11. 1. 91

DIVI

THOMAE AQUINATIS

DOCTORIS ANGELICI

ORDINIS PRAEDICATORUM

OPERA.

EDITIO ALTERA VENETA

ad plurima exempla comparata, & emendata.

ACCEDUNT

Vita, seu Elogium eius a IACOBO ECHARDO diligentissime concinnatum, & BERNARDI MARIAE DE RUBEIS in singula Opera Admonitiones praeviae.

TOMUS VICESIMUS SECUNDUS

complectens SUMMAE THEOLOGICAE SECUNDAM SECUNDAE usque ad quaestionem C.



VENETIIS, MDCCLVI.

Cudebat SIMON OCCHI

EX PRIVILEGIO EXCELLENTISSIMI SENATUS.

FR. JO. FRANC. BERNARDI MARIAE
DE RUBEIS
ORDINIS PRAEDICATORUM
ADMONITIO PRAEVIA.

De Secunda Summæ Theologicæ Parte, quam minime Sanctus Thomas ex alio Scriptore, sed alter ex Aquinate defloravit: deque Speculi Moralis, nomine Vincentii Bellovacensis insigniti, vero Auctore, ejusque ætate.

CAPUT I.

Franciscus Garcias, primus adseruisse videtur, Sanctum Thomam suam Summæ Theologicæ secundam partem deflorasse ex Speculo Morali. Validissima repugnant generalia argumenta. De emortuali Vincentii Bellovacensis anno. Num ejusdem Bellovacensis dici debeat fœtus Speculum Morale, dubium ingerunt gravissimi Scriptores.

I. SUMMAM Theologicam, germanum esse fœtum Sancti Thomæ Aquinatis, minimeque ab alio aut aliquibus consodalibus post sacram ejusdem Apotheosim, sive post annum æræ vulgaris 1323. collectam confectamque fuisse, perspicuis & invictis argumentis contra Joannem Launojum confecimus. Invidiosa quæstio sequitur, cujus movendæ excitandæque occasionem præbet *Speculum Morale*, sub nomine Vincentii Bellovacensis Ordinis Prædicatorum insignis alumni vulgatum: in quo partes illæ duæ *Summæ Theologicæ*, quas *Primam Secundæ*, & *Secundam Secundæ* appellare solemus, fere integræ, iisdemque verbis leguntur. Hinc orta controversia, ingentibus moliminibus hactenus agitata, quisnam ab altero acceperit: an ex Vincentio transcripserit Thomas, an ille ex isto?

Franciscus Garcias Hispanus, Cœnobii nostri Valentini in Provincia Aragoniæ alumnus, in Libello, quem *Tarracone apud Philippum May anno* 1578. typis edidit sub titulo: *Emendationis erratorum, quæ librariorum aut typographorum incuria in Summa Theologica Sancti Thomæ hactenus admissa reperiebantur*; primus videtur, & imprudens, in Præfatione scripsisse: *Apertissimum esse*, ex Speculo Morali Vincentii Bellovacensis *mutuasse S. Thomam ferme omnia, quæ in his duobus Codicibus* (Prima 2. & Secunda 2.) *de virtutibus, & vitiis scripta reliquit*. In hanc sententiam ivit Petrus de Alva & Astorga suis in Opusculis, *Nodus indissolubilis*, *Sol veritatis*, *Judicium Salomonis*: mentemque suam his ferme verbis frequentius aperit, non aliter

 Pri-

Primam Secundæ, & *Secundam Secundæ* esse Doctoris Angelici, quam Commentarii *in Epistolam ad Romanos* Hieronymi sint, (verum interpretem Rufinum Aquilejensem nesciebat Alva,) qui eos fatetur ex Origene se transcripsisse : nec aliter, quam libri in *Hexaemeron* sint Sancti Ambrosii, qui integros transtulit ex Basilio : easdemque duas demum partes Theologicæ Summæ ex Vincentii Bellovacensis Morali Speculo surreptas esse.

II. Tam apertum plagii crimen, immo vel ipsam suspicionem ejus, removere ab Aquinate nisi sunt Docti quique, prudentesque Viri. Militant pro Doctore Angelico tot alia Opera ejus, proprio marte confecta : militantque *Summæ Theologicæ* pars prima, & pars tertia, selectissima eruditione, solidissimis documentis, methodo perspicua, subtili ratiocinatione refertæ, vim maximam ingenii ejus præferentes ad opera parturienda aptissimam. Summam integram expende, partesque in dubium vocatas confer cum indubiis. Idem in Opere toto stylus apparet, ac individuam partium omnium inter se connexionem nemo non deprehendit: se Articuli omnes, ac singuli eodem ex fonte scaturiisse palam demonstrant: fulget æque in hisce partibus, ac in aliis elucubrationibus eminentissima Thomæ sapientia : ordo, dictio, nitor, brevitas, soliditas, notæque ceteræ unum indicant parentem.

Accedunt validissima argumenta, quæ sententiam fere præjudicatam evincunt contra Vincentium, aut alium Speculi Moralis auctorem. Constat quippe omni semota dubitatione, Thomam allegari aliquibus in locis a Vincentio, ejusque non paucos Articulos totidem verbis describi. Nempe in *Speculo Naturali* libro XXII. Cap. LXXIV. legimus: *Qualiter Angelus animam doceat*, *Thomas de Aquino*: quo loco surrepta sunt verba, & documenta, quæ ipse Aquinas habet in Quæstione XI. de Veritate Articulo III. Item Capite LXXXII. hæc habentur: *Quid sit Prophetia*, *Thomas*: ex quo scilicet defloravit Vincentius, quæ disserit omnia de eodem Prophetiæ argumento, ad caput usque XCV. eaque licet cuique legere Quæstione XII. de Veritate Articulo I. IV. V. VI. VII. VIII. IX. XII. XIII. Denique Capite CI. *Qualiter raptus sit ad id, quod est supra naturam*, *Thomas de Aquino*, usque ad Caput CX. prostant quinque Quæstionis XIII. de Veritate Articuli, verbotenus descripti. Suas porro *de Veritate* quæstiones ab Aquinate habitas Parisiis post annum 1257. quo scilicet Vincentius adhuc vitam agebat, florebatque, alia Dissertatione jam ostendimus.

Se denique non Auctorem Speculi, quod in *Tres* dumtaxat *Partes* tributum dicemus infra, sed collectorem, & consarcinatorem candide ac vere fatetur Bellovacensis : „ Mihi omnium Fratrum minimo, (inquiens in Prologi Capite I.) *plurimorum libros* assidue revolventi, ac longo tempore „ studiose legenti, visum est tandem, accedente etiam Majorum meorum „ consilio, *quosdam flores* pro modulo ingenii mei *electos* ex omnibus fere, „ quos legere potui, sive nostrorum, idest Catholicorum Doctorum, sive „ gentilium, scilicet Philosophorum, & Poetarum, & ex utrisque Historicorum, *in unum Corpus Voluminis* quodam compendio & ordine summatim „ redigere. " Iterum Capite IV. pro sui animi candore sic habet : *Præsertim cum hoc ipsum opus utique meum simpliciter non sit, sed illorum potius, ex quorum dictis fere totum illud contexui : nam ex meo pauca, vel nulla apposui : ipsorum igitur est auctoritate, nostrum autem sola ordinatione.*

III. Hinc Vincentii, ac Thomæ consilium cum pateat in libris conscribendis, nemo non videat, si cui plagium, illi potius, quam isti affingendum esse. At gravis illa ac difficilis militat oppositio, quomodo Vincentius, qui

qui antiquior est Aquinate, *Theologicam Summam* extremis vitæ istius annis confectam expilare potuerit? Vita migrasse Bellovacensem anno 1240. putabat Franciscus Garcias: ad annum 1256. obitum ejus producit Antonius Senensis, quem plures alii Bibliographi exceperunt. Errant omnes: manifestumque errorem evincunt Quæstiones *de Veritate*, a Thoma post annum 1257. pertractatæ, in *Speculo Naturali* insertæ.

Jacobi Echardi sententia est, non ante annum 1263. ad plures obiisse Vincentium, neque ultra annum 1264. vitam ejusdem prorogari posse: quo nempe tempore *Summam suam Theologicam* non ediderat Aquinas, testimonium ferente Ptolomæo Lucensi in Histor. Eccl. Libro XXII. Capite XXIX. per hæc verba: *Hujus* (Clementis IV. Summi Pontificis) *tempore* (a die 5. Mensis Februarii anni 1265. quo ad Summum Sacerdotium evectus est,) *dictus Doctor scripsit Summam, quam in tres partes divisit ..... Istius ergo Summæ tres partes quasi scripsit tempore istius Pontificis, vacationis sequentis,* (a die 29. Novembris anni 1268. ad annum 1271. diemque 1. Septembris, quo Gregorius X. cum absens foret, electus fuit; vel ad annum insequentem 1272. diemque 27. Martii, quo thiaram pontificiam ipse accepit.) Qua posita utriusque, Bellovacensis, & Aquinatis, chronographia, nodus intricatissimus apparet, quem neque Alexandri gladius secare possit.

Hinc aliam ineunt alii chronographiæ rationem, Bellovacensis vitam producentes ad annum 1274. & ultra: quo tempore biennium & amplius elapsum erat post confectam ab Aquinate Summæ suæ Theologicæ primam *Secundæ*, & secundam *Secundæ*. Hinc prædicto biennio, vel etiam latiore spatio temporis, quo Vincentius aut synchronus fuit Aquinati adhuc vitam agenti, aut illi superstes, potuisse ab illo partem Summæ istius transcribi, ac inseri Morali Speculo, prima est responsio Vedastinorum Ordinis S. Benedicti Monachorum in Duacensi operum Bellovacensis editione anni 1624.

Ab emortuali ejusdem Bellovacensis anno 1264. non recedunt alii plerique, accuratiore calculo chronographiæ rationes subducentes, Albertus Castellanus, Ildephonsus Baptista, Alphonsus de Ribera, Joannes a S. Thoma, Jo. Paulus Nazarius, Vincentius Ferre, Seraphinus Piccinardus. Nodum ergo implicatissimum quomodo secent illi? Videre Bellovacensis, inquiunt, ante annum 1264. potuerit vel integram Theologicam Thomæ Summam, vel Primam *Secundæ*, & Secundam *Secundæ*, in prima contextura delineatas, adhuc informes, & imperfectas, nondum manu ultima perpolitas, ac publici juris factas. Quidni enim quæstiones ad partem moralem spectantes longe ante parasset Aquinas, quam operi suo eximio manum ultimam imponeret? Quidni Bellovacensis quæstiones easdem sibi communicatas deflotaverit, convaseritque, ut Speculum Morale compingeret?

IV. Conjecturis hujusmodi minime sibi factum satis, fatetur Bellarminus De Scriptoribus Ecclesiasticis in Elogio S. Thomæ Observat. III. Hinc „ in „ his angustiis, inquit, nihil mihi occurrit, nisi *Speculum illud Morale* forte „ tasse non esse Vincentii Bellovacensis, sed *alicujus Auctoris posterioris*, „ qui ... *secundam partem* Sancti Thomæ, (scilicet 1. 2. & 2. 2.) in com„ pendium redigere voluerit: id quod videtur posse confirmari ex eo, quod „ *Speculum Morale* gravius multo esse videtur, quam sint Speculum *Doctri„ nale*, & *Historiale*, quæ tria sine dubio sunt Vincentii Bellovacensis. "
Paullo diversa Monachorum Vedastinorum conjectura est: Vincentium Bellovacensem, qui Speculum quadruplex pollicitus fuerat, morte præventum non composuisse partem illam, quæ titulo *Speculi Moralis* inscribenda erat: studio-

ſtudioſum porro aliquem poſt obitum ejus, ad perfectionem Operis, cui *Speculum Morale* deerat, ſupplementum addidiſſe, ex illis quæſtionibus ad mores pertinentibus confectum, quas in Prima *Secundæ*, & in Secunda *Secundæ* tradiderat Sanctus Thomas. In hanc fertur etiam conjecturam Natalis Alexander, qui tamen putat, *Morale Speculum* compoſitum fuiſſe, perfectumque a Bellovacenſi: veriſimile eſſe, ut neſcio quo fato exciderit illud: in ejuſque ſupplementum ſubſtituta a juniore quopiam, ac ſuppoſita fuiſſe excerpta ex Prima & ex Secunda *Secundæ* Sancti Thomæ, titulo eiſdem tributo *Speculi Moralis*.

CAPUT II.

Genuinum Vincentii Bellovacenſis opus vetuſtiſſimi optimæ notæ codices in tria Specula tributum præſtant, rejecto Speculo Morali. Idem confirmant ſynchroni teſtes probatiſſimi. Quod etiam evincitur, inita ejuſdem Speculi Moralis comparatione cum tribus genuinis, Naturali, Doctrinali, Hiſtoriali.

I. ITA conjecturis in obſcura controverſia indulgebant Viri doctiſſimi, ea permoti exiſtimatione, quam doctrinæ ſublimitate, ingenii acumine, ac proprio quodam operum ſtylo, ac nitore, ſibi Sanctus Thomas comparavit; cui vel leviſſima plagii ſuſpicio nonniſi per injuriam affingi queat. Auſpicato demum, Diiſque faventibus factum, ut Jacobus Echardus inſignis Ordinis Prædicatorum alumnus, improbo labore Codicibus vetuſtis perquiſitis ac luſtratis, ipſoque Speculo Morali accuratiſſima indagine expenſo, luce meridiana clarius deprehendit, Vincentium Bellovacenſem de laudato Speculo Morali edendo numquam cogitaſſe: Opus immane ſuum in tria dumtaxat Specula, *Naturale*, *Doctrinale*, *Hiſtoriale* partitum eſſe; Moralis ejuſdem Speculi conſarcinatorem longe Bellovacenſi, & Aquinate recentiorem dici debere. Luculentiſſimum hocce de argumento vulgavit Opuſculum Pariſiis typis anno 1708. ſub titulo, *S. Thomæ Summa ſuo Auctori vindicata, ſive de Vener. Fratris Vincentii Bellovacenſis Scriptis Diſſertatio*: quod etiam opus inſertum legitur in Elogiis ipſius Bellovacenſis, & S. Thomæ Tomo I. Scriptorum Ordinis Prædicatorum, quos poſt Jacobum Quetifum ipſe Echardus recenſuit, complevit, vulgavitque Pariſiis anno 1716.

Diſſertationum noſtrarum ratio poſtulat, ut hanc celebrem relinquere intactam quæſtionem non liceat. Nova non proferam ego argumenta, cum omnia prævenerit, pertractaveritque Doctiſſimus Auctor. Ipſam ejus luculentiſſimam Diſſertationem in pauciora capita contraham, ut veritas facti, quæ tandem ſplendidiſſime illuxit, uno veluti conſpectu innoteſcat.

Ajo primum, *Speculum Morale* falſo hactenus tributum Vincentio Bellovacenſi ſive in Manuſcriptis Codicibus, ſive in editis exemplis. Primum argumentum ſuppeditat vetuſtus optimæ notæ Codex *Speculi Doctrinalis*, quem Pariſienſis Bibliotheca Sorbonæ poſſidet *ex legato Magiſtri Petri de Lemovicis Socii Domus* ejuſdem Sorbonæ, ut in fine ejuſdem Codicis adnotatum legitur. Quo vitam duxerit, ac floruerit tempore Petrus ille Lemovicenſis, accuratiſſime perquirit laudatus Echardus. Temporarias accipe ſequentes notas. Exſtat in eadem Bibliotheca Sorbonica Collectio quædam Mſ.

Sermo-

Sermonum, quos Theologi Parisienses *a Festo SS. Simonis & Judæ anni* 1272. *ad Festum S. Martini anni* 1273. habuerunt. Ad Sermonem 34. hæc appicta legitur adnotatio: *Sermo Fratris Ægidii de Aurelianis ad Beguinas in Dominica III. adventus: & fuit sermo peroptimus, in quo fuit Magister Petrus Lemovicensis*. Alius ibidem servatur Codex, *Distinctiones bonas* continens *secundum ordinem Alphabeti a Magistro Petro de Lemovicis*: quæ nempe *Distinctiones* nihil aliud sunt, quam varii conceptus ab eodem Petro Lemovicensi ex aliorum Concionantium ore excepti, & ordine alphabetico dispositi. Verbo, *Ortus*, Christus nasci debuisse dicitur de Beata Virgine *anno* 1263. idest, ante annos mille ducentos, tres & sexaginta. Hæc satis cuique sunt, ut lucide certoque tempus innotescat, quo vitam agebat florebatque Petrus de Lemovicis; simulque constet antiquitas, ac optima nota Codicis Vincentiani Speculi Doctrinalis.

Prologus primo Voluminis loco, tum in editis, tum in Mss. exemplis, prostat in Capita plura tributus: quem in eisdem editis exemplis, aliisque pluribus manuscriptis Codicibus interpolatum depravatumque fuisse, ubi Operis partitio exhibetur, ex laudato vetusto optimæ notæ Codice luculentissime evincitur. Partem hanc prologi a falsario vitiatam sub oculos ponere præstat.

Ex Codice Petri de Lemovicis.	Ex aliis vulgatis exemplis.
Caput XVI. „ De *Trifaria* divisione totius operis. „ . . . Quapropter ipsum opus u- „ niversum, quod Speculum majus „ vocabatur, *in tres partes principa-* „ *les*, tamquam *in tria Volumina*, vel „ opuscula perfecta, & a se invicem „ separata distinxi. Quorum etiam „ unumquodque *Speculi* nomine di- „ visim intitulavi. Prima itaque pars „ continet totam *Historiam natura-* „ *lem*: & hæc vocatur *Speculum Crea-* „ *toris*. Secunda totam seriem *Do-* „ *ctrinalem*, & hæc vocatur *Specu-* „ *lum Scientiarum*. Tertia vero to- „ tam *Historiam temporalem*, & hæc „ vocatur *Speculum Historiarum*. Pri- „ ma siquidem prosequitur naturam, „ & proprietatem omnium rerum: „ *secunda* materiam, & ordinem o- „ mnium artium: *tertia* vero seriem „ omnium temporum. " Alia sequuntur, quæ trifariam tantum partitionem illustrant.	Cap. XVI. „ De *Quadrifaria* divisione totius operis. „ . . . Quapropter ipsum opus u- „ niversum in *quatuor partes princi-* „ *pales*, tamquam *in quatuor Volumi-* „ *na* perfecta, & a se invicem sepa- „ rata distinxi. Quarum una conti- „ net totam scilicet *Historiam natu-* „ *ralem*: alia vero totam seriem *Do-* „ *ctrinalem*: tertia vero totam eruditionem *Moralem*: quarta totam *Hi-* „ *storiam Temporalem*. Prima siqui- „ dem prosequitur naturam & pro- „ prietatem omnium rerum: *secun-* „ *da* vero materiam, & ordinem o- „ mnium artium: *tertia* proprietates „ & actus omnium virtutum, & vi- „ tiorum: *quarta* seriem omnium tem- „ porum. " Alia sequuntur, quæ partitionem quadrifariam magis declarant.

C A-

CAPUT XVII.

De materia uniuscujusque partis.

„ Igitur *primæ partis* fundamentum „ est historia sacra, ab ipso principio usque ad ejectionem hominis „ lapsi de Paradiso: cui videlicet „ Historiæ interseruntur ea, quæ pertinent ad naturam cæli, & mundi: & in fine adjiciuntur cuncta, „ quæ pertinent ad ruinam vel sequelam peccati. Porro fundamentum *secundæ partis* est reparatio lapsi. Fundamentum vero *tertiæ partis* est, primo quidem historia hominis usque ad imperium Neronis, inde vero... usque ad diem „ istum...

„ Igitur *primæ partis* fundamentum „ est historia sacra, ab ipso principio „ creationis rerum usque ad requiem „ Sabbati: cui etiam interseruntur „ ea, quæ pertinent ad naturam cæli & mundi. Fundamentum *secundæ partis* est hominis lapsi reparatio, quantum ad intellectum. Et „ fundamentum *tertiæ partis*, quantum ad affectum est hominis reparatio. *Quartæ partis* fundamentum, „ primo quidem Sacra Scriptura a „ creatione hominis...

Invectæ depravationis partes alias notat Echardus, integri *vulgati* Prologi collatione facta cum *Prologo*, qui prostat in vetusto citato Codice Ms. optimæ notæ. Hinc duo colliguntur. 1. Vincentium Bellovacensem de *Speculo Morali*, quod a tribus aliis *Naturali*, *Doctrinali*, *Historiali* distinctum sit, elucubrando edendoque ne quidem cogitasse. 2. *Speculum* idem *Morale* falso hactenus eidem Bellovacensi tributum fuisse.

Codicis hujus, qui tam insigne splendidumque suppeditat argumentum, fidem augent & confirmant duo alia *Speculi Doctrinalis*, ac *Prologi* præmissi exemplaria Manuscripta: in quibus *trifaria* tantum Speculi, quod Bellovacensis concepit confecitque, occurrit partitio. Servatur alterum in ditissima Bibliotheca, olim Colbertina: alterum videre, ac lustrare licet in Bibliotheca Majoris Conventus Parisiensis Eremitarum S. Augustini. Inquies vero, longe plures Mss. Codices reperiri, eisque typis edita exempla consonare omnia, quæ vulgatum Prologum cum partitione *quadrifaria* repræsentant. Reponam ego, editionum fidem majorem non esse fide & auctoritate Codicum ita se habentium, ex quibus illæ prodierunt: Codicesque hujusmodi longe nota, ac ætate inferiores esse Codice laudato Sorbonico, qui manum Sæculi tertiidecimi ad finem vergentis præfert, suæque antiquitatis ac fidei certissimum signum habet in nomine *Petri de Lemovicis*, quem anno 1263. & 1272. florentem, adeoque synchronum Vincentio Bellovacensi vidimus. Codices alios duos, Colbertinum, & Augustinianum, quemcumque ad annum referas, pro sententia nostra militare constat: idque saltem palam ex iis fieri nemo non videt, *quadripartitam* Operis Vincentiani divisionem nondum eo tempore invectam cognitamque, atque nondum *Speculum Morale* in lucem editum, quo Librarius eosdem manu exarabat.

II. Codicibus, ac *trifariæ* laudati Speculi partitioni, fidem maximam addunt synchroni testes. Primus adest, qui Codicem Petri de Lemovicis his verbis propria manu scriptis adnotabat: „ Iste liber est pauperum Magi-

„ stro-

„ strorum de Sorbona, ex *legato Magistri Petri de Lemovicis*, quondam so-„ cii Domus hujus . . . In hoc Volumine continetur 1. pars Speculi Ma-„ joris, videlicet novem libri primi ipsius. Quod quidem Speculum habet „ *tria* nomina secundum *tres ejus partes*. Quarum prima vocatur *Speculum* „ *Naturale*: secunda vero, *Speculum Doctrinale*: tertia vero pars eius voca-„ tur *Speculum Historiale*." Animadverte *tria nomina* Speculi Majoris, quod est integrum Vincentianum opus: itemque *tres ejus partes*, tresque titulos Speculi *Naturalis*, *Doctrinalis*, *Historialis*. Quartum ergo Speculum, quod *Morale* dicitur, non agnoscebat Anonymus hic adnotator.

Sequitur Henricus Gandavensis, quem vita Tornaci migrasse anno 1293. refert Joannes Molanus in Ms. Bibliotheca Sacra. Sic habet ille de Scriptoribus Eccl. Capite XLII. „ Vincentius ejusdem Ordinis (Prædicatorum) „ dicitur scripsisse quoddam Opus magni ingenii & laboris: quod prætitu-„ lavit *Triplex* Speculum, *Historiale*, *Allegoricum*, & *Morale*." Quo in testimonio digna sunt animadversione quamplura. 1. Ex aliorum relatu (*dicitur scripsisse*) Vincentii nostri Opus recenseri ab Henrico. 2. Famam Operis viguisse, quod prætitulatum esset *Triplex Speculum*, non quadruplex. 3. Partem *Historialem* optime laudari, non ita reliquas duas. 4. *Allegoricum* quod inscribitur Speculum, idem esse cum *Naturali*: ita dictum ob ea, quæ ipse Vincentius habet in utroque Prologo, genuino, & vulgato, Capite XVIII. inquiente: *Hoc est igitur* Speculum, quod licet Naturale sit, *totum tamen per quasdam rerum similitudines, & integumenta figurarum ad ædificationem morum referri valeat*. 5. Speculum denique, *Morale* ab Gandavensi appellatum, non aliud intelligi debere, nisi *Speculum Doctrinale*, propterea quod Scientiæ in eodem ab Auctore pertractatæ ad Ethicam *universalem* pertinent, *Monasticam*, *Œconomicam*, *Politicam*; ad jus utrumque, *Civile*, & *Canonicum*; & ad omnia generatim, quæ hominis totius, ejusque *morum* reformationem complectuntur. Hæc habe præ oculis, Lector: disertissimumque deprehendes Gandavensis testimonium pro *triplici* dumtaxat Speculo Vincentiano, *Naturali*, *Doctrinali*, *Historiali*. Qua de re adhuc infra agendum.

Tertius testis accedit Joannes Hautfuney, Auctor *Tabulæ* in Speculum Historiale. In Mss. Codicibus, quos plures vidit Jacobus Echardus, nuncupata legitur ea Tabula *S. tituli Sanctæ Priscæ Presbytero Cardinali*: qui alius non est, quam *Simon de Archiaco Gallus* Santonensis, Archiepiscopus Viennæ: *primus enim ille est* (verbis utor laudati Echardi) *ab obitu Bellovacensis, cujus nomen ab S. inchoatur, & tituli Sanctæ Priscæ Cardinalis fuerit, ad purpuram scilicet evectus die 20. Decembris anno 1320. a Joanne XXII. teste Bernardo Guidonis præsente & oculato: & revera in Codice Ms. ejusdem Tabulæ Monasterii nostri Pissiacensis legitur, Simoni*. Tabulæ præfigitur Procemium, in quo hæc habentur: „ F. Vincentius de Belvaco, cum Collegis „ suis Ordinis Prædicatorum . . . *tres Summas* egregias ac perutiles compi-„ larunt . . . *Prima* enim dicitur *Speculum Naturale*, in qua appropriate tra-„ ctantur Speculabilia, per quæ exercitatur intellectus in cognitione veri. „ *Secunda*, *Speculum Morale*, in qua tractantur moralia, per quæ excitatur „ affectus in operatione boni. *Tertia*, *Speculum historiale*, in qua tractantur „ gesta & dicta Virorum illustrium, per quæ confortatur memoria &c." Expende *tres* tantum Operis Vincentiani partes. Animadverte rursum Operis ejusdem divisionem juxta numerum trium animæ facultatum, *intellectus*, *voluntatis*, & *memoriæ*. Hinc collige, Speculum tunc *Morale* appellatum non aliud esse, quam *Speculum Doctrinale*.

Codicem Ms. optimæ notæ, in quo eadem Joannis Hautfuney Tabula continetur, servat Bibliotheca Veneta SS. Joannis & Pauli, ubi descripta superius verba propriis oculis perlegi.

Quidni vero eo titulo *Speculi Moralis* insigniri potuerit Speculum, quod Auctor *Doctrinale* appellavit? Ad morum quippe instructionem plures pertinent libri in eodem contenti. Libros aliquos, eorumque titulos accipe: „ Liber *quintus* incipit agere de practicis, sive *Moralibus Scientiis*: & agit „ *de Monastica*, tamquam quæ priorem locum inter has tenet, eo quia *vi-* „ *tam propriam* unumquemque *componere* decet: habet autem 177. Capitu- „ la.... Liber *sextus* adhuc agit *de Monastica scientia*, & est quasi comple- „ mentum quinti libri. In illo namque *generaliter* agitur *de moribus vel ha-* „ *bitibus*, *bonis & malis*, *idest de virtuibus*, *& vitiis*: in hoc autem, primo „ quidem describuntur *particulariter mores* hominum cujuscumque conditionis, „ ac sexus, & ætatis: postmodum autem in universali *de bona & mala ho-* „ *minum vita*.... habet Capitula 134.... Liber *octavus* incipit agere *de Po-* „ *litica*, quæ pertinet ad regimen Civitatum. Agit itaque de Civitatibus, „ earumque Rectoribus: & etiam *de legibus* ac de jure multiplici, de per- „ sonis publicis & privatis, *de rebus quoque sacris* & non sacris: & habet „ Capitula 152.... Liber *nonus* agit *de actionibus*, sive de illa parte juris, „ quæ pertinet ad actiones. Continet ergo processum causarum ac litium, „ & ordinem judiciorum: habet autem Liber iste 130. Capitula.... Liber „ *decimus* agit *de criminibus*, sive judiciis criminum, quæ *committuntur in* „ *Deum*, secundum quod pertinent ad utrumque forum, seculare videlicet, „ & ecclesiasticum: habet autem Capitula 16.... Liber *undecimus* agit si- „ mili modo de criminibus, quæ committit homo *in proximum*, vel etiam „ *in seipsum*; habet autem liber iste 154. Capitula. " Viden' magnam *Speculi Doctrinalis* partem, ad mores hominum, & ad Scientiam Moralem attinentem: ut mirum non sit, Speculum idem appellari potuisse, appellatumque esse *Speculum Morale*.

III. Tot vero argumenta, quæ mores hominum illustrant, cum eodem in *Speculo Doctrinali* versaverit Bellovacensis, de bono scilicet & malo, de virtutibus & vitiis, de criminibus in Deum, proximum, & seipsum, deque rebus sacris & non sacris; notum fit compertumque, consilium Auctoris non fuisse, ut *Speculum Morale* ab aliis distinctum elucubraret. Hoc primum argumentum esto inter ea, quæ *insita* dicuntur, sive quæ ex ipso opere in se se spectato, comparatoque cum *Speculo Morali* depromi possunt.

Alia duo subministrant verba utriusque Prologi, quæ habentur Capite 111. „ Denique quoniam, ut superius dictum est, *ex diversis Auctoribus* hoc opus „ contextum est, ut sciatur quid cujusque sit, *singulorum dictis eorum nomi-* „ *na* annotavi: ac ne facile transponerentur de locis propriis, *nequaquam* „ *in margine*.... sed *inter lineas ipsas*, sicut fecit Gratianus in Compila- „ tione Canonum, ea inserui. Interdum etiam ea, quæ ipse vel a Majori- „ bus meis, scilicet modernis Auctoribus, didici, vel in quorumdam scriptis „ notabilia reperi, nomine meo, idest Auctoris, intitulavi.... Ut autem „ hujus operis partes singulæ lectori facilius elucescant, ipsum *opus totum* „ *per libros*, & *libros per Capitula distinguere volui*. " Hæc postrema tene verba. Speculum *Morale* confer cum tribus aliis, *Naturali*, *Doctrinali*, & *Historiali*, quæ germanos Bellovacensis fœtus agnoscit natio omnis. Hæc tria vero sunt *in libros* divisa, & libri tributi *in capita*. Non ita *Speculum Morale*, quod *in libros* dividitur, *in partes* libri distributi sunt, & singulæ partes *in Di-*

stin-

flictiones, & istæ *in Articulos*. Cur ordinem mutavisset Vincentius, nulla mutationis facta alicubi mentione, nec reddita causa?

Priora ejusdem loci verba recole, quæ Bellovacensis bonam fidem patefaciunt, plenamque sinceritatem. Datam fidem liberat ille in triplici Speculo, *Naturali*, *Doctrinali*, *Historiali*; nihil quod suum non est, sibi arrogans: Scriptorumque nomina, a quibus accepit, non *in margine* notans, sed *intra lineas* inserens. V. g. hæc, & similia passim occurrunt. Libro I. Speculi Naturalis Capite I. *De diversis Mundi acceptionibus, ex libro qui dicitur imago mundi*: Capite II. *De duobus Mundis existentibus*; *Hermes, qui & Mercurius & Trimegistus, ad Asclepum*: Capite III. *Quod Mundus archetypus ipse sit Dei filius*; *Basilius in Hexameron libro primo*: Capite IV. *Quid sit Deus*; *Dionysius in libro de Divinis Nominibus*, & sic deinceps. Eadem fulget bona fides Bellovacensis in *Speculo Doctrinali*. Quæ pauca sequuntur, profero exempla: nempe libro, qui secundus in editis numeratur, Capite X. *De primis Philosophis, qui naturam scrutati sunt*; *Augustinus de Civitate Dei libro octavo*: Capite XII. *De diversis generibus Philosophorum*; *Isidorus in libris Ethymolog. octavo libro*: Capite XIII. *De definitionibus Philosophiæ*; *Richardus*. Cætera conveniunt omnia. Notandumque diligenter est, Capita occurrere, quibus Auctoris nomen *infra lineas* non præfigitur: eademque intelligi accepta debere ex Auctore proxime antea citato. Ab hac non discedit methodo Bellovacensis in *Speculo Historiali*, ubi passim *infra* Capitum *lineas* laudantur *Acta Sanctorum*, & *Chronica*, & Scriptores alii, sacri & profani, qui sacram sæcularemque historiam scripsere. Integrum modo evolve, lege, ac perlege *Speculum Morale*. Varius passim Distinctionum, & Articulorum stylus apparet: quæ varietas diversos absque dubio Scriptores indicat, quin eorum nomina adnotentur. Superis grates: hi namque Scriptores, deflorati, atque transcripti, sin omnes, innotescunt aliqui, quos infra dabimus. Id jam vero satis est, ut *Morale Speculum*, in quo Bellovacensis bona fides desideratur, nihilque ingenii ejus agnoscitur, non ab ipso, sed a falsario consarcinatore emissum innotescat.

Atque tria utique Specula, *Naturale*, *Doctrinale*, *Historiale*, cohærent sibi invicem, sibique mutuo perhibent testimonium. In *Speculo Doctrinali*, quod secundum juxta mentem consiliumque Auctoris locum tenet in Opere, epilogus præmittitur *Speculi Naturalis*: siquidem a Capite primo ad quintum usque, compendio colliguntur, quæ latiore calamo *in Speculo Naturali* pertractata sunt *de lapsu hominis, ac hominis lapsi miseria*: indeque fit gradus ad reparationem hominis per doctrinam, & studium Philosophiæ. Idem epilogus tum *Speculi Naturalis*, tum etiam *Doctrinalis* primo loco apparet *in Speculo Historiali*. A primo capite ad 47. inclusive compendio perstringuntur, quæ in *Naturali Speculo* latissime disseruit Auctor *De Deo, de Angelis, de homine, deque hominis lapsu*: & a Capite octavo & quadragesimo usque ad 55. breviter agitur *de reparatione hominis per pœnitentiam & virtutes, deque scientiis quæ datæ sunt homini lapso in remedium, de practicis & mechanicis artibus, ac demum de sermocinalibus scientiis, & artibus Magicis*: quæ omnia, & singula argumenta luculentiore sermone in *Speculo Doctrinali* illustrantur. Atqui compendium id genus desideratur *in Speculo Morali*: quæve in ipso late pertractantur, compendio nullo perstringuntur in postremo Speculo, quod est *Historiale*. Cum ergo prædicto Morali Speculo desit nexus ille, quo simul Specula sua colligavit Vincentius: cum illud etiam Speculum Morale duorum præcedentium, *Naturalis*, & *Doctrinalis*, mentionem ingerat nullam: ac postremum *Historiale* nullum perhibeat de *Morali* testi-

testimonium; evidens compertumque signum est, neque de illo edendo cogitasse Bellovacensem.

Animadversione demum digna profero verba Prologi genuini Capite XVIII. „ Hunc autem *libellum nostrum apologeticum* (qui nempe est ipse Prologus) propter prædictas causas a principio Operis huc usque protractum, „ quia pari ratione respondet *cuilibet parti*, totum in *uniuscujusque* Capite inferendi putavi. " Interpolatis verbis eumdem sensum effert vulgatus Prologus Capite XIX. „ Hunc autem *Prologum* propter causas prædictas a principio operis hucusque protractum, quia pari jure correspondet *unicuique parti*, totum *in cujuslibet* Capite inserendum judicavi, ut simul cum totius partis Capitulis adjunctis locum repleat unius libri. " Ad mentem Auctoris, tribus genuinis ejusdem Speculis, *Naturali*, *Doctrinali*, *Historiali*, præfixus habetur Prologus ille, seu libellus apologeticus, unus idemque: sed illum non habet ulla *Speculi Moralis* editio, nec ullus Codex manuscriptus. Quid ita? Tanta scilicet falsarii consarcinatoris cautio non fuit, ut suppositum illud Speculum cum præmisso laudato Prologo prodire curaret juxta mentem consiliumque Bellovacensis.

CAPUT III.

Auctores deflorati in Speculo Morali sunt Aquinate, & Vincentio Bellovacensi recentiores: ac primo Petrus de Tarentasia, postea Innocentius Papa V. Item Anonymus Auctor de consideratione Novissimorum. Et Stephanus de Borbone interpolatus. Denique Richardus de Mediavilla.

I. QUam longe distat ergo *Speculum Morale* ab ingenio, & bona fide, & consilio Vincentii Bellovacensis, quem Speculi triplicis, *Naturalis*, *Doctrinalis*, *Historialis*, verum parentem nemo nescit! Penitiori examine ipsius Speculi Moralis viscera scrutanda sunt. Opus est ex aliorum lucubrationibus surreptis, convasatisque compaginatum, nominibus eorum, fide non bona, suppressis. Sunt illi vero inter alios, qui adhuc latent, *Petrus de Tarentasia*, postea Innocentius Papa V. *Stephanus de Borbone*, Anonymus Auctor *de consideratione novissimorum*, *Richardus de Mediavilla*: quos tam supina negligentia, & oscitantia transcripsit consarcinator, ut notas temporarias aut reliquerit, aut invexerit, quæ certo demonstrant, longe post obitum Sancti Thomæ consarcinatum illud opus fuisse. Hinc evidens consurgit demonstratio, Articulos illos quamplurimos, qui in *Speculo Morali*, & in *Summa* Divi Thomæ totidem verbis reperiuntur, non ab Aquinate surreptos ex alio; sed ex Aquinate falsarium quemdam recentiorem transcripsisse.

Age vero: quod ajo, invictis argumentis demonstrandum est. Primum deprædatum Scriptorem profero Petrum de Tarentasia. Vitam produxit ille ad annum 1276. diemque 22. Junii, postquam Sedem Petri tenuit menses quinque, diesque duos. Commentarios elucubravit *in Quatuor Sententiarum libros*, quos nemo dubitat, compendium quoddam esse doctrinæ ab Aquinate traditæ in suo in eosdem libros Commentario. Sed opus illud non scriptum, editumque a Petro ante annum 1267. evincit diligentissimus Echardus: quo nempe Vir clarissimus ad Sententias suis lectionibus explanandas, Parisiis pro forma, ut inquiebant, Magisterii adsignatus fuit. Atqui vero in *Speculo Morali* plus *viginti Articuli* ex eodem Tarentasiensis Commentario surre-

surrepti prostant, quos indicat singulos Echardus: unde post annum 1267. consarcinator ejusdem vitam agebat.

II. Tractatum quemdam *De consideratione Novissimorum* præstant Codices Manuscripti, ac typis edita exempla. Servant illos frequentius Bibliothecæ: editumque prostat exemplum in typographiæ incunabulis, absque nota loci, anni, typothetæ in 4. sub hoc titulo: *Sermones de quatuor Novissimis.* Tres primi Sermones verbis totidem sunt tres primæ Distinctiones libri primi *Speculi Moralis*: tresque priores partes Libri secundi ejusdem Speculi, *de morte*, *de judicio*, *de inferno*, compactæ confectæque sunt ex dicti Tractatus parte secunda, tertia, & quarta: ac demum ejusdem Libri secundi pars quarta, vocibus & sententiis, eadem est cum parte quinta laudati Tractatus. Plagium jam certo, & perspicue innotescit. Superest, ut quandonam scripserit Tractator iste Anonymus, retegatur.

Temporis notam feliciſſime & auſpicato detexit Echardus in ejusdem Tractatus Sermone II. *De judicio extremo*, ubi hæc habentur: „ *Nuper* diebus „ istis etiam Christiani nostri propter eorum peccata nefaria, quæ magis „ tacenda censui, quam pandenda, justo Dei judicio per manus infidelium „ nefandorum trucidati, captivati, vel in fugam conversi, *de Terra sancta* „ *promissionis*, quam Dominus Jesus sua benedicta nativitate, conversatio- „ ne, & morte sacratissima consecravit, turpissime sunt ejecti, quia flagi- „ tiosam eorum vitam non poterat amplius sustinere. “ Animadverte *nuperam* illam ejectionem, quæ contigisse dicitur, *de Terra sancta promissionis*. Illa nempe est, quando Aconem, seu Ptolemaidam civitatem Saraceni obsederunt, ceperuntque anno 1291. ut Historiæ produnt. Tunc enim *Acone deleta*, teste Ptolomæo Lucensi in Histor. Eccles. Libro XXIV. Capite XXIII. *delentur omnes in circuitu regiones: & sic de Regno Hierosolymitano*, *nec de Terra promissionis*, (Hæc nota verba, quibus utitur & Auctor ille Anonymus,) *remansit aliquid*, *quod non sit a Saracenis occupatum*. Christianorum peccata nefaria inter excidii causas numerat laudatus Auctor: eademque pariter incusat Sanutus Libro 3. P. 12. Capite 21. apud Raynaldum num. 8. *cum carnalia*, inquiens, *cæteraque peccata continue augerentur in fractoribus fœderis baptismalis*, *nec de malis vellent converti*, *nec per pœnitentiam ad viam redire justitiæ &c.* Luculentissimus locus hic est, quo evincitur, *Speculum Morale* non esse fœtum Vincentii Bellovacensis anno 1264. vita functi: ejusdemque Operis auctorem post annum 1291. vitam egisse, & *Summam Theologicam* S. Thomæ expilasse.

III. Temporariam posteriorem notam exhibent alia verba, quæ habentur Libro III. Speculi Moralis Parte III. Distinctione I. *De Superbia*: „ Ad „ idem etiam facit consideratio infirmitatis alienæ: sicut de Josaphat, & „ Barlaam dicitur, quod cum Josaphat videret secum leprosum & decrepi- „ tum senem; & audiens, quod humana miseria poterat ad hoc devenire, „ ingemuit intra se humiliatus. Item dicitur, quod Odo Episcopus Pari- „ siensis cum comederet, despicabiliores pauperes faciebat ante se poni, alios „ hinc, & alios inde. *Hoc idem faciebat Beatissimus Ludovicus*. Ad idem et- „ iam valent exempla. “ Siste Lector, expende illa verba, *Hoc idem faciebat Beatissimus Ludovicus*. Ludovicum IX. Francorum Regem intelligebat Scriptor, ipsumque sine dubio mortali vita functum, Sanctorumque catalogo inscriptum: quod accidit 3. *Idus Augusti*, anno Christi 1297. & *Pontificatus* Bonifacii VIII. *anno tertio*. Itaque *Speculi Moralis* auctor prodit se anno 1297. posteriorem, longeque juniorem Vincentio Bellovacensi, & Thoma Aquinate.

Inte-

Integra prædicta Distinctio prima *de Superbia*, aliæque plures, quæ in eodem *Speculi Moralis* libro tertio, & secundo, ac primo reperiuntur, transcriptæ sunt, surreptæque omnes, eodem aliquando retento, aliquando nonnihil immutato ordine, aut verbotenus, aut aliquibus additis subtractisque, ex Opere *de septem Donis Spiritus Sancti*, a Stephano de Borbone Ordinis Prædicatorum confecto. Accuratissimam instituit Echardus collationem: eoque in loco quo de agimus, adnotat, Vincentiastrum solam illam de suo addidisse lineam, *Hoc idem faciebat Beatissimus Ludovicus*, loco exempli *Sancti Martini*, quod in germano Stephani de Borbone opere legitur. Mortem obiit hic auctor in Conventu Lugdunensi, teste Bernardo de Guidonis, anno 1262. Non ita scilicet sibi cavit consarcinator, quin falsariorum more notas appingeret chronicas, Scriptorum ætati, quos deprædabatur, repugnantes.

IV. Postremum denique argumentum, quo *Speculum Morale* evincitur confectum ab consarcinatore sequioris ætatis, promitur ex libri III. parte decima, Distinctionis decimæ Articulo 3. Insignis locus est, ubi quæritur: *Utrum illi, qui confessi sunt alicui potestatem superioris habenti, teneantur eodem anno confiteri suo Parochiali Sacerdoti?* Inter alia, quæ sequuntur accipe verba: „ Præterea Papa *in Privilegio concesso Minoribus & Prædicatoribus*, super confessionibus audiendis, declarando videtur dicere, quod in illo Statuto, „ *Omnis utriusque sexus*, intelligitur Presbyter Parochialis ille, qui in communi usu sic vocatur, in hoc quod dicit: *quod confessi Fratribus, teneantur semel in anno suis Presbyteris Parochialibus confiteri, prout statuit Concilium generale*. Cum enim dicendo, *Presbyteris*, excludat non Presbyteros, & per hoc quod dicit, *suis*, excludat non habentes jurisdictionem super eos: videtur, quod per hoc quod dicit, *Parochialibus*, excludit Episcopos; alias illud verbum, *Parochialibus*, ibi poneretur pro nihilo. Ubicumque autem Papa aliud dicit per modum declarationis juris, si Bullatum est, ad omnes se extendit, etiamsi non sit insertum inter alias Decretales: ergo cum Episcopus non sit super Statutum, confessi sibi vel alicui auctoritate ejus, tenentur eodem anno suo Curato inferiori semel confiteri. Non sic autem dicendum est de confitentibus Papæ, vel habentibus ejus auctoritatem absolute, quia Papa est super Concilium generale. “

Nihil hæsitans, memoratum *Papam* intellige *Martinum* II. dictum IV. Datum ab illo, quod dicitur privilegium *Fratribus Minoribus, & Prædicatoribus*, non aliud est quam Bulla ejus, quæ incipit, *Ad fructus uberes*. Integram referunt Martene & Durand Ascetæ Congregationis S. Mauri Tomo I. Thesauri Anecdotorum col. 1172. & Joannes Launojus in Opusculo, cui titulus *Explicata Ecclesiæ traditio circa Canonem, omnis utriusque sexus*, Capite tertio. Quæ *Papæ* & *Privilegii* verba citato loco referuntur, ipsissima sunt in Bulla: *Volumus autem, quod hi qui Fratribus confitebuntur eisdem, suis Parochialibus Presbyteris confiteri saltem semel in anno, prout generale Concilium statuit, nihilominus teneantur*: quæ apud antiquiores Pontifices frustra quæras. Data Bulla legitur *apud Urbem-veterem* IV. *idus Januarii*, *Pontificatus nostri anno primo*. Launojus adnotat: *Hic annus Martini primus incidit in annum Christi* 1281. stylo scilicet veteri, ut exponit Echardus: in cursu erat quippe annus 1282. stylo novo. In Cathedram Petri conscendit Martinus anno 1281. die 28. Februarii: unde 4. *idus Januarii*, seu die 10. ejusdem mensis anno 1282. adhuc *primus* annus *Pontificatus* labebatur. Jam ergo chronica nota fulget, quæ luce meridiana clarius patefacit, *Speculum Morale* fœtum esse ætate longe posteriorem tum Vincentio Bellovacensi, tum Thoma Aquinate: eamque controversiam in auras abire, quæ vocat in quæstionem, num ex Bellovacensi

Tho-

Thomas, an ille transcripserit ex isto: sed plagium denique certo innotescere, quo *Summam Theologicam* Aquinatis Recentior quispiam expilaverit.

Vis augetur argumenti mirum in modum; propterea quod laudatæ *Distinctionis* decimæ primus Articulus, ac tertius citatus, & quintus totidem verbis prostant apud Richardum de Mediavilla Ordinis Minorum in Libri quarti Sententiarum Distinctione XVII. Articulo III. Quæstione I. II. & III. Nempe Articulo I. citato quæritur in Speculo Morali, *utrum necesse sit cuilibet confiteri proprio Sacerdoti*: & responsio est, *quod proprius Sacerdos quadrupliciter potest accipi &c.* Articulo III. *utrum illi, qui confessi sunt alicui potestatem superioris habenti, teneantur eodem anno confiteri suo Parochiali Sacerdoti: Dicendum, quod Episcopus habet ordinariam jurisdictionem &c.* Articulo V. *utrum confessi Confessori non Sacerdoti, quem Parochialis Sacerdos posuit loco sui &c. Dicendum, quod tales tenentur illa eadem peccata, si illorum sunt memores, iterum confiteri Sacerdoti &c.* Quæ omnia sunt integræ partes illæ, quæ Articuli vel Quæstionis *corpora* dici consueverunt, apud Mediavillam exstantes Quæstione I. II. & III. Insignis ille Ordinis Minorum Scriptor *circa annum* 1300. *obiisse* dicitur a Pitfæo: *hoc vero tempore superstes* judicatur a Wadingo, anno scilicet M. CCC. II. ubi num. 10. de Viro clarissimo mentionem ingerit. Neque prædictas tantum quæstiones Mediavillæ surripuit Consarcinator Speculi Moralis: quamplures etiam alias deprædatas indicat omnes doctissimus diligentissimusque Echardus. Finem liti impositum, nemo jam non videt.

CAPUT IV.

Alia quædam indicia & argumenta, quæ plagiarium exhibent, genuinum Sancti Thomæ opus expilantem. Quo vitam tempore egerit ille, cujusve fuerit professionis? Quo sensu plagiarius dici debeat?

I. Dubium jam omne eliminatum est, certoque constat, Auctorem Speculi Moralis, cum Aquinate longe recentior sit, *Summam* ejus *Theologicam* in iis expilasse locis, ubi ipsissimis concepti, scriptique verbis occurrunt Articuli Opere in utroque. Pars ista farraginis, quo diligentius accuratiusque expenditur, eo plura ob oculos ponit evidentissima plagii signa. Hoc argumenti genus diligentissimo criterio versat Jacobus Echardus: illudque antea proposuerat, ac illustraverat Vincentius Ferre Tomo I. *De Virtutibus Theologicis, & vitiis oppositis*, in Quæstione Prolegomena de vero auctore Secundæ partis Summæ Theologicæ. Selectiora, quæ habent illi, profero.

Animadverte, ex quæstionibus 114. quibus *Prima Secundæ* constat, septem supra septuaginta reperiri in *Speculo Morali*, deesse triginta septem: pariterque ex quæstionibus 189. quas complectitur *Secunda Secundæ*, centum legi & quadraginta quinque in eodem *Morali Speculo*, & abesse quatuor & triginta: eorumque quæstionum Articulos plusquam quadraginta integros omitti. Ita vero inserti Articuli sunt, qui insunt; ut pars illa, quæ *Corpus* dicitur, frequentius transcribatur, adjiciatur aliquando Argumentum prolusorium *sed contra*; modo etiam Responsio *ad primum* occurrat, modo *ad secundum*, modo *ad tertium*, modo etiam *ad duo*, modo denique *ad omnia*; sed & ipsa intersecantur aliquando opposita Argumenta cum Responsionibus. Hæc signa sunt pla-

plagiarii cujusdam, qui Thomæ Articulos, aut integros, aut ex parte, prout ejus postulabat consilium, surripiebat.

In ea, quam innuimus, Articulorum multitudine, sex dumtaxat exceptis, mutili sunt omnes. Corpus Articuli transcribitur, cæteris partibus aut omnino prætermissis, aut earum aliquibus tantum appositis. Ita vero apponuntur v. g. responsiones argumentorum, ut argumenta nulla appareant; & ipsa, quæ in Responsionibus doctrina traditur, speciem nullam solutionis ad argumenta præbeat: insulseque conjuncta sit corpori Articuli per voces illas, *nota*, *item*, *sciendum autem*, similesque. Fac vero, ipsa reddi argumenta, quæ suppressa fuerunt, habenturque in Summa Theologica; his etiam addi argumentum prolusorium *Sed contra*; tum conjungi doctrinam, quæ in Speculo Morali legitur, eamque poni loco corporis Articuli. Quid inde? Quæ nempe in eodem Speculo additamenta leguntur, vocibus illis, *item*, *nota*, *sciendum*, exclusis, totidem apparent Responsiones ad superiora argumenta. An evidentius haberi signum potest, integros quosdam Articulos exstasse, qui detruncati fuerint? Illos nempe, quos proprio marte scripsit Aquinas, mutilavit postea plagiarius Consarcinator.

Festivum, lepidumque quidpiam non prætereo, quod addidit in tertio Articulo quæstionis sexagesimæ primæ ex Prima Secundæ. Quærit Doctor Angelicus, *utrum aliæ virtutes magis debeant dici principales, quam istæ*, (quatuor Cardinales?) Tria opponit argumenta: sequitur Argumentum, *Sed contra*: corpus (ut vocant) Articuli succedit, quod his verbis clausum legitur in eadem Summa Theologica: *Et sic etiam cessant objectiones, quia aliæ virtutes possunt habere aliquas alias principalitates; sed istæ dicuntur principales ratione materiæ, ut supra* (in ipso Corpore) *dictum est*. Idem occurrit Articulus in Speculo Morali Libro 1. Parte 3. Distinctione 6. Hoc est, argumentis prætermissis, Corpus integrum legitur, ac insuper totidem verbis clausula superior. At nullæ cum objectiones appareant, cur admonetur lector, *cessare objectiones*? Nimirum plagiarius plagii sui signa reliquit. Animadverte, apud Thomam legi: *& sic etiam cessant objectiones*, quæ nempe in prima parte Articuli positæ sunt. Vocem unam addit plagiarius, *& sic etiam* (inquiens) *cessant aliæ objectiones*, quæ scilicet venire in mentem possunt.

Sex illos Articulos, quos integros adnotavimus prostare in Speculo Morali, recensere præstat, ex *Secunda Secundæ* depromptos. *Primus* est ex quæstione 80. *de justitiæ annexis virtutibus*: qui habetur in Speculo Libro 1. Parte 3. Dist. 60. Item ex quæst. 138. *de Mollitie* articulus primus: quem Speculum præstat eodem in Libro, eademque Parte, Dist. 9. Art. 1. Tum etiam ex qu. 95. articulus 8. *de divinatione quæ fit per sortes*, in Speculo prostat Libro 3. Parte 3. Dist. 27. art. 7. Denique ex qu. 96. articulus 1. III. & IV. *de Superstitionibus observantiarum*: qui referuntur in Speculo in eodem Libro 3. & Parte 3. Dist. 18. art. 2. 3. 4. Plagii signum præferunt sex isti Articuli, qui solidi & integri inter plusquam mille alios truncatos, mutilosque relicti sunt, Apertissime namque loquuntur, & alios omnes integros exstitisse, eosdemque mutilos factos pro instituto consarcinatoris: adeoque ex Summa D. Thomæ, ubi habentur integri, absque dubio surreptos.

In hisce Articulis detruncatis, qui Speculo Morali insunt, frequentius occurrunt superioris alicujus loci indices, *ut supra dictum est*, *ut supra habitum est*, *ut ex supradictis apparet*, *ut ex prædictis patet*. Similes indices passim in eisdem habentur Articulis, quos *Theologica Summa* complectitur, loca denotantes vel in superioribus *Secundæ Secundæ* quæstionibus, vel in *Prima Secundæ*, vel in *prima Parte*, ubi de argumento, quod indicatur, data differitur opera. Non

ita in

ita in Speculo, in quo Articuli, ad quos Lectorem remittunt indices illi, non *supra*, sed postea, vel etiam nullibi reperiuntur. An ita sibi solet illudere verus Auctor, tamque frequenter sui immemor esse? Se prodit ipsum plagiarius, qui *Theologicam Summam* in Speculo præceps transcribebat.

Dignissima denique Jacobi Echardi animadversio est: tot S. Thomæ quæstiones, quæ prostant in Morali Speculo, non esse puras, sed quamplurimis alienis admixtas: sunt enim primo Quæstiones alternatim aliquando positæ: hoc est ex Aquinate una, altera ex alio: vel ex uno plures, pluresque ex altero: præitque in aliquibus Thomas, subsequitur in aliis. In ipsis Articulis eadem conspicitur alienorum commixtio: cum ita variegati compareant nonnulli, ut sex lineæ sint unius, sex lineæ pluresque sint alterius. *Hoc solum videas*, (inquit Echardus:) *permitto postea judicium, quem plagiarium existimes. An ita censeas, Thomam aurum suum hac & illac sparsum minutatim intra hos arenæ cumulos collegisse, quæque deerant solum supplevisse? Hæc duo plane sunt certissima: hinc eum, quisquis ille sit, qui Articulos Summæ, & Speculo communes excogitavit primus, & scripto commendavit, hominem fuisse ingenii excelsioris, & judicii acerrimi: contra, qui Articulos illos tam sapienter excogitatos alienis tot, ac tantis commiscuit, revera nihili censendum*. Illum quis omni summota hæsitatione non dixerit continuo S. Thomam? Ac istum *Speculi Moralis*, quisquis ille fuerit, non dixerit Auctorem? Illumque verum Quæstionum illarum, eorumque Articulorum parentem, ac istum plagiarium & alieni fœtus deprædatorem?

II. Quæstiunculæ supersunt, quæ paucis dirimantur, ut colophon demum Opusculo nostro imponatur. Inquiritur primo, quo verisimilius tempore floruerit consarcinator Speculi Moralis, illudque publici juris fecerit? Jam egimus Capite II. num. 11. de quadam *in Speculum Historiale* Tabella, quam post annum 1320. confecit Joannes Hautfuney. Memorantur in ea *tres* dumtaxat Vincentii Bellovacensis *Summæ*: quæ item recensetur sub titulo *triplicis* Speculi, *Naturalis*, & *Moralis* seu Doctrinalis, & *Historialis*. Ergo jam constat, ætate illa ignotam fuisse *quadrifariam* Operis Vincentiani partitionem: ignotum etiam *Speculi Moralis* a Doctrinali discrimen, atque nondum interpolatum depravatumque Auctoris prologum. Antiquior adduci Scriptor nullus potest, qui partitionis *quadripartitæ* meminerit: neque Codices MSS. *Speculi Moralis* comparuere, qui ante illum annum exarati fuerint. Unus allegari Stephanus de Salanhaco potest, in cujus Tractatu *de Quatuor, in quibus Deus Prædicatorum Ordinem insignivit*, Vincentii opus memoratur, *quatuor Speculis distinctum*. Mortem obiit Vir illustris anno 1290. At negotium inde facessat nullum, cum prædictus Tractatus modo purus non exstet, qualem Salanhacus elucubravit. Additamentis ubique insertis, adjectisque capitibus integris, & longioribus interpolatum fuisse a Bernardo de Guidonis, qui vita mortali migravit anno 1331. evincit Echardus.

Conditionem, professionemque Plagiarii, quem Thoma & Bellovacensi recentiorem vidimus, altera perquirit quæstio. Laudato Echardo duo sunt hac in re pene certissima. 1. Hominem fuisse votis religiosis adstrictum. 2. ad Ordinem Prædicatorum non pertinere. Peculiarem Ordinem definire non audet: tot vero conjecturas accumulat, quas Petro de Alva animadvertere si licuisset, nihil hæsitans *Morale Speculum* sui Ordinis alumno vindicasset.

III. Notari ergo-ne *plagiarii* nomine jure queat, quisquis ille fuerit? Nomen nos frequentius adhibuimus: quo vero sensu, & intellectu, declarandum. Quæstiunculam movit Theophilus Raynaudus Erotemate x. de malis ac bonis libris Partitione 1. §. vi. eamque scite ac prudentissime dirimit E-

chardus. *Plagii* crimen admittebant olim, qui Civem Romanum ingenuum, libertinum, servumque alienum celabant, vendiderant, vinxerant, comparaverant: contra quos lex Fabia rogata est. Ad librorum furtum, alienique Operis acceptionem vox ea extenditur. Surreptas Quæstiones Thomæ, surreptosque Articulos ejus, & hæc omnia celata sub nomine Vincentii Bellovacensis, res est apertissima. Doloso & invido id factum consilio, sibi nemo judicium arroget: ut scilicet Aquinas gloria sibi debita fraudaretur, vel etiam ipse traduceretur tamquam plagiarius, qui suos fecerit Scriptoris antiquioris labores.

Non longe fortasse a vero abeat ille, qui existimet, ea mente farraginem illam *Speculi Moralis* aliorum Tractatibus, Quæstionibus, Articulis compactam fuisse, ut in librorum penuria subsidium præsto foret Concionatoribus præsertim, ac iis qui proximorum confessionibus excipiendis addicti sunt. An vero absolvi omni plagio debeat farraginis consarcinator? Pro crimine amoliendo ea verba faciunt, quæ in Prologo interpolato, vulgatoque habentur Capite XIX. *In tertia vero* (Parte, seu Speculo Morali) *virtutes ac vitia describendo, non potui, ut supra dixi, omnium Librorum Moralium, etiam quos in promptu habebam, omnes flores in unum colligere; sed de multis pauca pro modulo meo eligere*. Candor animi videtur illucescere, quo fatetur consarcinator, *aliorum flores* in eodem Morali Speculo *collectos in unum* proponi. Minui notam plagii constat. Verum adhuc vituperatione dignum est: tum deprædatos Scriptores, proprio appellatos nomine, non legi: tum suppositum opus Vincentio Bellovacensi fuisse, qui Thoma Aquinate aliquot annos antiquior est. Hinc enim debita gloria illi frustrantur, Auctores, qui nondum innotescunt, transcriptique sunt in Speculo: ac ansa præterea data ut in dubium vocaretur, utrum S. Thomas proprio marte *Primam Secundæ*, & *Secundam Secundæ* elucubraverit; an potius utramque expilaverit, majorem partem, ex Bellovacensi?

At ipsum denique plagium, imminutum etiam, purgatumque quodammodo, longe absit ab Aquinate: quod immo eo magis grave in ipso appareret, si Quæstiones Articulosque ex Vincentio Bellovacensi deflorasset, quem neque proprio umquam nomine appellavit, neque ulla indicavit generali nota: quod a Consarcinatore factum adnotavimus. Facinus istud admitti qua ratione ab Aquinate potuerit, qui cum acerrimo præditus esset ingenio ad Opera proprio marte cudenda aptissimo, & sanctitatis eximiæ prærogativa excelleret, ab alienis fœtibus ullo sibi modo vindicandis alienissimus esse debuit?

INDEX

INDEX

QUAESTIONUM, ET ARTICULORUM

Quæ in hoc volumine continentur.

SECUNDAE SECUNDAE PARTIS

SUMMAE THEOLOGICAE

QUAESTIO PRIMA.

De virtutibus, & vitiis in speciali: & primo de virtutibus theologicis: & primo de fide quantum ad eius obiectum.

QUAESTIO II.

De fide quantum ad actum eius interiorem, qui est credere.

QUAESTIO III.

De fide quantum ad actum eius exteriorem, qui est confiteri.

QUAESTIO IV.

De fide quantum ad ipsum habitum fidei, & quantum ad ipsam fidem.

QUAESTIO V.

De habitu fidei quantum ad habentes ipsam.

QUAESTIO VI.

De habitu fidei quantum ad eius causam.

QUAESTIO VII.

De fide ipsa quantum ad suos effectus.

QUAESTIO VIII.

De correspondentibus virtuti fidei, & primo de dono intellectus.

QUAESTIO IX.

De correspondentibus virtuti fidei quantum ad donum scientiæ.

QUAESTIO X.

De fide quantum ad vitia opposita, & primo de infidelitate in communi.

QUAESTIO XI.

De vitiis oppositis fidei quantum ad hæresim.

QUAESTIO XII.

De vitiis oppositis fidei quantum ad apostasiam.

QUAESTIO XIII.

De vitiis oppositis confessioni fidei, & primo de blasphemia in generali.

QUAESTIO XIV.

De blasphemia in speciali, quæ est peccatum in Spiritum sanctum.

QUAESTIO XV.

De vitiis oppositis dono intellectus, scilicet de cæcitate mentis, & hebetudine sensus.

QUAESTIO XVI.

De præceptis pertinentibus ad prædicta, scilicet ad fidem, & dona scientiæ, & intellectus.

QUAESTIO XVII.

De spe quantum ad ipsam spem.

QUAESTIO XVIII.

De spe quantum ad subiectum eius.

QUAESTIO XIX.

De dono timoris, quod respondet spei.

QUAESTIO XX.

De spe quantum ad vitia opposita, & primo de desperatione.

QUAESTIO XXI.

De præsumptione.

QUAE-

QUAESTIO XXII.

De præceptis pertinentibus ad ſpem, & ad donum timoris.

QUAESTIO XXIII.

De ipſa caritate ſecundum ſe.

QUAESTIO XXIV.

De caritate in comparatione ad ſubiectum.

QUAESTIO XXV.

De caritate quantum ad eius obiectum, quæ ſcilicet ſint ex caritate diligenda.

QUAESTIO XXVI.

De caritate quantum ad ordinem diligendorum.

QUAE-

QUAESTIO XXVII.

De caritate quantum ad eius actum principalem, qui est dilectio.

QUAESTIO XXVIII.

De interioribus effectibus caritatis, & primo de gaudio, quod est interior effectus consequens principalem actum caritatis, qui est dilectio.

QUAESTIO XXIX.

De effectibus caritatis quantum ad pacem, quæ est interior effectus consequens dilectionem.

QUAESTIO XXX.

De effectibus caritatis quantum ad misericordiam, quæ est interior caritatis effectus.

QUAESTIO XXXI.

De effectibus exterioribus caritatis, & primo de beneficentia.

QUAESTIO XXXII.

De exterioribus effectibus caritatis quantum ad eleemosynam.

QUAESTIO XXXIII.

De exterioribus effectibus caritatis quantum ad correctionem fraternam.

QUAE-

QUAE-

QUAESTIO XLIV.

De præceptis caritatis.

QUAESTIO XLV.

De dono sapientiæ, quod respondet caritati.

QUAESTIO XLVI.

De stultitia, quæ opponitur sapientiæ.

QUAESTIO XLVII.

De prudentia secundum se.

QUAESTIO XLVIII.

De prudentia quantum ad partes suas in generali.

QUAESTIO XLIX.

De singulis prudentiæ partibus quasi integralibus.

QUAESTIO L.

De speciebus prudentiæ, quæ sunt ad multitudinem.

QUAESTIO LI.

De prudentia quantum ad virtutes ei adiunctas, quæ sunt partes quasi potentiales.

QUAESTIO LII.

De dono consilii, quod respondet prudentiæ.

QUAESTIO LIII.

De vitiis oppositis prudentiæ, & primo de imprudentia.

QUAESTIO LIV.

De negligentia.

QUAESTIO LV.

De vitiis oppositis prudentiæ, quæ habent similitudinem cum prudentia.

QUAESTIO LVI.

De præceptis pertinentibus ad prudentiam.

QUAESTIO LVII.

De iustitia, & primo de iure.

QUAESTIO LVIII.

De iustitia.

8 utrum

QUAESTIO LIX.

De iustitia.

QUAESTIO LX.

De iudicio.

QUAESTIO LXI.

De partibus iustitiae, & primo de partibus subiectivis, quae sunt species iustitiae, scilicet commutativa, & distributiva.

QUAESTIO LXII.

De restitutione, quae est actus commutativae iustitiae.

QUAESTIO LXIII.

De vitiis oppositis praedictis iustitiae partibus, & primo de acceptione personarum, quae opponitur iustitiae distributivae.

QUAESTIO LXIV.

De vitiis oppositis commutativae iustitiae, & primo de homicidio, per quod infertur nocumentum proximo in persona.

3 *utrum*

3 *utrum*

QUAESTIO LXXXIII.

De oratione.

QUAESTIO LXXXIV.

De actibus exterioribus latriae, & primo de adoratione, per quam aliquis corpus suum ad Deum venerandum exhibet.

QUAESTIO LXXXV.

De actibus latriae, quibus aliquid de rebus exterioribus Deo offertur, & primo de sacrificiis.

QUAESTIO LXXXVI.

De oblationibus, & primitiis.

QUAESTIO LXXXVII.

De decimis.

QUAESTIO LXXXVIII.

De voto, per quod ex cultu latriae aliquid Deo promittitur.

QUAESTIO LXXXIX.

De iuramento, per quod assumitur nomen divinum ad verba confirmanda.

3 utrum

QUAESTIO XC.

De adiuratione, per quam assumitur nomen divinum.

QUAESTIO XCI.

De laude Dei.

QUAESTIO XCII.

De superstitione, quae opponitur religioni.

QUAESTIO XCIII.

De speciebus superstitionis, & primo quantum ad indebitum cultum veri Dei.

QUAESTIO XCIV.

De idololatria.

QUAESTIO XCV.

De divinationibus.

QUAESTIO XCVI.

De superstitionibus observantiarum.

QUAESTIO XCVII.

De tentatione qua Deus tentatur.

QUAESTIO XCVIII.

De periurio.

3 utrum

QUAESTIO XCIX.

De sacrilegio.

QUAESTIO C.

De simonia.

F I N I S.

Errorem	*corrige sic.*
pag. 64. col. 1. lin. ult. uisi per Iudæorum	si pueri Iudæorum.

DIVI

DIVI THOMAE AQUINATIS DOCTORIS ANGELICI SUMMAE THEOLOGICAE SECUNDA SECUNDAE.

PROLOGUS.

POST communem considerationem de virtutibus, & vitiis, & aliis ad materiam moralem pertinentibus, necesse est considerare singula in speciali. Sermones enim morales universales minus sunt utiles, eo quod actiones in particularibus sunt. Potest autem aliquid in speciali considerari circa moralia dupliciter: uno modo ex parte materiae ipsius moralis, puta cum consideratur de hac virtute, vel hoc vitio; alio modo quantum ad speciales status hominum, puta cum consideratur de subditis, & praelatis, de activis, & contemplativis, vel quibuscumque aliis differentiis hominum. Primo ergo considerabimus specialiter de his quae pertinent ad omnes hominum status. Secundo vero specialiter de his quae pertinent ad determinatos status. Est autem considerandum circa primum, quod si seorsim determinaremus de virtutibus, donis, vitiis, & praeceptis, oporteret idem multoties dicere. Qui enim sufficienter vult tractare de hoc praecepto, *Non moechaberis*, necesse habet inquirere de adulterio, quod est quoddam peccatum, cuius etiam cognitio dependet ex cognitione oppositae virtutis. Erit ergo compendiosior, & expeditior considerationis via, si simul sub eodem tractatu consideratio procedat de virtute, & dono sibi correspondente, & vitiis oppositis, & praeceptis affirmativis, vel negativis. Erit autem hic considerationis modus conveniens ipsis vitiis secundum propriam speciem. Ostensum est enim supra (1. 2. quaest. XVIII. LXXII. & LXXIII.) quod vitia, & peccata diversificantur specie secundum materiam, vel obiectum, non autem secundum alias differentias peccatorum, puta cordis, & operis; vel secundum infirmitatem, ignorantiam, & malitiam, & alias huiusmodi differentias. Est autem eadem materia circa quam & virtus recte operatur, & vitia opposita a rectitudine recedunt. Sic ergo, tota materia morali ad considerationem virtutum reducta, omnes virtutes sunt ulterius reducendae ad septem: quarum tres sunt theologicae, de quibus primo est agendum; aliae vero quatuor sunt cardinales, de quibus posterius agetur. Virtutum autem intellectualium una quidem est prudentia, quae inter cardinales virtutes continetur, & numeratur. Ars vero non pertinet ad scientiam moralem, quae circa agibilia versatur, cum ars sit *recta ratio factibilium*, ut supra dictum est (1. 2. quaest. LVII. art. 3. & 4.) Aliae vero tres intellectuales virtutes, scilicet sapientia, intellectus, & scientia, communicant etiam in nomine cum donis quibusdam Spiritus sancti. Unde simul etiam de eis considerabitur in consideratione donorum virtutibus correspondentium. Aliae vero virtutes morales omnes aliqualiter reducuntur ad virtutes cardinales, ut ex supra dictis patet (1. 2. quaest. LXI. art. 3.) Unde in consideratione alicuius virtutis cardinalis considerabuntur etiam omnes virtutes ad eam qualitercumque pertinentes, & vitia opposita. Et sic nihil moralium erit praetermissum.

QUAESTIO I.

De fide,

in decem articulos divisa.

Circa virtutes igitur theologicas primo erit considerandum de fide; secundo de spe; tertio de caritate.

Circa fidem vero quadruplex consideratio occurrit: prima quidem de ipsa fide; secunda de donis intellectus, & scientiæ sibi correspondentibus; tertia de vitiis oppositis; quarta de præceptis ad hanc virtutem pertinentibus.

Circa fidem vero primo erit considerandum de eius obiecto; secundo de eius actu; tertio de ipso habitu fidei.

Circa primum quæruntur quatuor.

Primo, utrum obiectum fidei sit veritas prima.

Secundo, utrum obiectum fidei sit aliquid complexum, vel incomplexum, idest res, an enuntiabile.

Tertio, utrum fidei possit subesse falsum.

Quarto, utrum obiectum fidei possit esse aliquid visum.

Quinto, utrum possit esse aliquid scitum.

Sexto, utrum credibilia debeant distingui per certos articulos.

Septimo, utrum iidem articuli subsint fidei secundum omne tempus.

Octavo de numero articulorum.

Nono de modo tradendi articulos in symbolo.

Decimo, cuius sit fidei symbolum constituere.

ARTICULUS I. 1

Utrum obiectum fidei sit veritas prima.

III. dist. XXIV. *quæst.* I. *ar.* 2. *& ver. quæst.* XIV. *art.* 8. *& quæst.* XVIII. *art.* 2. *cor.*

Ad primum sic proceditur. Videtur quod obiectum fidei non sit veritas prima. Illud enim videtur esse obiectum fidei quod nobis proponitur ad credendum. Sed non solum proponuntur nobis ad credendum ea quæ pertinent ad Divinitatem, quæ est veritas prima, sed etiam ea quæ pertinent ad humanitatem Christi, & Ecclesiæ sacramenta, & creaturarum conditionem. Ergo non solum veritas prima est fidei obiectum.

2. Præterea. Fides, & infidelitas sunt circa idem, cum sint opposita. Sed circa omnia quæ in sacra Scriptura continentur, potest esse infidelitas: quicquid enim horum homo negaverit, infidelis reputatur. Ergo etiam fides est circa omnia quæ in sacra Scriptura continentur. Sed ibi multa de hominibus continentur, & de aliis rebus creatis. Ergo obiectum fidei non solum est veritas prima, sed etiam veritas creata.

3. Præterea. Fides caritati condividitur, ut supra dictum est (1. 2. quæst. lxii. art. 3.) Sed caritate non solum diligimus Deum, qui est summa bonitas, sed etiam diligimus proximum. Ergo fidei obiectum non est solum veritas prima.

Sed contra est quod Dionysius dicit vii. cap. de div. Nomin. (ante fin. lect. 5.) quod *fides est circa simplicem, & semper existentem veritatem*. Hæc autem est veritas prima. Ergo obiectum fidei est veritas prima.

Respondeo dicendum, quod cuiuslibet cognoscitivi habitus obiectum duo habet, scilicet id quod materialiter cognoscitur, quod est sicut materiale obiectum; & id per quod cognoscitur, quod est formalis ratio obiecti: sicut in scientia Geometriæ materialiter scita sunt conclusiones; formalis vero ratio sciendi sunt media demonstrationis, per quæ conclusiones cognoscuntur.

Sic igitur in fide si consideremus formalem rationem obiecti, nihil est aliud quam veritas prima. Non enim fides de qua loquimur, assentit alicui, nisi quia est a Deo revelatum. Unde ipsi veritati divinæ fides innititur tamquam medio. Si vero consideremus materialiter ea quibus fides assentit, non solum est ipse Deus, sed etiam multa alia; quæ tamen sub assensu fidei non cadunt, nisi secundum quod habent aliquem ordinem ad Deum, prout scilicet per aliquos Divinitatis effectus homo adiuvatur ad tendendum in divinam fruitionem.

Et ideo etiam ex hac parte obiectum fidei est quodammodo veritas prima, inquantum nihil cadit sub fide nisi in ordine ad Deum; sicut etiam obiectum medicinæ est sanitas, quia nihil medicina considerat nisi in ordine ad sanitatem.

Ad primum ergo dicendum, quod ea quæ pertinent ad humanitatem Christi, & ad sacramenta Ecclesiæ, vel ad quascumque creaturas, cadunt sub fide, inquantum per hæc ordinamur ad Deum, & eis etiam assentimus propter divinam veritatem.

Et

Et similiter dicendum est ad secundum de omnibus illis quæ in sacra Scriptura traduntur.

Ad tertium dicendum, quod etiam caritas diligit proximum propter Deum; & sic obiectum eius proprie est ipse Deus, ut infra dicetur (quæst. xxv. art. 1.)

ARTICULUS II. 2

Utrum obiectum fidei sit aliquid complexum per modum enuntiabilis.

I. *dist.* xli. *in exp. lit. & III. dist.* xxiv. *ar.* 1. *quæst.* 2. *& I. contra cap.* vii. *& ver. quæst.* xiv. *art.* 8. *cor. & ad* 5. *&* 12. *& art.* 12. *cor.*

AD secundum sic proceditur. Videtur quod obiectum fidei non sit aliquid complexum per modum enuntiabilis. Obiectum enim fidei est veritas prima, sicut dictum est (art. præc.) Sed prima veritas est quid incomplexum. Ergo obiectum fidei non est aliquid complexum.

2. Præterea. Expositio fidei in symbolo continetur. Sed in symbolo non ponuntur enuntiabilia, sed res: non enim dicitur ibi, quod Deus sit omnipotens, sed *Credo in Deum omnipotentem*. Ergo obiectum fidei non est enuntiabile, sed res.

3. Præterea. Fidei succedit visio, secundum illud I. ad Corinth. xiii. 12. *Videmus nunc per speculum in ænigmate, tunc autem facie ad faciem: nunc cognosco ex parte, tunc autem cognoscam, sicut & cognitus sum.* Sed visio patriæ est de incomplexo, cum sit ipsius divinæ essentiæ. Ergo etiam fides viæ.

Sed contra. Fides est media inter scientiam, & opinionem. Medium autem, & extrema sunt eiusdem generis. Cum ergo scientia, & opinio sint circa enuntiabilia, videtur quod similiter fides sit circa enuntiabilia; & ita obiectum fidei, cum sit circa enuntiabilia, est aliquid complexum.

Respondeo dicendum, quod cognita sunt in cognoscente secundum modum cognoscentis. Est autem modus proprius humani intellectus ut componendo, & dividendo veritatem cognoscat, sicut in I. dictum est (quæst. lxxxv. art. 5.) Et ideo quæ sunt secundum se simplicia, intellectus humanus cognoscit secundum quamdam complexionem; sicut e converso intellectus divinus incomplexe cognoscit ea quæ sunt secundum se complexa.

Sic ergo obiectum fidei dupliciter considerari potest. Uno modo ex parte ipsius rei creditæ; & sic obiectum fidei est aliquid incomplexum, scilicet res ipsa de qua fides habetur. Alio modo ex parte credentis; & secundum hoc obiectum fidei est aliquid complexum per modum enuntiabilis.

Et ideo utrumque vere opinatum fuit apud antiquos, & secundum aliquid utrumque est verum.

Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa procedit de obiecto fidei ex parte ipsius rei creditæ.

Ad secundum dicendum, quod in symbolo tanguntur ea de quibus est fides, inquantum ad ea terminatur actus credentis, ut ex ipso modo loquendi apparet. Actus autem credentis non terminatur ad enuntiabile, sed ad rem. Non enim formamus enuntiabilia, nisi ut per ea de rebus cognitionem habeamus, sicut in scientia, ita & in fide.

Ad tertium dicendum, quod visio patriæ erit veritatis primæ, secundum quod in se est, secundum illud I. Ioan. iii. 2. *Scimus quoniam cum apparuerit, similes ei erimus, quoniam videbimus eum sicuti est*: & ideo visio illa erit non per modum enuntiabilis, sed per modum simplicis intelligentiæ. Sed per fidem non apprehendimus veritatem primam sicut in se est: unde non est similis ratio.

ARTICULUS III. 3

Utrum fidei possit subesse falsum.

III. *P. quæst.* xlvi. *art.* 2. *ad* 4. *& III. dist.* xxiv. *quæst.* iii. *& potent. quæst.* iv. *art.* 1. *in princ. cor.*

AD tertium sic proceditur. Videtur quod fidei possit subesse falsum. Fides enim condividitur spei, & caritati. Sed spei potest aliquid subesse falsum, multi enim sperant se habituros vitam æternam, quam non habebunt; similiter etiam & caritati, multi enim diliguntur tamquam boni, qui tamen boni non sunt. Ergo & fidei potest aliquid subesse falsum.

2. Præterea. Abraham credidit Christum nasciturum, secundum illud Ioan. viii. 56. *Abraham pater vester exultavit ut videret diem meum: vidit, & gavisus est.* Sed post tempus Abrahæ Deus poterat non incarnari: sola enim sua voluntate carnem accepit; & ita esset falsum quod

Abraham de Christo credidit. Ergo fidei potest subesse falsum.

3. Præterea. Fides antiquorum fuit quod Christus esset nasciturus; & hæc fides duravit in multis usque ad prædicationem Evangelii. Sed, Christo iam nato, etiam antequam prædicare inciperet, falsum erat Christum nasciturum. Ergo fidei potest subesse falsum.

4. Præterea. Unum de pertinentibus ad fidem est ut aliquis credat sub sacramento altaris verum corpus Christi contineri. Potest autem contingere, quando non recte consecratur, quod non est ibi verum corpus Christi, sed solum panis. Ergo fidei potest subesse falsum.

Sed contra. Nulla virtus perficiens intellectum se habet ad falsum, secundum quod est malum intellectus, ut patet per Philosophum in VI. Ethic. (cap. II.) Sed fides est quædam virtus perficiens intellectum, ut infra patebit (quæst. IV. art. 2. & 5.) Ergo ei non potest subesse falsum.

Respondeo dicendum, quod nihil subest alicui potentiæ, vel habitui, aut etiam actui, nisi mediante ratione formali obiecti; sicut color videri non potest nisi per lucem, & conclusio sciri non potest nisi per medium demonstrationis. Dictum est autem (art. I. huius quæst.) quod ratio formalis obiecti fidei est veritas prima: unde nihil potest cadere sub fide, nisi inquantum stat sub veritate prima, sub qua nullum falsum stare potest, sicut nec non ens sub ente, nec malum sub bonitate. Unde relinquitur quod fidei non potest subesse aliquod falsum.

Ad primum ergo dicendum, quod quia verum est bonum intellectus, non autem est bonum appetitivæ virtutis; ideo omnes virtutes quæ perficiunt intellectum, excludunt totaliter falsum: quia de ratione virtutis est quod se habeat solum ad bonum. Virtutes autem perficientes partem appetitivam non excludunt totaliter falsum: potest enim aliquis secundum iustitiam, aut temperantiam agere, habens aliquam falsam opinionem de eo circa quod agit. Et ita cum fides perficiat intellectum, spes autem, & caritas appetitivam partem, non est similis ratio de eis.

Et tamen neque etiam spei subest falsum: non enim aliquis sperat se habiturum vitam æternam secundum propriam potestatem (hoc enim esset præsumptionis;) sed secundum auxilium gratiæ; in qua si perseveraverit, omnino, & infallibiliter vitam æternam consequetur.

Similiter etiam ad caritatem pertinet diligere Deum, in quocumque fuerit: unde non refert ad caritatem, utrum in isto sit Deus, qui propter Deum diligitur.

Ad secundum dicendum, quod Deum non incarnari secundum se consideratum fuit possibile etiam post tempus Abrahæ; sed secundum quod cadit sub præscientia divina, habet quamdam necessitatem infallibilitatis, ut in I. dictum est (quæst. XIV. art. 13. & 15.) & hoc modo cadit sub fide. Unde prout cadit sub fide, non potest esse falsum.

Ad tertium dicendum, quod hoc ad fidem credentis pertinebat post Christi nativitatem quod crederet eum quandoque nasci. Sed illa determinatio temporis, in qua decipiebatur, non erat ex fide, sed ex coniectura humana. Possibile est enim ex coniectura humana hominem fidelem falsum aliquid æstimare; sed quod ex fide falsum æstimet, hoc est impossibile.

Ad quartum dicendum, quod fides credentis non refertur ad has species panis, vel illas, sed ad hoc quod verum corpus Christi sit sub speciebus panis sensibilis, quando recte fuerit consecratum. Unde si non sit recte consecratum, fidei non suberit propter hoc falsum.

ARTICULUS IV.

Utrum obiectum fidei possit esse aliquid visum.

I. 2. *quæst.* LXVII. *art.* 3. *cor. ad* I. & III. P. *quæst.* VII. *art.* 3. *cor.* & *ad* 3. & III. *dist.* XXIV. *art.* 2. *quæst.* I.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod obiectum fidei sit aliquid visum. Dicit enim Dominus Thomæ Ioan. XX. 29. *Quia vidisti me, Thoma, credidisti*. Ergo de eodem est visio, & fides.

2. Præterea. Apostolus I. ad Cor. XIII. 12. dicit: *Videmus nunc per speculum in ænigmate:* & loquitur de cognitione fidei. Ergo id quod creditur, videtur.

3. Præterea. Fides est quoddam spirituale lumen. Sed sub quolibet lumine aliquid videtur. Ergo fides est de rebus visis.

4. Præterea. *Quilibet sensus visus nominatur*, ut Augustinus dicit in Lib. de verbis Domini (serm. XXXIII. cap. V. cir. med.) Sed fides est de auditis, se-

secundum illud ad Rom. x. 17. *Fides ex auditu*. Ergo fides est de rebus visis.

Sed contra est quod Apostolus dicit ad Hebr. xi. 1. quod *fides est argumentum non apparentium*.

Respondeo dicendum, quod fides importat assensum intellectus ad id quod creditur. Assentit autem intellectus alicui dupliciter. Uno modo quia ad hoc movetur ab ipso obiecto, quod est vel per seipsum cognitum, sicut patet in principiis primis, quorum est intellectus; vel per aliud cognitum, sicut patet de conclusionibus, quarum est scientia. Alio modo intellectus assentit alicui, non quia sufficienter moveatur ab obiecto proprio, sed per quamdam electionem voluntarie declinans in unam partem magis quam in aliam: & si quidem hoc fit cum dubitatione, & formidine alterius partis, erit opinio; si autem fit cum certitudine absque tali formidine, erit fides.

Illa autem videri dicuntur quae per seipsa movent intellectum nostrum, vel sensum ad sui cognitionem. Unde manifestum est quod nec fides, nec opinio potest esse de ipsis visis aut secundum sensum, aut secundum intellectum.

Ad primum ergo dicendum, quod Thomas aliud vidit, & aliud credidit, hominem vidit, & Deum credens confessus est, cum dixit: *Dominus meus, & Deus meus*.

Ad secundum dicendum, quod ea quae subsunt fidei, dupliciter considerari possunt. Uno modo in speciali: & sic non possunt esse simul visa, & credita, sicut dictum est (in cor. art.) Alio modo in generali, scilicet sub communi ratione credibilis: & sic sunt visa ab eo qui credit. Non enim crederet, nisi videret ea esse credenda vel propter evidentiam signorum, vel propter aliquid huiusmodi.

Ad tertium dicendum, quod lumen fidei facit videre (*a*) quae creduntur. Sicut enim per alios habitus virtutum homo videt illud quod est sibi conveniens secundum habitum illum; ita etiam per habitum fidei inclinatur mens hominis ad assentiendum his quae conveniunt rectae fidei, & non aliis.

Ad quartum dicendum, quod auditus est verborum significantium ea quae sunt fidei, non autem est ipsarum rerum de quibus est fides; & sic non oportet ut huiusmodi res sit visae.

ARTICULUS V. 5

Utrum ea quae sunt fidei, possint esse scita.

Sup. art. 4. *& infr. quaest.* IV. *art.* 1. *& III. P. quaest.* VII. *art.* 3. *& III. dist.* XXIV. *art.* 2. *quaest.* 2. *&* 3. *& I. contra cap.* VIII. *& veri. quaest.* XIV. *art.* 9.

AD quintum sic proceditur. Videtur quod ea quae sunt fidei, possint esse scita. Ea enim quae non sciuntur, videntur esse ignota: quia ignorantia scientiae opponitur. Sed quae sunt fidei, non sunt ignota: horum enim ignorantiam ad infidelitatem pertinet, secundum illud I. ad Tim. 1. 13. *Ignorans feci in incredulitate* (*b*) *mea*. Ergo ea quae sunt fidei, possunt esse scita.

2. Praeterea. Scientia per rationes acquiritur. Sed ad ea quae sunt fidei, a sacris auctoribus rationes inducuntur. Ergo ea quae sunt fidei, possunt esse scita.

3. Praeterea. Ea quae demonstrative probantur, sunt scita, quia demonstratio est syllogismus faciens scire. Sed quaedam quae in fide continentur, sunt demonstrative probata a Philosophis, sicut Deum esse, & Deum esse unum, & alia huiusmodi. Ergo ea quae sunt fidei, possunt esse scita.

4. Praeterea. Opinio plus distat a scientia quam fides; cum fides dicatur esse media inter opinionem, & scientiam. Sed opinio, & scientia possunt esse aliquo modo de eodem, ut dicitur in I. Poster. (text. ult.) Ergo etiam fides, & scientia.

Sed contra est quod Gregorius dicit (hom. XXVI. in Evang. a med.) quod *apparentia non habent fidem, sed agnitionem*. Ea ergo de quibus est fides, agnitionem non habent. Sed ea quae sunt scita, agnitionem habent. Ergo de eis quae sunt scita, non potest esse fides.

Respondeo dicendum, quod omnis scientia habetur per aliqua principia per se nota, & per consequens visa: & ideo oportet, quaecumque sunt scita, aliquo modo esse visa.

Non autem est possibile quod idem ab eodem sit visum, & creditum, sicut supra dictum est (art. praec.) Unde etiam impossibile est quod ab eodem idem sit sci-

(*a*) *Ita editi omnes. Codd. Alcan. & Camer.* videre esse quae creduntur. *In margine Alcan. est* credibilia, *ut legatur* esse credibilia. (*b*) *In Vulgata deest* mea.

ſcitum, & creditum. Poteſt tamen contingere ut id quod eſt viſum, vel ſcitum ab uno, ſit creditum ab alio. Etenim quæ de Trinitate credimus, nos viſuros ſperamus, ſecundum illud I. ad Corinth. XIII. 12. *Videmus nunc per ſpeculum in ænigmate, tunc autem facie ad faciem*: quam quidem viſionem iam Angeli habent: unde quod nos credimus, illi vident. Et ſic ſimiliter poteſt contingere ut id quod eſt viſum, vel ſcitum ab uno homine etiam in ſtatu viæ, ſit ab alio creditum, qui hoc demonſtrative non novit.

Id tamen quod communiter omnibus proponitur hominibus ut credendum, eſt communiter non ſcitum: & iſta ſunt quæ ſimpliciter fidei ſubſunt. Et ideo fides, & ſcientia non ſunt de eodem.

Ad primum ergo dicendum, quod infideles eorum quæ ſunt fidei, ignorantiam habent: quia (*a*) nec vident, aut ſciunt ea in ſeipſis, nec cognoſcunt ea eſſe credibilia. Sed per hunc modum fideles habent eorum notitiam, non quaſi demonſtrative, ſed inquantum per lumen fidei vident eſſe credenda, ut dictum eſt (ar. præc. ad 2. & 3.)

Ad ſecundum dicendum, quod rationes quæ inducuntur a Sanctis ad probandum ea quæ ſunt fidei, non ſunt demonſtrativæ, ſed perſuaſiones quædam manifeſtantes non eſſe impoſſibile quod in fide proponitur: vel procedunt ex principiis fidei, ſcilicet ex auctoritatibus ſacræ Scripturæ, ſicut dicit Dionyſius II. cap. de div. Nom. (par. I. lect. I.) Ex his autem principiis ita probatur aliquid apud fideles, ſicut etiam ex principiis naturaliter notis probatur aliquid apud omnes. Unde etiam Theologia ſcientia eſt, ut in principio operis dictum eſt (I. P. quæſt. I. art. 2.)

Ad tertium dicendum, quod ea quæ demonſtrative probari poſſunt, inter credenda numerantur, non quia de ipſis ſimpliciter ſit fides apud omnes, ſed quia præexiguntur ad ea quæ ſunt fidei, & oportet ea ſaltem per fidem præſupponi ab his qui eorum demonſtrationem non habent.

Ad quartum dicendum, quod, ſicut Philoſophus ibidem dicit, *a diverſis hominibus de eodem omnino poteſt haberi ſcientia, & opinio*, ſicut & ſupra dictum eſt (in corp.) de ſcientia, & fide; ſed ab uno & eodem poteſt haberi ſcientia, (*b*) & fides de eodem ſecundum quid, ſcilicet de ſubiecto, ſed non ſecundum idem: poteſt enim eſſe quod de una & eadem re aliquis aliquid ſciat, (*c*) & aliquid aliud opinetur: & ſimiliter de Deo poteſt aliquis demonſtrative ſcire quod ſit unus, & credere quod ſit trinus. Sed de eodem ſecundum idem non poteſt eſſe ſimul in uno homine ſcientia nec cum opinione, nec cum fide; alia tamen, & alia ratione. Scientia enim cum opinione ſimul eſſe non poteſt ſimpliciter de eodem: quia de ratione ſcientiæ eſt quod id quod ſcitur, exiſtimetur eſſe impoſſibile aliter ſe habere; de ratione autem opinionis eſt quod id quod eſt opinatum, exiſtimetur poſſibile aliter ſe habere. Sed id quod fide tenetur, propter fidei certitudinem exiſtimatur etiam impoſſibile aliter ſe habere. Sed ea ratione non poteſt ſimul idem, & ſecundum idem eſſe ſcitum, & creditum: quia ſcitum eſt viſum, & creditum eſt non viſum, ut dictum eſt (in corp. art.)

ARTICULUS VI. 6

Utrum credibilia ſint per certos articulos diſtinguenda.

III. diſt. XXV. quæſt. I. art. I. corp. & art. 2. ad 6. & I. Cor. XV. princ.

AD ſextum ſic proceditur. Videtur quod credibilia non ſint per certos articulos diſtinguenda. Eorum enim omnium quæ in ſacra Scriptura continentur, eſt fides habenda. Sed illa non poſſunt reduci ad aliquem certum numerum propter ſui multitudinem. Ergo ſuperfluum videtur articulos fidei diſtinguere.

2. Præterea. Materialis diſtinctio, cum in infinitum fieri poſſit, eſt ab arte prætermittenda. Sed formalis ratio obiecti credibilis eſt una, & indiviſibilis, ut ſupra dictum eſt (art. I. hui. quæſt.) ſcilicet veritas prima; & ſic ſecundum rationem formalem credibilia diſtingui non poſſunt. Ergo prætermittenda eſt credibilium materialis diſtinctio per articulos.

3. Præterea. Sicut a quibuſdam dicitur,

(a) *Ita optime cod. Alcan. Editi paſſim*: nec vident, nec ſciunt ea in ſeipſis, ut cognoſcant ea eſſe credibilia. *Hinc Garcia depravatum locum putans ex Tarrac. removet hæc* in ſeipſis ut cognoſcunt ea. *Unde edit. Patav. habent* nec vident, nec ſciunt ea eſſe credibilia. (b) *Ita cum cod. Alcan. (qui poſt verbum* poteſt *addit* quidem*) aliiſque veteres editiones, & Nicolaius. Garcia, quem ſequuntur edit. Patavinæ, emendat* & opinio. (c) *Al.* & aliquis.

tur, *articulus est indivisibilis veritas de Deo, arctans nos ad credendum*. Sed credere est voluntarium: quia, sicut Augustinus dicit (tract. XXVI. in Ioan. aliquant. a princ.) *nullus credit nisi volens*. Ergo videtur quod inconvenienter distinguantur credibilia per articulos.

Sed contra est quod Isidorus dicit: *Articulus est perceptio divinae veritatis tendens in ipsam*. Sed perceptio divinae veritatis competit nobis secundum distinctionem quamdam: quae enim in Deo unum sunt, in nostro intellectu multiplicantur. Ergo credibilia debent per articulos distingui.

Respondeo dicendum, quod nomen articuli ex Graeco videtur esse derivatum, ἄρθρον enim (a) in Graeco, quod in Latino *articulus* dicitur, significat quamdam coaptationem aliquarum partium distinctarum: & ideo particulae corporis sibi invicem coaptatae dicuntur membrorum articuli: & similiter in Grammatica apud Graecos dicuntur articuli quaedam partes orationis coaptatae aliis dictionibus ad exprimendum earum genus, numerum, vel casum: & similiter in Rhetorica articuli dicuntur quaedam partium coaptationes. Dicit enim Tullius in IV. Rhetoricae (ad Heren. aliquant. ante med.) quod *articulus dicitur, cum singula verba intervallis distinguuntur caesa oratione, hoc modo: Acrimonia, voce, vultu adversarios perterruisti*.

Unde & credibilia fidei christianae dicuntur per articulos distingui, inquantum in quasdam partes dividuntur, habentes aliquam coaptationem ad invicem. Est autem obiectum fidei aliquid non visum circa divina, ut supra dictum est (ar. 4. hu. quaest.) Et ideo ubi occurrit aliquid speciali ratione non visum, ibi est specialis articulus; ubi autem multa secundum eamdem rationem sunt cognita, vel non cognita, ibi non sunt articuli distinguendi: sicut aliam difficultatem habet (*b*) ad videndum, quod Deus sit passus, & aliam, quod mortuus resurrexerit: & ideo distinguitur articulus resurrectionis ab articulo passionis. Sed quod sit passus, mortuus, & sepultus, unam & eamdem difficultatem habent; ita quod, uno suscepto, non est difficile alia suscipere: & propter hoc omnia haec pertinent ad unum articulum.

Ad primum ergo dicendum, quod aliqua sunt credibilia, de quibus est fides secundum se; aliqua vero sunt credibilia, de quibus non est fides secundum se, sed solum in ordine ad alia; sicut etiam (*c*) in scientiis quaedam proponuntur ut per se intenta, & quaedam ad manifestationem aliorum. Quia vero fides principaliter est de his quae videnda speramus in patria, secundum illud Heb. 11. 1. *Fides est substantia sperandarum rerum*; ideo per se ad fidem pertinent illa quae directe nos ordinant ad vitam aeternam; sicut sunt tres personae omnipotentis Dei, mysterium incarnationis Christi, & alia huiusmodi: & secundum ista distinguuntur articuli fidei. Quaedam vero proponuntur in sacra Scriptura ut credenda, non quasi principaliter intenta, sed ad praedictorum manifestationem; sicut quod Abraham habuit duos filios, quod ad tactum ossium Elisaei suscitatus est mortuus, & alia huiusmodi, quae narrantur in sacra Scriptura in ordine ad manifestationem divinae maiestatis, vel incarnationis Christi: & secundum talia non oportet articulos distinguere.

Ad secundum dicendum, quod ratio formalis obiecti fidei potest accipi dupliciter. Uno modo ex parte ipsius rei creditae; & sic ratio formalis omnium credibilium est una, scilicet veritas prima: & ex hac parte articuli non distinguuntur. Alio modo potest accipi ratio formalis credibilium ex parte nostri; & sic ratio formalis credibilis est ut sit non visum: & ex hac parte articuli fidei distinguuntur, ut visum est (in corp. art.)

Ad tertium dicendum, quod illa definitio datur de articulo magis secundum quamdam etymologiam nominis, prout habet derivationem latinam, quam secundum eius veram significationem, prout a graeco derivatur: unde non est magni ponderis. Potest tamen sic dici, quod licet ad credendum necessitate coactionis nullus arctetur, cum credere sit voluntarium, arctatur tamen necessitate finis: quia *accedentem ad Deum oportet credere: & sine fide impossibile est placere Deo*, ut Apostolus dicit Heb. 11. 6.

(a) *Nicolaius* graece. (b) *Ita codices, & editi omnes. An* ad credendum? *coniectura est Nicolai*. (c) *Ita Nicolaius & edit. Patav. 1712. Al.* in aliis scientiis.

ARTICULUS VII. 7

Utrum articuli fidei secundum successionem temporum creverint.

Inf. quæst. clxxiv. *art.* 6. *cor.* & *III. dist.* xxv. *quæst.* ii. *art.* 2. *quæst.* i. & *I. Cor.* xi. *princ.*

AD septimum sic proceditur. Videtur quod articuli fidei non creverint secundum temporum successionem. Quia, ut Apostolus dicit ad Heb. xi. i. *fides est substantia sperandarum rerum*. Sed omni tempore sunt eadem speranda. Ergo omni tempore sunt eadem credenda.

2. Præterea. In scientiis humanitus ordinatis per successionem temporum augmentum factum est propter defectum cognitionis in primis qui scientias invenerunt, ut patet per Philosophum in II. Metaph. (tex. 1. & 2.) Sed doctrina fidei non est inventa humanitus, sed tradita a Deo: *Dei enim donum est*, ut dicitur Ephes. ii. 8. Cum ergo in Deum nullus defectus scientiæ cadat, videtur quod a principio cognitio credibilium fuerit perfecta, & quod non creverit secundum successionem temporum.

3. Præterea. Operatio gratiæ non minus ordinate procedit quam operatio naturæ. Sed natura semper initium sumit a perfectis, ut Boetius dicit in Lib. III. de consolatione (prosa x. parum a princ.) Ergo etiam videtur quod operatio gratiæ a perfectis initium sumpserit; ita quod illi qui primo tradiderunt fidem, perfectissime eam cognoverunt.

4. Præterea. Sicut per Apostolos ad nos fides Christi pervenit; ita etiam in veteri testamento per priores patres ad posteriores devenit cognitio fidei, secundum illud Deut. xxxii. 7. *Interroga patrem tuum, & annuntiabit tibi*. Sed Apostoli plenissime fuerunt instructi de mysteriis: acceperunt enim *sicut tempore prius, ita & ceteris abundantius*, ut dicit Glossa (interl.) super illud Rom. viii. *Nos ipsi primitias spiritus habentes*. Ergo videtur quod cognitio credibilium non creverit per temporum successionem.

Sed contra est quod Gregorius dicit (hom. xvi. in Ezech. a med. & Hugo de S. Vict. Lib. I. de Sacram. art. x. cap. vi.) *Secundum incrementa temporum crevit scientia sanctorum Patrum ... & quanto viciniores adventui Salvatoris fuerunt, tanto sacramenta salutis plenius perceperunt*.

Respondeo dicendum, quod ita se habent in doctrina fidei articuli fidei, sicut principia per se nota in doctrina quæ per rationem naturalem habetur: in quibus principiis ordo quidam invenitur, ut quædam in aliis implicite contineantur; sicut omnia principia reducuntur ad hoc sicut ad primum, *Impossibile est simul affirmare, & negare*, ut patet per Philosophum in IV. Met. (tex. 9. & seq.) Et similiter omnes articuli implicite continentur in aliquibus primis credibilibus, scilicet ut credatur Deus esse, & providentiam habere circa hominum salutem, secundum illud ad Hebr. xi. 6. *Accedentem ad Deum oportet credere quia est, & quod inquirentibus se remunerator sit*. In esse enim divino includuntur omnia quæ credimus in Deo æternaliter existere, in quibus nostra beatitudo consistit; in fide autem providentiæ includuntur omnia quæ temporaliter a Deo dispensantur ad hominum salutem, quæ sunt via in beatitudinem: & per hunc etiam modum aliorum subsequentium articulorum quidam in aliis continentur; sicut in fide redemptionis humanæ implicite continentur & incarnatio Christi, & eius passio, & omnia huiusmodi.

Sic ergo dicendum est, quod quantum ad substantiam articulorum fidei, non est factum eorum augmentum per temporum successionem: quia quæcumque posteriores crediderunt, continebantur in fide præcedentium patrum, licet implicite. Sed quantum ad explicationem crevit numerus articulorum: quia quædam explicite cognita sunt a posterioribus, quæ a prioribus non cognoscebantur explicite. Unde Dominus Moysi dicit Exod. vi. 2. (*a*) *Ego sum Deus Abraham, Deus Isaac, Deus Iacob: & nomen meum Adonai non indicavi eis*: & David dicit (Psal. cxviii. 100.) *Super senes intellexi*: & Apostolus dicit ad Ephes. iii. 5. *In aliis generationibus non est* (*b*) *agnitum* (mysterium Christi) *sicut nunc revelatum est sanctis Apostolis eius, & Prophetis*.

Ad primum ergo dicendum, quod semper fuerunt eadem speranda apud homines a Christo. Quia tamen ad hæc speranda homines non pervenerunt nisi per Christum, quanto a Christo fuerunt remotiores secundum tempus, tanto a conse-

(a) *Vulgata*: Ego Dominus, qui apparui Abraham, & Isaac, & Iacob, in Deo omnipotente: & nomen meum &c. (b) *Ibid.* agnitum filiis hominum.

secutione sperandorum longinquiores erant. Unde Apostolus dicit ad Hebr. xi. 13. *Iuxta fidem defuncti sunt omnes isti, non acceptis repromissionibus, sed a longe eas aspicientes*. Quanto autem aliquid a longinquioribus videtur, tanto minus distincte videtur: & ideo bona speranda distinctius cognoverunt qui fuerunt adventui Christi vicini.

Ad secundum dicendum, quod profectus cognitionis dupliciter contingit. Uno modo ex parte docentis, qui in cognitione proficit, sive unus, sive plures per temporum successionem: & ista est ratio augmenti in scientiis per rationem humanitus inventis. Alio modo ex parte addiscentis; sicut magister, qui novit totam artem, non statim a principio tradit eam discipulo, quia capere non posset, sed paulatim condescendens eius capacitati: & hac ratione profecerunt homines in cognitione fidei per temporum successionem. Unde Apostolus ad Galat. III. comparat statum veteris testamenti pueritiæ.

Ad tertium dicendum, quod ad generationem naturalem duæ causæ præexiguntur, scilicet agens, & materia. Secundum ergo ordinem causæ agentis naturaliter prius est quod est perfectius; & sic natura a perfectis sumit exordium: quia imperfecta non ducuntur ad perfectionem, nisi per aliqua perfecta præexistentia. Secundum vero ordinem causæ materialis prius est quod est imperfectius: & secundum hoc natura procedit ab imperfecto ad perfectum. In manifestatione autem fidei Deus est sicut agens, qui habet perfectam scientiam ab æterno; homo autem est sicut materia recipiens influxum Dei agentis: & ideo oportuit quod ab imperfectis ad perfectum procederet cognitio fidei in hominibus: & licet in hominibus quidam se habuerint per modum causæ agentis, quia fuerunt fidei doctores; tamen manifestatio spiritus datur talibus ad utilitatem communem, ut ditur I. ad Cor. xii. & ideo tantum dabatur patribus, qui erant institutores fidei, de cognitione fidei, quantum oportebat pro tempore illo populo tradi vel nude, vel in figura.

Ad quartum dicendum, quod ultima consummatio gratiæ facta est per Christum: unde & tempus eius dicitur *tempus plenitudinis* ad Galat. iv. Et ideo illi qui fuerunt propinquiores Christo, vel ante, sicut Ioannes Baptista, vel post, sicut Apostoli, plenius mysteria fidei cognoverunt: quia & circa statum hominis hoc videmus, quod perfectio est in iuventute, & tanto habet homo perfectiorem statum vel ante, vel post, quanto est iuventuti propinquior.

ARTICULUS VIII. 8

Utrum articuli fidei convenienter enumerentur.

II. dist. xxv. quæst. 1. art. 2. & op. III. cap. ccxv. & op. v. per tot.

AD octavum sic proceditur. Videtur quod inconvenienter articuli fidei enumerentur. Ea enim quæ possunt ratione demonstrativa sciri, non pertinent ad fidem, ut apud homines sint credibilia, sicut supra dictum est (art. 5. hu. quæst.) Sed Deum esse unum potest esse scitum per demonstrationem: unde & Philosophus hoc in XII. Met. (tex. 52. & seq.) probat, & multi alii Philosophi ad hoc demonstrationes induxerunt. Ergo Deum esse unum non debet poni unus articulus fidei.

2. Præterea. Sicut de necessitate fidei est quod credamus Deum omnipotentem; ita etiam quod credamus eum omnia scientem, & omnibus providentem: & circa utrumque horum aliqui erraverunt. Debuit ergo inter articulos fidei fieri mentio de sapientia, & providentia divina, sicut & de omnipotentia.

3. Præterea. Eadem est notitia Patris, & Filii, secundum illud Ioan. xiv. 9. *Qui videt me, videt & Patrem*. Ergo unus tantum articulus debet esse de Patre, & Filio, & eadem ratione de Spiritu sancto.

4. Præterea. Persona Patris non est minor quam Filii, & Spiritus sancti. Sed plures articuli ponuntur circa personam Spiritus sancti, & similiter circa personam Filii. Ergo plures articuli debent poni circa personam Patris.

5. Præterea. Sicuti personæ Patris, & personæ Spiritus sancti aliquid appropriatur, ita & personæ Filii secundum Divinitatem. Sed in articulis fidei ponitur aliquod opus appropriatum Patri, scilicet opus creationis; & similiter aliquod opus appropriatum Spiritui sancto scilicet quod *locutus est per Prophetas*. Ergo etiam inter articulos fidei debet aliquod opus appropriari Filio secundum Divinitatem.

6. Præterea. Sacramentum Eucharistiæ habet specialem difficultatem præ mul-

multis articulis. Ergo de eo debuit poni specialis articulus. Non videtur ergo quod articuli sufficienter enumerentur.

Sed in contrarium est auctoritas Ecclesiæ sic enumerantis. (Vid. etiam cap. *Qui Episcopus* dist. XXIII.)

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est (art. 4 & 6. hu. quæst.) illa per se pertinent ad fidem quorum visione in vita æterna perfruemur, & per quæ ducemur ad vitam æternam. Duo autem nobis videnda proponuntur; scilicet occultum Divinitatis, cuius visio nos beatos facit; & mysterium humanitatis Christi, per quod in gloriam filiorum Dei accessum habemus, ut dicitur ad Rom. v. Unde dicitur Ioan. XVII. 3. *Hæc est vita æterna ut cognoscant te Deum verum, & quem misisti Iesum Christum*. Et ideo prima distinctio credibilium est quod quædam pertinent ad maiestatem Divinitatis, quædam vero pertinent ad mysterium humanitatis Christi, quod est *pietatis sacramentum*, ut dicitur I. ad Tim. IV.

Circa maiestatem autem Divinitatis tria nobis credenda proponuntur. Primo quidem unitas Divinitatis; & ad hoc pertinet primus articulus: secundo Trinitas personarum; & de hoc sunt tres articuli secundum tres personas: tertio vero proponuntur nobis opera Divinitatis propria: quorum primum pertinet ad esse naturæ, & sic proponitur nobis articulus creationis; secundum vero pertinet ad esse gratiæ; & sic proponuntur nobis sub uno articulo omnia pertinentia ad sanctificationem humanam; tertium vero pertinet ad esse gloriæ, & sic proponitur nobis alius articulus de resurrectione carnis, & de vita æterna. Et ita sunt septem articuli ad Divinitatem pertinentes.

Similiter etiam circa humanitatem Christi ponuntur septem articuli: quorum primus est de incarnatione, sive de conceptione Christi; secundus de nativitate eius ex Virgine; tertius de passione eius, & morte, & sepultura; quartus est de descensu ad inferos; quintus est de resurrectione; sextus de ascensione; septimus de adventu ad iudicium; & sic in universum sunt quatuordecim.

Quidam tamen distinguunt duodecim articulos fidei, sex pertinentes ad Divinitatem, & sex pertinentes ad humanitatem. Tres enim articulos trium personarum comprehendunt sub uno: quia eadem est cognitio trium personarum. Articulum vero de opere glorificationis distinguunt in duos, scilicet resurrectionem carnis, & gloriam animæ. Similiter articulum conceptionis, & nativitatis coniungunt in unum.

Ad primum ergo dicendum, quod multa per fidem tenemus de Deo quæ naturali ratione investigare Philosophi non potuerunt, puta circa providentiam eius, & omnipotentiam, & quod ipse solus sit colendus: quæ omnia continentur sub articulo unitatis Dei.

Ad secundum dicendum, quod ipsum nomen Divinitatis importat provisionem quamdam, ut in I. dictum est (quæst. XIII. art. 8.) Potentia autem in habentibus intellectum non operatur nisi secundum voluntatem, & cognitionem. Et ideo omnipotentia Dei includit quodammodo omnium scientiam, & providentiam. Non enim posset omnia quæ vellet, in istis inferioribus agere, nisi ea cognosceret, & eorum providentiam haberet.

Ad tertium dicendum, quod Patris, & Filii, & Spiritus sancti est una cognitio quantum ad unitatem essentiæ, quæ pertinet ad primum articulum; quantum vero ad distinctionem personarum, quæ est per relationes originis, quodammodo in cognitione Patris includitur cognitio Filii: non enim esset Pater, si Filium non haberet, quorum nexus est Spiritus sanctus. Et quantum ad hoc bene moti sunt qui posuerunt unum articulum trium personarum. Sed quia circa singulas personas sunt aliqua attendenda, circa quæ contingit esse errorem, quantum ad hoc de tribus personis possunt poni tres articuli. Arius enim credidit Patrem omnipotentem, & æternum; sed non credidit Filium coæqualem, & consubstantialem Patri: & ideo necessarium fuit apponere articulum de persona Filii, ad hoc determinandum. Et eadem ratione contra Macedonium necesse fuit ponere articulum tertium de persona Spiritus sancti. Et similiter etiam conceptio Christi, & nativitas, & etiam resurrectio, & vita æterna secundum unam rationem possunt comprehendi sub uno articulo, inquantum ad unum ordinantur; & secundum aliam rationem possunt distingui, inquantum seorsum habent speciales difficultates.

Ad quartum dicendum, quod Filio, & Spiritui sancto convenit mitti ad sanctificandam creaturam; circa quod plurima credenda occurrunt: & ideo circa personam Filii, & Spiritus sancti plures articu-

ticuli multiplicantur, quam circa personam Patris, quæ numquam mittitur, ut in I. dictum est (quæst. xliii. artic. 4.)

Ad quintum dicendum, quod sanctificatio creaturæ per gratiam, & consummatio per gloriam fit etiam per donum caritatis, quod appropriatur Spiritui sancto, & per donum sapientiæ, quod appropriatur Filio: & ideo utrumque opus pertinet ad Filium, & ad Spiritum sanctum per appropriationem secundum rationes diversas.

Ad sextum dicendum, quod in sacramento Eucharistiæ duo possunt considerari: unum scilicet quod sacramentum est; & hoc habet eamdem rationem cum aliis effectibus gratiæ sanctificantis: aliud est quod miraculose ibi corpus Christi continetur; & sic concluditur sub omnipotentia, sicut & omnia alia miracula, quæ omnipotentiæ attribuuntur.

ARTICULUS IX. 9

Utrum convenienter articuli fidei in symbolo ponantur.

III. dist. xxv. *quæst.* ii. *art.* 2. *& opusc.* v. *&* vi.

AD nonum sic proceditur. Videtur quod inconvenienter articuli fidei in symbolo ponantur. Sacra enim Scriptura est regula fidei, cui nec addere, nec subtrahere licet: dicitur enim Deut. iv. 2. *Non addetis ad verbum quod vobis loquor, neque auferetis ab eo.* Ergo illicitum fuit aliud symbolum constituere, quasi regulam fidei, post sacram Scripturam editam.

2. Præterea. Sicut Apostolus dicit ad Ephes. iv. 5. *una est fides.* Sed symbolum est professio fidei. Ergo inconvenienter traditur multiplex symbolum.

3. Præterea. Confessio fidei, quæ in symbolo continetur, pertinet ad omnes fideles. Sed non omnibus fidelibus convenit credere in Deum, sed solum illis qui habent fidem formatam. Ergo inconvenienter symbolum fidei traditur sub hac forma verborum, *Credo in unum Deum.*

4. Præterea. Descensus ad inferos est unus de articulis fidei, sicut supra dictum est (art. præc.) Sed in symbolo (*a*) Patrum non fit mentio de descensu ad inferos. Ergo videtur insufficienter collectum.

5. Præterea. Sicut Augustinus dicit exponens illud Ioan. xiv. 1. *Creditis in Deum, & in me credite* (tract. xxix. in Ioan. a med.) „ Petro, aut Paulo credimus; sed non dicimur credere nisi in „ Deum." Cum ergo Ecclesia catholica sit pure aliquod creatum, videtur quod inconvenienter dicatur: *In unam, sanctam, catholicam, & apostolicam Ecclesiam.*

6. Præterea. Symbolum ad hoc traditur ut sit regula fidei. Sed regula fidei debet omnibus proponi, & publice. Quodlibet ergo symbolum deberet in Missa cantari, sicut symbolum Patrum. Non videtur ergo esse conveniens editio articulorum fidei in symbolo.

Sed contra est quod Ecclesia universalis non potest errare: quia a Spiritu sancto gubernatur, qui est spiritus veritatis: hoc enim promisit Dominus discipulis Ioan. xvi. 13. dicens: *Cum venerit ille Spiritus veritatis, docebit vos omnem veritatem.* Sed symbolum est auctoritate universalis Ecclesiæ editum. Nihil ergo inconveniens in eo continetur.

Respondeo dicendum, quod, sicut Apostolus dicit ad Hebr. xi. 6. *accedentem ad Deum oportet credere.* Credere autem non potest aliquis, nisi ei veritas, quam credat, proponatur. Et ideo necessarium fuit fidei veritatem in unum colligi, ut facilius posset omnibus proponi, ne aliquis per ignorantiam fidei a veritate deficeret.

Et ab huiusmodi sententiarum fidei collectione nomen symboli est acceptum.

Ad primum ergo dicendum, quod veritas fidei in sacra Scriptura diffuse continetur, & variis modis, & in quibusdam obscure; ita quod ad eliciendum fidei veritatem ex sacra Scriptura requiritur longum studium, & exercitium, ad quod non possunt pervenire omnes illi quibus necessarium est cognoscere fidei veritatem: quorum plerique aliis negotiis occupati studio vacare non possunt. Et ideo fuit necessarium ut ex sententiis sacræ Scripturæ aliquid manifestum summarie colligeretur, quod proponeretur omnibus ad credendum: quod quidem non est additum sacræ Scripturæ, sed potius ex sacra Scriptura sumptum.

Ad secundum dicendum, quod in omnibus symbolis eadem fidei docetur veritas; sed ibi oportet populum diligentius instrui de fidei veritate, ubi errores insurgunt, ne fides simplicium per hæreticos corrumpatur. Et hæc fuit cau-

sa

(*a*) *Ita codd. Editi quidam* antiquorum Patrum.

sa quare necesse fuit edere plura symbola, quæ in nullo alio differunt, nisi quod in uno plenius explicantur quæ in alio continentur implicite, secundum quod exigebat hæreticorum instantia.

Ad tertium dicendum, quod confessio fidei traditur in symbolo quasi ex persona totius Ecclesiæ, quæ per fidem unitur. Fides autem Ecclesiæ est fides formata. Talis enim fides invenitur in omnibus illis qui sunt numero, & merito de Ecclesia. Et ideo confessio fidei in symbolo traditur, secundum quod convenit fidei formatæ; ut etiam si qui fideles fidem formatam non habent, ad hanc formam pertingere studeant.

Ad quartum dicendum, quod de descensu ad inferos nullus error erat exortus apud hæreticos; & ideo non fuit necessarium aliquam explicationem circa hoc fieri; & propter hoc non reiteratur in symbolo Patrum, sed supponitur tamquam prædeterminatum in symbolo Apostolorum. Non enim symbolum sequens abolet præcedens, sed potius illud exponit, ut dictum est (in respons. ad 2.)

Ad quintum dicendum, quod si dicatur, *In sanctam Ecclesiam catholicam*, hoc est intelligendum secundum quod fides nostra refertur ad Spiritum sanctum, qui sanctificat Ecclesiam; ut sit sensus, *Credo in Spiritum sanctum sanctificantem Ecclesiam*.

Sed melius est, & secundum communiorem usum, ut non ponatur ibi *in*, sed simpliciter dicatur, *Sanctam Ecclesiam catholicam*, sicut etiam Leo Papa dicit (Hoc hab. Rufinus in exposit. symb. inter op. Cypriani.)

Ad sextum dicendum, quod quia symbolum Patrum est declarativum symboli Apostolorum, & etiam fuit conditum fide iam manifestata, & Ecclesia pacem habente, propter hoc publice in Missa cantatur. Symbolum autem Apostolorum, quod tempore persecutionis editum fuit, fide nondum publicata, occulte dicitur in Prima, & in Completorio, quasi contra tenebras errorum præteritorum, & futurorum.

ARTICULUS X. 10

Utrum ad summum Pontificem pertineat fidei symbolum ordinare.

Infr. quæst. XI. art. 2. ad 3. & pot. quæst. X. art. 4. ad 13.

AD decimum sic proceditur. Videtur quod non pertineat ad summum Pontificem fidei symbolum ordinare. Nova enim editio symboli necessaria est propter explicationem articulorum fidei, sicut dictum est (art. præc.) Sed in veteri testamento articuli fidei magis ac magis explicabantur secundum temporum successionem, propter hoc quod veritas fidei magis manifestabatur secundum maiorem propinquitatem ad Christum, ut supra dictum est (art. 7. hui. quæst. in corp. & ad 1.) Cessante ergo tali causa in nova lege, non debet fieri maior ac maior explicatio articulorum fidei. Ergo non videtur ad auctoritatem summi Pontificis pertinere nova editio symboli.

2. Præterea. Illud quod est sub anathemate interdictum ab universali Ecclesia, non subest potestati hominis alicuius. Sed nova symboli editio interdicta est sub anathemate auctoritate universalis Ecclesiæ: dicitur enim in gestis (*a*) primæ Ephesinæ Synodi (P. II. act. VI. in decreto de fide) quod *perfecto symbolo Nicænæ Synodi, decrevit sancta Synodus aliam fidem nulli licere proferre, vel conscribere, vel componere præter definitum a sanctis Patribus qui in Nicæa congregati sunt cum Spiritu sancto*: & subditur anathematis pœna: & idem etiam reiteratur in gestis Chalcedonensis Synodi (P. II act. V. sub fin.) Ergo videtur quod non pertineat ad auctoritatem summi Pontificis nova editio symboli.

3. Præterea. Athanasius non fuit summus Pontifex, sed Alexandrinus Patriarcha; & tamen symbolum constituit, quod in Ecclesia cantatur. Ergo non magis videtur pertinere editio symboli ad summum Pontificem quam ad alios.

Sed contra est quod editio symboli facta est in Synodo generali. Sed huiusmodi Synodus auctoritate solius summi Pontificis potest congregari, ut habetur in Decret. dist. XVII. (cap. IV. & V.) Er-

(a) *Ita codices, & editi veteres libri, quibus adhærent etiam Patav. edit. Nicolaius demsit vocem* primæ: *quia secunda Synodus non Concilium, sed latrocinium fuit.*

Ergo editio symboli ad auctoritatem summi Pontificis pertinet.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (in arg. I.) nova editio symboli necessaria est ad vitandum insurgentes errores. Ad illius ergo auctoritatem pertinet editio symboli ad cuius auctoritatem pertinet finaliter determinare ea quae sunt fidei, ut ab omnibus inconcussa fide teneantur. Hoc autem pertinet ad auctoritatem summi Pontificis, ad quem maiores, & difficiliores Ecclesiæ quæstiones referuntur, ut dicitur in Decretalibus, extra de baptismo, cap. *Maiores*. Unde & Dominus Luc. XXII. 32. Petro dicit, quem summum Pontificem constituit: *Ego pro te rogavi*, Petre, *ut non deficiat fides tua: & tu aliquando conversus confirma fratres tuos*. Et huius ratio est, quia una fides debet esse totius Ecclesiæ, secundum illud I. Cor. I. 10. *Idipsum dicatis omnes, & non sint in vobis schismata*: quod servari non posset, nisi quæstio fidei exorta determinetur per eum qui toti Ecclesiæ præest; ut sic eius sententia a tota Ecclesia firmiter teneatur. Et ideo ad solam auctoritatem summi Pontificis pertinet nova editio symboli, sicut & omnia alia quæ pertinent ad totam Ecclesiam, ut congregare Synodum generalem, & alia huiusmodi.

Ad primum ergo dicendum, quod in doctrina Christi, & Apostolorum veritas fidei est sufficienter explicata. Sed quia perversi homines apostolicam doctrinam, & ceteras doctrinas, & scripturas pervertunt ad sui ipsorum perditionem, sicut dicitur II. Petr. ult. ideo necessaria fuit temporibus procedentibus explicatio fidei contra insurgentes errores.

Ad secundum dicendum, quod prohibitio, & sententia Synodi se extendit ad privatas personas, quarum non est determinare de fide: non enim per huiusmodi sententiam Synodi generalis ablata est potestas sequenti Synodo novam editionem symboli facere, non quidem aliam fidem continentem, sed eamdem magis expositam. Sic enim quælibet Synodus observavit, ut sequens Synodus aliquid exponeret supra id quod præcedens Synodus exposuerat, propter necessitatem alicuius hæresis insurgentis. Unde pertinet ad summum Pontificem, cuius auctoritate Synodus congregatur, & eius sententia confirmatur.

Ad tertium dicendum, quod Athanasius non composuit manifestationem fidei per modum symboli, sed magis per modum cuiusdam doctrinæ, ut ex ipso modo loquendi apparet. Sed quia integram fidei veritatem eius doctrina breviter continebat, auctoritate summi Pontificis est recepta, ut quasi regula fidei habeatur.

QUAESTIO II.

De actu fidei, in decem articulos divisa.

Deinde considerandum est de actu fidei: & primo de actu interiori; secundo de actu exteriori.

Circa primum quæruntur decem.

Primo, quid sit credere, quod est actus interior fidei.

Secundo, quot modis dicatur.

Tertio, utrum credere aliquid supra rationem naturalem sit necessarium ad salutem.

Quarto, utrum credere ea ad quæ ratio naturalis pervenire potest, sit necessarium.

Quinto, utrum sit necessarium ad salutem credere aliqua explicite.

Sexto, utrum ad credendum explicite omnes æqualiter teneantur.

Septimo, utrum habere fidem explicitam de Christo semper sit necessarium ad salutem.

Octavo, utrum credere Trinitatem explicite sit de necessitate salutis.

Nono, utrum actus fidei sit meritorius.

Decimo, utrum ratio humana diminuat meritum fidei.

ARTICULUS I. 11

Utrum credere sit cum assensione cogitare.

III. dist. XXIII. *quæst.* II. *art.* 2. *& ver. quæst.* XVI. *art.* I.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod credere non sit cum assensione cogitare. Cogitatio enim importat quamdam inquisitionem: dicitur enim *cogitare*, quasi *coagitare*, vel *simul agitare*. Sed Damascenus dicit in IV. Lib. (orth. Fid. cap. XII.) quod *fides est non (a) inquisitivus assensus*. Ergo cogitare non pertinet ad actum fidei.

2. Præterea. Fides in ratione ponitur, ut infra dicetur (quæst. IV. art. 2.) Sed

(a) *Al.* inquisitus.

Sed cogitare est actus cogitativæ potentiæ: quæ pertinet ad partem sensitivam, ut in primo dictum est (quæst. lxxviii. art.4.) Ergo cogitatio ad fidem non pertinet.

3. Præterea. Credere est actus intellectus, quia eius obiectum est verum. Sed assentire non videtur esse actus intellectus, sed voluntatis, sicut etiam consentire, ut supra dictum est (1. 2. quæst. xv. art. 1. ad 3.) Ergo credere non est cum assensione cogitare.

Sed in contrarium est quod Augustinus sic definit *credere* in Lib. de prædestinatione sanctorum (cap. ii. cir. med.)

Respondeo dicendum, quod *cogitare* tripliciter sumi potest. Uno modo communiter pro qualicumque actuali consideratione intellectus, sicut Augustinus dicit in XIV. de Trin. (cap. vii. a med.) *Hanc nunc dico intelligentiam, qua intelligimus cogitantes*. Alio modo dicitur *cogitare* magis proprie consideratio intellectus, quæ est cum quadam inquisitione, antequam perveniatur ad perfectionem intellectus per certitudinem visionis: & secundum hoc Augustinus dicit XV. de Trin. (cap. xvi. in princ.) quod *Dei Filius non cogitatio dicitur, sed Verbum Dei dicitur. Cogitatio quippe nostra perveniens ad id quod scimus, atque inde formata, verbum nostrum est. Et ideo Verbum Dei sine cogitatione Dei debet intelligi, non aliquid habens formabile, quod possit esse informe*. Et secundum hoc cogitatio proprie dicitur motus animi deliberantis, nondum perfecti per plenam visionem veritatis. Sed quia talis motus potest esse vel animi deliberantis circa intentiones universales, quod pertinet ad intellectivam partem, vel circa intentiones particulares, quod pertinet ad partem sensitivam; ideo *cogitare* secundo modo sumitur pro actu intellectus deliberantis; tertio modo pro actu virtutis cogitativæ.

Si ergo *cogitare* sumatur communiter secundum primum modum, sic hoc quod dicitur cum *assensione cogitare*, non dicit totam rationem eius quod est *credere*. Nam per hunc modum etiam qui considerat ea quæ scit, vel intelligit, cum assensione cogitat. Si vero sumatur *cogitare* secundo modo, sic in hoc intelligitur tota ratio huius actus qui est *credere*. Actuum enim ad intellectum pertinentium quidam habent firmam assensionem absque tali cogitatione; sicut cum aliquis considerat ea quæ scit, vel intelligit: talis enim consideratio iam est formata. Quidam vero actus intellectus habent quidem cogitationem informem absque firma assensione; sive in neutram partem declinent, sicut accidit dubitanti; sive in unam partem magis declinent, sed (a) teneantur aliquo levi signo, sicut accidit suspicanti; sive uni parti adhæreant, tamen cum formidine alterius, quod accidit opinanti. Sed actus iste qui est *credere*, habet firmam adhæsionem ad unam partem; in quo convenit credens cum sciente, & intelligente: & tamen eius cognitio non est perfecta per (b) manifestam visionem; in quo convenit cum dubitante, suspicante, & opinante: & sic proprium est credentis ut cum assensu cogitet.

Et propter hoc distinguitur iste actus qui est *credere*, ab omnibus actibus intellectus, qui sunt circa verum, vel falsum.

Ad primum ergo dicendum, quod fides non habet inquisitionem rationis naturalis demonstrantis id quod creditur; habet tamen inquisitionem quamdam eorum per quæ inducitur homo ad credendum; puta quia sunt dicta a Deo, & miraculis confirmata.

Ad secundum dicendum, quod cogitare non sumitur hic, prout est actus cogitativæ virtutis, sed prout pertinet ad intellectum, ut dictum est (in corp. art.)

Ad tertium dicendum, quod intellectus credentis determinatur ad unum, non per rationem, sed per voluntatem: & ideo assensus hic accipitur pro actu intellectus, secundum quod a voluntate determinatur ad unum.

ARTICULUS II. 12

Utrum convenienter distinguantur actus fidei per hoc quod est credere Deo, credere Deum, & credere in Deum.

III. dist. xxiii. *quæst.* ii. *art.* 2. *quæst.* 2. *& ver. quæst.* xiv. *art.* 7 *ad* 7. *& Ioan.* ix. *lect.* 3. *& Rom.* iv.

AD secundum sic proceditur. Videtur quod inconvenienter distinguantur actus fidei per hoc quod est *credere Deo*, *credere Deum*, *& credere in Deum*. Unius enim habitus unus est actus. Sed fides est unus habitus, cum sit una virtus. Ergo inconvenienter ponuntur plures actus fidei.

2. Præ-

(a) *Al.* tenentur. (b) *Al.* maximam.

2. Præterea. Id quod est commune omni actui fidei, non debet poni ut particularis actus fidei. Sed *credere Deo* invenitur communiter in quolibet actu fidei, quia fides innititur primæ veritati. Ergo videtur quod inconvenienter distinguatur a quibusdam aliis actibus fidei.

3. Præterea. Id quod convenit etiam non fidelibus, non potest poni inter fidei actus. Sed *credere Deum esse* convenit etiam infidelibus. Ergo non debet poni inter actus fidei.

4. Præterea. Moveri in finem pertinet ad voluntatem, cuius obiectum est bonum, & finis. Sed credere non est actus voluntatis, sed intellectus. Ergo non debet poni differentia una eius quod est *credere in Deum*, quod importat motum in finem.

Sed contra est quod Augustinus hanc distinctionem ponit in Lib. de verbis Domini (serm. lxi. cap. 11.) & super Ioan. (tract. xxix. a med)

Respondeo dicendum, quod actus cuiuslibet potentiæ, vel habitus accipitur secundum ordinem potentiæ, vel habitus ad suum obiectum. Obiectum autem fidei potest tripliciter considerari. Cum enim credere ad intellectum pertineat, prout est a voluntate motus ad assentiendum, ut dictum est (art. præc. ad 3.) potest obiectum fidei accipi vel ex parte ipsius intellectus, vel ex parte voluntatis intellectum moventis.

Si quidem ex parte intellectus, sic in obiecto fidei duo possunt considerari, sicut supra dictum est (quæst. 1. art. 1.) Quorum unum est materiale obiectum fidei: & sic ponitur actus fidei *credere Deum*: quia, sicut supra dictum est (ibid.) nihil proponitur nobis ad credendum, nisi secundum quod ad Deum pertinet. Aliud autem est formalis ratio obiecti, quod est sicut medium, propter quod tali credibili assentitur: & sic ponitur actus fidei *credere Deo*: quia, sicut supra est dictum (ibid.) formale obiectum fidei est veritas prima, cui inhæret homo, ut propter eam creditis assentiat.

Si vero consideretur tertio modo obiectum fidei, secundum quod intellectus est motus a voluntate, sic ponitur actus fidei *credere in Deum*. Veritas enim prima ad voluntatem refertur, secundum quod habet rationem finis.

Ad primum ergo dicendum, quod per ista tria non designantur diversi actus fidei, sed unus & idem actus habens diversam relationem ad fidei obiectum.

Et per hoc patet responsio ad secundum.

Ad tertium dicendum, quod *credere Deum* non convenit infidelibus sub ea ratione qua ponitur actus fidei. Non enim credunt Deum esse sub his conditionibus quas fides determinat: & ideo nec vere Deum credunt: quia, ut Philosophus dicit IX. Metaph. (text. 22.) *in simplicibus defectus cognitionis est solum in non attingendo totaliter*.

Ad quartum dicendum, quod, sicut supra dictum est (1. 2. quæst. ix. art. 1.) voluntas movet intellectum, & alias vires animæ in finem: & secundum hoc ponitur actus fidei *credere in Deum*.

ARTICULUS III. 13

Utrum credere aliquid supra rationem naturalem sit necessarium ad salutem.

III. dist. xxiv. *art.* 3. & *I. cont. cap.* v. & & *III. cap.* cxviii. & cli. & *ver. quæst.* xiv. *art.* 10.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod credere aliquid supra rationem naturalem non sit necessarium ad salutem. Ad salutem enim, & perfectionem cuiuslibet rei ea sufficere videntur quæ conveniunt ei secundum suam naturam. Sed ea quæ sunt fidei, excedunt naturalem hominis rationem, cum sint non apparentia, ut supra dictum est (quæst. 1. art. 4.) Ergo credere non videtur necessarium esse ad salutem.

2. Præterea. Periculose homo assentit illis in quibus non potest iudicare, utrum illud quod ei proponitur, sit verum, vel falsum, secundum illud Iob xii. 11. *Nonne auris verba diiudicat?* Sed tale iudicium homo habere non potest in his quæ sunt fidei: quia homo non potest ea resolvere in principia prima, per quæ de omnibus iudicamus. Ergo periculosum est talibus fidem adhibere. Credere ergo non est necessarium ad salutem.

3. Præterea. Salus hominis in Deo consistit, secundum illud Psal. xxxvii. 38. *Salus autem iustorum a Domino*. Sed *invisibilia Dei per ea quæ facta sunt, intellecta conspiciuntur, sempiterna quoque virtus eius, & Divinitas*, ut dicitur Rom. 1. 20. quæ autem conspiciuntur intellectu, non creduntur. Ergo non est necessarium ad salutem ut homo aliqua credat.

Sed contra est quod dicitur Hebr. xi. 6. *Sine fide impossibile est placere Deo*.

Respondeo dicendum, quod in omnibus

bus naturis ordinatis invenitur quod ad perfectionem naturæ inferioris duo concurrunt; unum quidem quod est secundum proprium motum; aliud autem quod est secundum motum superioris naturæ sicut aqua secundum motum proprium movetur ad centrum, secundum autem motum Lunæ movetur circa centrum secundum fluxum, & refluxum. Similiter etiam orbes planetarum moventur propriis motibus ab Occidente in Orientem, motu autem primi orbis ab Oriente in Occidentem. Sola autem natura rationalis creata habet immediatum ordinem ad Deum: quia ceteræ creaturæ non attingunt ad aliquid universale, sed solum ad aliquid particulare, participantes divinam bonitatem vel in essendo tantum, sicut inanimata, vel etiam in vivendo, & cognoscendo singularia, sicut plantæ, & animalia. Natura autem rationalis, inquantum cognoscit universalem boni, & entis rationem, habet immediatum ordinem ad universale essendi principium.

Perfectio ergo rationalis creaturæ non solum consistit in eo quod ei competit secundum suam naturam, sed in eo etiam quod ei attribuitur ex quadam supernaturali (a) participatione divinæ bonitatis. Unde & supra dictum est (1. 2. quæst. III. art. 8.) quod ultima beatitudo hominis consistit in quadam supernaturali Dei visione. Ad quam quidem visionem homo pertingere non potest nisi per modum addiscentis a Deo doctore, secundum illud Ioan. VI. 45. *Omnis qui audivit a Patre, & didicit, venit ad me*. Huius autem disciplinæ fit homo particeps non statim, sed successive, secundum modum suæ naturæ. Omnis autem talis addiscens oportet quod credat, ad hoc quod ad perfectam scientiam perveniat; sicut etiam Philosophus dicit (Lib. I. Elench. cap. II.) quod *oportet addiscentem credere*.

Unde ad hoc quod homo perveniat ad perfectam visionem beatitudinis, præexigitur quod credat Deo, tamquam discipulus magistro docenti.

Ad primum ergo dicendum, quod quia natura hominis dependet a superiori natura, ad eius perfectionem non sufficit cognitio naturalis, sed requiritur quædam supernaturalis, ut supra dictum est (in corp.)

Ad secundum dicendum, quod sicut homo per naturale lumen intellectus assentit principiis, ita homo virtuosus per habitum virtutis habet rectum iudicium de his quæ conveniunt illi virtuti: & hoc modo etiam per lumen fidei divinitus infusum homini, homo assentit his quæ sunt fidei, non autem contrariis: & ideo nihil periculi, vel damnationis inest his qui sunt in Christo Iesu, ab ipso illuminati per fidem.

Ad tertium dicendum, quod invisibilia Dei altiori modo quantum ad plura percipit fides, quam ratio naturalis ex creaturis in Deum procedens. Unde dicitur Eccli. III. 25. *Plurima super sensum hominis ostensa sunt tibi*.

ARTICULUS IV. 14

Utrum credere ea quæ ratione naturali probari possunt, sit necessarium.

III. dist. XXIV. art. 3. quæst. 1. & I. cont. cap IV. & ver. quæst. XIV. art. 10. corp. & Boet. Trin. quæst. III. art. 1.

AD quartum sic proceditur. Videtur quod ea quæ ratione naturali probari possunt, non sit necessarium credere. In operibus enim Dei nihil superfluum invenitur, multo minus quam in operibus naturæ. Sed ad id quod per unum potest fieri, superflue apponitur aliud. Ergo ea quæ per naturalem rationem cognosci possunt, superfluum esset per fidem accipere.

2. Præterea. Ea necesse est credere de quibus est fides. Sed non est de eodem scientia, & fides, ut supra habitum est (quæst. 1. art. 4. & 5.) Cum ergo scientia sit de omnibus illis quæ naturali ratione cognosci possunt, videtur quod non oporteat credere ea quæ per naturalem rationem probantur.

3. Præterea. Omnia scibilia videntur esse unius rationis. Si ergo quædam eorum proponuntur homini ut credenda, pari ratione omnia huiusmodi necesse esset credere. Hoc autem est falsum Non ergo ea quæ per naturalem rationem cognosci possunt, necesse est credere.

Sed contra est, quia necesse est credere Deum esse unum, & incorporeum: quæ naturali ratione a Philosophis probantur.

Respondeo dicendum, quod necessarium est homini accipere per modum fidei non solum ea quæ sunt supra ratio-
nem,

(a) *Ita ex margine cod. Tarrac. emendavit Garcia, quem sequuntur Nicolaius, & recentiores passim. Cod. Alcan editio Rom. aliæque vetustæ* perfectione.

nem, sed etiam ea quæ per rationem cognosci possunt: & hoc propter tria. Primo quidem ut citius homo ad veritatis divinæ cognitionem perveniat. Scientia enim ad quam pertinet probare Deum esse, & alia huiusmodi de Deo, ultimo hominibus addiscenda proponitur, præsuppositis multis aliis scientiis: & sic non nisi post multum tempus vitæ suæ homo ad Dei cognitionem perveniret. Secundo ut cognitio Dei sit communior. Multi enim in studio scientiæ proficere non possunt vel propter hebetudinem ingenii, vel propter alias occupationes, & necessitates temporalis vitæ, vel etiam propter torporem addiscendi: qui omnino Dei cognitione fraudarentur, nisi proponerentur eis divina per modum fidei. Tertio propter certitudinem. Ratio enim humana in rebus divinis est multum deficiens. Cuius signum est, quia Philosophi de rebus humanis naturali investigatione perscrutantes in multis erraverunt, & sibi ipsis contraria senserunt. Ut ergo esset indubitata, & certa cognitio apud homines de Deo, oportuit quod divina eis per modum fidei traderentur, quasi a Deo dicta, qui mentiri non potest.

Ad primum ergo dicendum, quod investigatio naturalis rationis non sufficit humano generi ad cognitionem divinorum, etiam quæ ratione ostendi possunt: & ideo non est superfluum ut talia credantur.

Ad secundum dicendum, quod de eodem non potest esse scientia, & fides apud eumdem; sed id quod est ab uno scitum, potest esse ab alio creditum, ut supra dictum est (quæst. 1. art. 5.)

Ad tertium dicendum, quod etsi omnia scibilia conveniant in ratione scientiæ, non tamen conveniunt in hoc quod æqualiter ordinent ad beatitudinem: & ideo non æqualiter omnia proponuntur ut credenda.

ARTICULUS V. 15

Utrum homo teneatur ad credendum aliquid explicite.

I. dist. XXXIII. *art.* 5. *corp.* & *III. dist.* XXV. *quæst.* 1. *art.* 2. *quæst.* 3. & *ver. quæst.* XIV. *art.* 11.

AD quintum sic proceditur. Videtur quod non teneatur homo ad credendum aliquid explicite. Nullus enim tenetur ad id quod non est in eius potestate. Sed credere aliquid explicite non est in hominis potestate: dicitur enim Rom. x. 14. *Quomodo credent in illum quem non audierunt? quomodo audient sine prædicante? quomodo autem prædicabunt, nisi mittantur?* Ergo credere aliquid explicite homo non tenetur.

2. Præterea. Sicut per fidem ordinamur in Deum, ita etiam per caritatem. Sed ad servandum præcepta caritatis homo non tenetur, sed sufficit sola præparatio animi, sicut patet in illo præcepto Domini quod ponitur Matth. v. 39. *Si quis percusserit te* (a) *in una maxilla, præbe ei & aliam;* & in aliis consimilibus, ut Augustinus exponit in Lib. I. de ser. Dom. in monte (cap. XIX. & seq.) Ergo etiam non tenetur homo explicite aliquid credere, sed sufficit quod habeat animum præparatum ad credendum ea quæ a Deo proponuntur.

3. Præterea. Bonum fidei in quadam obedientia consistit, secundum illud Rom. I. 5. *Ad obediendum fidei in omnibus gentibus.* Sed ad virtutem obedientiæ non requiritur quod homo aliqua determinata præcepta observet, sed sufficit quod habeat promptum animum ad obediendum, secundum illud Psal. CXVIII. 60. *Paratus sum, & non sum turbatus, ut custodiam mandata tua.* Ergo videtur quod etiam ad fidem sufficiat quod homo habeat promptum animum ad credendum ea quæ ei divinitus proponi possunt, absque hoc quod explicite aliquid credat.

Sed contra est quod dicitur ad Hebr. XI. 6. *Accedentem ad Deum oportet credere, quia est, & quod inquirentibus se remunerator est.*

Respondeo dicendum, quod præcepta legis, quæ homo tenetur implere, dantur de actibus virtutum, qui sunt via perveniendi ad salutem. Actus autem virtutis, sicut supra dictum est (quæst. LX. art. 5.) sumitur secundum habitudinem habitus ad obiectum. Sed in obiecto cuiuslibet virtutis duo possunt considerari: scilicet id quod proprie & per se est obiectum virtutis, quod necessarium est in omni actu virtutis; & iterum id quod est per accidens, sive consequenter se habens ad propriam rationem obiecti, sicut ad obiectum fortitudinis proprie & per se pertinet sustinere pericula mortis, & aggredi hostes cum periculo propter bonum commune; sed quod homo armetur, vel ense percutiat in bello iusto,

(a) *Vulgata:* in dexteram maxillam tuam, præbe illi & alteram.

sto, aut aliquid huiusmodi faciat, reducitur quidem ad obiectum fortitudinis, sed per accidens.

Determinatio ergo virtuosi actus ad proprium & per se obiectum virtutis est sub necessitate præcepti, sicut & ipse virtutis actus; sed determinatio actus virtuosi ad ea quæ accidentaliter, vel secundario se habent ad proprium & per se virtutis obiectum, non cadit sub necessitate præcepti, nisi pro loco, & tempore. Dicendum est ergo, quod fidei obiectum per se est id per quod homo beatus efficitur, ut supra dictum est (quæst. I. art. 8.) Per accidens autem, aut secundario se habent ad obiectum (*a*) fidei omnia quæ in sacra Scriptura divinitus tradita continentur, sicut quod Abraham habuit duos filios, quod David fuit filius Isai, & alia huiusmodi.

Quantum ergo ad prima credibilia, quæ sunt articuli fidei, tenetur homo explicite credere, sicut & tenetur habere fidem; quantum autem ad alia credibilia non tenetur homo explicite credere, sed solum implicite, vel in præparatione animi, inquantum paratus est credere quicquid divina Scriptura continet. Sed tunc solum huiusmodi tenetur explicite credere quando hoc ei constiterit in doctrina fidei contineri.

Ad primum ergo dicendum, quod si in potestate hominis esse dicatur aliquid excluso auxilio gratiæ, sic ad multa tenetur homo ad quæ non potest sine gratia reparante; sicut ad diligendum Deum, & proximum, & similiter ad credendum articulos fidei. Sed tamen hoc potest cum auxilio gratiæ: quod quidem auxilium *quibuscumque divinitus datur, misericorditer datur*; *quibus autem non datur, ex iustitia non datur*; *in pœnam præcedentis, aut saltem originalis peccati*, ut Augustinus dicit in Lib. de correptione & gratia (cap. V. & VI.)

Ad secundum dicendum, quod homo tenetur ad determinate diligendum ea diligibilia quæ sunt proprie & per se caritatis obiecta, scilicet Deum, & proximum. Sed obiectio procedit de illis præceptis caritatis quæ quasi consequenter pertinent ad obiectum caritatis.

Ad tertium dicendum, quod virtus obedientiæ proprie in voluntate consistit; & ideo ad actum obedientiæ sufficit promptitudo voluntatis subiectæ præcipienti, quæ est proprie & per se obiectum obedientiæ. Sed hoc præceptum, vel illud per accidens, vel consequenter se habet ad proprium & per se obiectum obedientiæ.

ARTICULUS VI. 16

Utrum omnes æqualiter teneantur ad habendum fidem explicitam.

III. dist. XXV. *quæst.* II. *art.* I. *quæst.* 2. 3. *&* 4. *& IV. dist.* XXIV. *quæst.* I. *art.* 3. *quæst.* 2. *& ver. quæst.* XIV. *art.* II.

AD sextum sic proceditur. Videtur quod æqualiter omnes teneantur ad habendum fidem explicitam. Ad ea enim quæ sunt de necessitate salutis, omnes tenentur, sicut patet de præceptis caritatis. Sed explicatio credendorum est de necessitate salutis, ut dictum est (art. præc.) Ergo omnes æqualiter tenentur ad explicite credendum.

2. Præterea. Nullus debet examinari de eo quod explicite credere non tenetur. Sed quandoque simplices examinantur de minimis articulis fidei. Ergo omnes tenentur explicite omnia credere.

3. Præterea. Si minores non tenentur habere fidem explicitam, sed solum implicitam, oportet quod habeant fidem implicitam in fide maiorum. Sed hoc videtur periculosum: quia posset contingere quod illi maiores errarent. Ergo videtur quod minores etiam debeant habere fidem explicitam. Sic ergo omnes æqualiter tenentur ad explicite credendum.

Sed contra est quod dicitur Iob I. 14. quod *boves arabant, & asinæ pascebantur iuxta eos*: quia videlicet minores, qui significantur per asinas, debent in credendis adhærere maioribus, qui per boves significantur, ut Gregorius exponit in II. Moral (cap. XVII.)

Respondeo dicendum, quod explicatio credendorum fit per revelationem divinam. Credibilia enim naturalem rationem excedunt. Revelatio autem divina ordine quodam ad inferiores pervenit per superiores, sicut ad homines per Angelos, & ad inferiores Angelos per superiores, ut patet per Dionysium in cælest. Hierar. (cap. IV. & VII.) Et ideo pari ratione explicatio fidei oportet quod perveniat ad inferiores homines per maiores. Et ideo sicut superiores Angeli, qui inferiores illuminant, habent pleniorem notitiam de rebus divinis quam inferiores, ut dicit Dionysius XII. cap. cælest.

(a) *Ita cod. Alcan. Tarrac. aliique, & editi plurimi. Al.* virtutis.

cælest. Hierar. ita etiam superiores homines, ad quos pertinet alios erudire, tenentur habere pleniorem notitiam de credendis, & magis explicite credere.

Ad primum ergo dicendum, quod explicatio credendorum non æqualiter (a) quantum ad omnes est de necessitate salutis: quia plura tenentur explicite credere maiores, qui habent officium alios instruendi, quam alii.

Ad secundum dicendum, quod simplices non sunt examinandi de subtilitatibus fidei, nisi quando habetur suspicio quod sint ab hæreticis depravati: qui in his quæ ad subtilitatem fidei pertinent, solent fidem simplicium depravare. Si tamen inveniuntur non pertinaciter perversæ doctrinæ adhærere, si in talibus ex simplicitate deficiant, non eis imputatur.

Ad tertium dicendum, quod minores non habent fidem implicitam in fide maiorum, nisi quatenus maiores adhærent doctrinæ divinæ. Unde & Apostolus dicit I. ad Corinth. IV. 16. *Imitatores mei estote, sicut & ego Christi*. Unde humana cognitio non fit regula fidei, sed veritas divina; a qua si aliqui maiorum deficiant, non præiudicat fidei simplicium, qui eos rectam fidem habere credunt, nisi pertinaciter eorum erroribus in particulari adhæreant contra universalis Ecclesiæ fidem, quæ non potest deficere, Domino dicente Luc. XXII. 32. *Ego pro te rogavi, Petre, ut non deficiat fides tua*.

ARTICULUS VII. 17

Utrum explicite credere mysterium incarnationis Christi sit de necessitate salutis apud omnes.

IV. dist. XXV *quæst.* II *art.* 2. *quæst.* 2. *& quæst.* III *art.* 4. *& IV. dist.* VI. *quæst.* II *art.* 2. *quæst.* I. *cor. & ad Hebr.* XI.

AD septimum sic proceditur. Videtur quod credere explicite mysterium incarnationis Christi non sit de necessitate salutis apud omnes. Non enim tenetur homo explicite credere ea quæ Angeli ignorant: quia explicatio fidei fit per revelationem divinam, quæ pervenit ad homines mediantibus Angelis, ut dictum est (art. præc. & I. P. quæst. CXI. art. I.) Sed etiam Angeli mysterium incarnationis ignoraverunt: unde quærebant in Psal. XXIII. 8. *Quis est iste Rex gloriæ?* & Isai. LXIII. I. *Quis est iste qui venit de Edom?* ut Dionysius exponit cap. VII. cæl. Hierarch. (a med.) Ergo ad credendum explicite mysterium incarnationis Christi homines non tenebantur.

2. Præterea. Constat beatum Ioannem Baptistam de maioribus fuisse, & propinquissimum Christo: de quo Dominus dicit Matth. XI. II. *Inter natos mulierum nullus maior eo surrexit*. Sed Ioannes Baptista non videtur incarnationis Christi mysterium explicite cognovisse, cum a Christo quæsierit: *Tu es qui venturus es, an alium expectamus?* ut habetur Matth. XI. 3. Ergo non tenebantur etiam maiores ad habendam explicitam fidem de Christo.

2. Præterea. Multi Gentilium adepti sunt salutem per ministerium Angelorum, ut Dionysius dicit IX. cap. cælest. Hierar. (a med. & cap. IV. circ. med.) Sed Gentiles non habuerunt fidem de Christo nec explicitam, nec implicitam, ut videtur, quia nulla eis revelatio facta fuit. Ergo videtur quod credere explicite incarnationis Christi mysterium non fuerit omnibus necessarium ad salutem.

Sed contra est quod Augustinus dicit in Lib. de correptione & gratia (cap. VII. circ. princ. & plenius epist. cxc. olim CLVII. parum a princ.) *Illa fides sana est qua credimus, nullum hominem, sive maioris, sive parvæ ætatis, liberari a contagio mortis, & obligatione peccati, nisi per unum mediatorem Dei, & hominum Iesum Christum*.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (art. 5. huius quæst. & quæst. I. art. 8.) illud proprie & per se pertinet ad obiectum fidei per quod homo beatitudinem consequitur. Via autem hominibus veniendi ad beatitudinem est mysterium incarnationis, & passionis Christi: dicitur enim Act. IV. 12. *Non est aliud nomen datum hominibus in quo oporteat nos salvos fieri*. Et ideo mysterium incarnationis Christi aliqualiter oportuit omni tempore esse creditum apud omnes; diversimode tamen, secundum diversitatem temporum, & personarum.

Nam ante statum peccati homo habuit explicitam fidem de Christi incarnatione, secundum quod ordinabatur ad consummationem gloriæ, non autem secundum quod ordinabatur ad liberationem a peccato per passionem, & resurrectionem: quia homo non fuit præscius peccati futuri. Videtur autem incarnationis Christi præscius fuisse per hoc quod dixit:

(a) *Ita mss. & edit omnes libri. Theologi legendum putant* quantum ad omnia.

Propter hoc relinquet homo patrem, & matrem, & adhærebit uxori suæ, ut habetur Genes. II. 24. Et hoc Apostolus ad Ephes. V. 32. dicit *sacramentum magnum esse in Christo, & Ecclesia*: quod quidem sacramentum non est credibile primum hominem ignorasse.

Post peccatum autem fuit explicite creditum mysterium incarnationis Christi, non solum quantum ad incarnationem, sed etiam quantum ad passionem, & resurrectionem, quibus humanum genus a peccato, & morte liberatur: aliter enim non præfigurassent Christi passionem quibusdam sacrificiis & ante legem, & sub lege: quorum quidem sacrificiorum significatum explicite maiores cognoscebant; minores autem sub velamine illorum sacrificiorum credentes ea divinitus esse disposita de Christo venturo, quodammodo habebant velatam cognitionem. Et, sicut supra dictum est (quæst. I. art. 7. in corp. & ad I. & 4.) ea quæ ad mysteria Christi pertinent, (*a*) tanto distinctius cognoverunt, quanto Christo propinquiores fuerunt.

Post tempus autem gratiæ revelatæ tam maiores, quam minores tenentur habere fidem explicitam de mysteriis Christi, præcipue quantum ad ea quæ communiter in Ecclesia solemnizantur, & publice proponuntur; sicut sunt articuli incarnationis, de quibus supra dictum est (quæst. I. art. 8.) Alias autem subtiles considerationes circa incarnationis articulos tenentur aliqui magis, vel minus explicite credere, secundum quod convenit statui, & officio uniuscuiusque.

Ad primum ergo dicendum, quod Angelos non omnino latuit mysterium regni Dei, sicut Augustinus dicit V. super Genes. ad litt. (cap. XIX. parum a princ.) quasdam tamen rationes huius mysterii perfectius cognoverunt Christo revelante.

Ad secundum dicendum, quod Ioannes Baptista de adventu Christi in carne non quæsivit, quasi hoc ignoraret, cum ipse hoc expresse confessus fuerit, dicens: *Ego vidi, & testimonium perhibui, quia hic est Filius Dei*, ut habetur Ioan. I. 34. Unde non dixit, *Tu es qui venisti?* sed *Tu es qui venturus es?* quærens de futuro, non de præterito. Similiter non est credendum quod ignoraverit eum ad passionem venturum: ipse enim dixerat (Ioan. I. 29.) *Ecce agnus Dei, ecce qui tollit peccata mundi*, prænuntians eius immolationem futuram. Et tamen hoc Prophetæ alii etiam non ignoraverunt, sed ante prædixerunt, sicut præcipue patet in Isa. LIII. Potest ergo dici, sicut Gregorius dicit (hom. VI. in Evang. parum a princip.) quod inquisivit ignorans, an ad infernum esset in propria persona descensurus. Sciebat autem, quod virtus passionis eius extendenda erat usque ad eos qui in limbo detinebantur, secundum illud Zach. IX. II. *Tu quoque in sanguine testamenti tui emisisti vinctos de lacu, in quo non est aqua*: nec hoc tenebatur explicite credere, antequam esset impletum, quod per seipsum deberet descendere.

Vel potest dici, sicut Ambrosius dicit super Luc. (super illud cap. VII. *Et nuntiaverunt Ioanni*) quod non inquisivit ex dubitatione, seu ignorantia, sed magis ex pietate.

Vel potest dici, sicut Crysostomus dicit (hom. XXXVII. in Matth.) quod non inquisivit, quia ipse ignoraret, sed ut per Christum (*b*) satisfieret suis discipulis: unde & Christus ad discipulorum instructionem respondit, signa operum ostendens.

Ad tertium dicendum, quod multis Gentilium facta fuit revelatio de Christo, ut patet per ea quæ prædixerunt. Nam Iob XIX. 25. dicitur: *Scio, quod Redemptor meus vivit*. Sibylla etiam prænuntiavit quædam de Christo, ut Augustinus dicit (Lib. XIII. cont. Faust. cap. XV.) Invenitur etiam in historiis Romanorum, quod tempore Constantini Augusti, (*c*) & Irenæ matris eius inventum fuit quoddam sepulcrum, in quo iacebat homo auream laminam habens in pectore, in qua scriptum erat: *Christus nascetur ex Virgine, & ego credo in eum. O Sol, sub Irenæ, & Constantini temporibus iterum me videbis*. (Vid. Baron. ad annum Christi 780.) Si qui tamen salvati fuerunt quibus revelatio non fuit facta, non fuerunt salvati absque fide Mediatoris: quia etsi non habuerunt fidem explicitam, habuerunt

(a) *Ita ex cod. Tarrac. Bannez, Garcia, Theologi, edit. Coloniensis, Nicolaius, & edit. Patav. Cod. Alcan.* tanto diffusius. *Quidam codd. male* tanto difficilius: *unde edit. Rom. Veneta apud Iuntas 1588. aliaque veteres sic.* Et, sicut supra dictum est, ea quæ ad mysteria Christi pertinent, tanto difficilius cognoverunt, quanto a Christo remotiores fuerunt, & tanto facilius cognoverunt, quanto Christo propinquiores fuerunt. (b) *Ita cum cod. Tarrac. aliisque Garcia, Nicolaius, & edit. Patav. Veteres editi cum cod. Alcan.* satisfaceret. (c) *Ita hic, & infra emendat optime Nicolaius. Al.* & Helenæ, *& mox* sub Helenæ, *contra historiæ fidem.*

runt tamen fidem implicitam in divina providentia, credentes Deum esse liberatorem hominum secundum modos sibi placitos, & secundum quod aliquibus veritatem cognoscentibus Spiritus revelasset, secundum illud Iob xxxv. 11. *Qui docet nos super iumenta terrae*.

ARTICULUS VIII. 18

Utrum explicite credere Trinitatem sit de necessitate salutis.

III. dist. xxv. *quaest.* 11. *art.* 2. *quaest.* 4. *cor. & ad* 1 *& in expos. lit. & IV. dist.* 1. *quaest.* 11. *art.* 2. *quaest.* 1. *cor. & veri. quaest.* xiv.

AD octavum sic proceditur. Videtur quod credere Trinitatem explicite non fuerit de necessitate salutis. Dicit enim Apostolus ad Hebr. xi. 6. *Credere oportet accedentem ad Deum, quia est, & quia inquirentibus se remunerator est.* Sed hoc potest credi absque fide Trinitatis. Ergo non oportebat explicite fidem de Trinitate habere.

2. Praeterea. Dominus dicit Ioan. xvii. 6. *Pater, manifestavi nomen tuum hominibus:* quod exponens Augustinus (tract. cvi. in Ioan. ante med.) dicit: „ Non id „ nomen tuum quo vocaris Deus, sed „ id quo vocaris Pater meus: " & postea subdit etiam: „ In hoc quod Deus „ fecit hunc mundum, notus in omnibus „ gentibus: in hoc quod non est „ cum diis falsis colendus, notus in Iudaea „ Deus: in hoc vero quod pater est „ huius Christi, per quem tollit peccata „ mundi, hoc nomen eius prius occultum „ hominibus, nunc manifestavit eis." Ergo ante Christi adventum non erat cognitum quod in Divinitate esse paternitas, & filiatio. Non ergo Trinitas explicite credebatur.

3. Praeterea. Illud tenemur explicite credere in Deo quod est beatitudinis obiectum. Sed obiectum beatitudinis est bonitas summa, quae potest intelligi in Deo etiam sine personarum distinctione. Ergo non fuit necessarium explicite credere Trinitatem.

Sed contra est quod in veteri testamento multipliciter expressa est Trinitas personarum, sicut statim in principio Genes. (1. 26.) dicitur ad expressionem Trinitatis: *Faciamus hominem ad imaginem, & similitudinem nostram*. Ergo a principio de necessitate salutis fuit credere Trinitatem explicite.

Respondeo dicendum, quod mysterium incarnationis Christi explicite credi non potest sine fide Trinitatis: quia in mysterio incarnationis Christi hoc continetur quod Filius Dei carnem assumpserit, quod per gratiam Spiritus sancti mundum renovaverit, & iterum quod de Spiritu sancto conceptus fuerit.

Et ideo eodem modo quo mysterium incarnationis Christi ante Christum fuit explicite creditum a maioribus, implicite autem, & quasi obumbrate a minoribus; ita etiam & mysterium Trinitatis.

Et ideo etiam post tempus gratiae divulgatae tenentur omnes ad explicite credendum mysterium Trinitatis; & omnes qui renascuntur in Christo, hoc adipiscuntur per invocationem Trinitatis, secundum illud Matth. ult. 19. *Euntes docete omnes gentes, baptizantes eos in nomine Patris, & Filii, & Spiritus sancti*.

Ad primum ergo dicendum, quod illa duo explicite credere de Deo omni tempore, & quoad omnes necessarium fuit; non tamen est sufficiens omni tempore, & quoad omnes.

Ad secundum dicendum, quod ante Christi adventum fides Trinitatis erat occultata in fide maiorum; sed per Christum manifestata est mundo, & per Apostolos.

Ad tertium dicendum, quod summa bonitas Dei secundum modum quo nunc intelligitur per effectus, potest intelligi absque Trinitate personarum; sed secundum quod intelligitur in seipsa, prout videtur a beatis, non potest intelligi sine Trinitate personarum. Et iterum ipsa (a) missio personarum divinarum perducit nos in beatitudinem.

ARTICULUS IX. 19

Utrum credere sit meritorium.

III. P. quaest. vii. *art.* 3. *ad* 2.

AD nonum sic proceditur. Videtur quod credere non sit meritorium. Principium enim merendi est caritas, ut supra dictum est (1. 2. quaest cxiv. art. 4.) Sed fides est praeambula ad caritatem, sicut & natura. Ergo sicut actus naturae non est meritorius, quia naturalibus non meremur, ita nec actus fidei.

2. Praeterea. Credere medium est inter opi-

(a) *Ita cum codd. Altan. & Tarrac. Nicolaius, & edit. Patav. Al.* visio.

opinari, & scire, vel considerare scita. Sed consideratio scientiæ non est meritoria; similiter autem nec opinio. Ergo etiam neque credere est meritorium.

3. Præterea. Ille qui assentit alicui rei, credendo, aut habet causam sufficienter inducentem ipsum ad credendum, aut non. Si habet sufficiens inductivum ad credendum, non videtur hoc ei esse meritorium: quia non est ei iam liberum credere, & non credere. Si autem non habet sufficiens inductivum ad credendum, levitatis est credere, secundum illud Eccli. XIX. 4. *Qui cito credit, levis est corde*. & sic non videtur esse meritorium. Ergo credere nullo modo est meritorium.

Sed contra est quod dicitur ad Hebr. XI. 33. quod *sancti per fidem adepti sunt repromissiones*: quod non esset, nisi credendo mererentur. Ergo ipsum credere est meritorium.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (1. 2. quæst. CXIV. art. 3. & 4.) actus nostri sunt meritorii, inquantum procedunt ex libero arbitrio moto a Deo per gratiam. Unde omnis actus humanus, qui subiicitur libero arbitrio, si sit relatus in Deum, potest meritorius esse.

Ipsum autem credere est actus intellectus assentientis veritati divinæ ex imperio voluntatis a Deo motæ per gratiam; & sic subiacet libero arbitrio in ordine ad Deum: unde actus fidei potest esse meritorius.

Ad primum ergo dicendum, quod natura comparatur ad caritatem, quæ est merendi principium, sicut materia ad formam; fides autem comparatur ad caritatem sicut dispositio præcedens ultimam formam. Manifestum est autem quod subiectum, vel materia non potest agere nisi virtute formæ; neque etiam dispositio præcedens, antequam forma adveniat; sed postquam forma advenerit, tam subiectum, quam dispositio præcedens agit in virtute formæ, quæ est principale agendi principium, sicut calor ignis agit in virtute formæ substantialis. Sic ergo neque natura, neque fides sine caritate possunt producere actum meritorium; sed, caritate superveniente, actus fidei fit meritorius per caritatem, sicut & actus naturæ, & actus naturalis liberi arbitrii.

Ad secundum dicendum, quod in scientia duo possunt considerari, scilicet ipse assensus scientis in rem scitam, & consideratio rei scitæ. Assensus autem scientiæ non subiicitur libero arbitrio, quia sciens cogitur ad assentiendum per efficaciam demonstrationis: & ideo assensus scientiæ non est meritorius. Sed consideratio actualis rei scitæ subiacet libero arbitrio: est enim in potestate hominis considerare, vel non considerare. Et ideo consideratio scientiæ potest esse meritoria, si referatur ad finem caritatis, idest ad honorem Dei, vel utilitatem proximi. Sed in fide utrumque subiacet libero arbitrio: & ideo quantum ad utrumque actus fidei potest esse meritorius. Sed opinio non habet firmum assensum: est enim quiddam debile, & infirmum, secundum Philosophum in I. Posterior. (text. 44.) unde non videtur procedere ex perfecta voluntate: & sic ex parte assensus non multum videtur habere rationem meriti; sed ex parte considerationis actualis potest meritoria esse.

Ad tertium dicendum, quod ille qui credit, habet sufficiens inductivum ad credendum: inducitur enim auctoritate divinæ doctrinæ miraculis confirmatæ, &, quod plus est, interiori instinctu Dei invitantis: (*a*) unde non leviter credit. Tamen non habet sufficiens inductivum ad sciendum: & ideo non tollitur ratio meriti.

ARTICULUS X. 20

Utrum ratio inductiva ad ea quæ sunt fidei, minuat meritum fidei.

III. dist. XXIV. *art.* 3. *quæst.* 3. & I. *con. cap.* VIII.

AD decimum sic proceditur. Videtur quod ratio inductiva ad ea quæ sunt fidei, diminuat meritum fidei. Dicit enim Gregorius in quadam homilia (XXVI. in Evang. in princip.) quod *fides non habet meritum, cui humana ratio præbet experimentum*. Si ergo ratio humana sufficienter experimentum præbet, totaliter excludit meritum fidei. Videtur ergo quod qualiscumque ratio humana inducta ad ea

(a) *Ita codd. Alcan. & Paris. Nicolaius, & edit. Patav. 1712. optime. Edit. Rom. aliæ vetustæ, Theologi ex cod. Camer. alisque, & edit. Patav. 1698.* unde non leviter credit, cum habeat sufficiens inductivum ad credendum: & ideo non tollitur ratio meriti. *Edit. Colon. nec prorsus*. Tamen non habet sufficiens inductivum ad credendum &c.

ea quæ sunt fidei, diminuat meritum fidei.

2. Præterea. Quicquid diminuit rationem virtutis, diminuit rationem meriti: quia *felicitas virtutis est præmium*, ut Philosophus dicit in I. Ethic. (cap. IX. cir. princ.) Sed ratio humana videtur diminuere rationem virtutis ipsius fidei: quia de ratione fidei est quod sit non apparentium, ut supra dictum est (quæst. 1. art. 4. & 5.) Quanto autem plures rationes inducuntur ad aliquid, tanto minus hoc est non apparens. Ergo ratio humana inducta ad ea quæ sunt fidei, meritum fidei diminuit.

3. Præterea. Contrariorum contrariæ sunt causæ. Sed id quod inducitur in contrarium fidei, auget meritum fidei, sive sit persecutio cogentis ad recedendum a fide, sive etiam sit ratio aliqua hoc persuadens. Ergo ratio coadiuvans fidem diminuit meritum fidei.

Sed contra est quod I. Pet. III. 15. dicitur: *Parati semper ad satisfactionem omni poscenti nos rationem de ea, quæ in nobis est, fide, & spe*. Non autem ad hoc induceret Apostolus, si per hoc meritum fidei diminueretur. Non ergo ratio diminuit meritum fidei.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est (art. præc.) actus fidei potest esse meritorius, inquantum subiacet voluntati non solum quantum ad usum, sed etiam quantum ad assensum. Ratio autem humana inducta ad ea quæ sunt fidei, dupliciter se potest habere ad voluntatem credentis.

Uno quidem modo sicut præcedens; puta cum aliquis (a) aut non haberet voluntatem, aut non haberet promptam voluntatem ad credendum, (b) nisi ratio humana induceretur: & sic ratio humana inducta diminuit meritum fidei. Sic etiam supra dictum est (1. 2. quæst. XXIV. art. 3. ad 1. & quæst. LXXVII. art. 6. ad 2.) quod passio præcedens electionem in virtutibus moralibus diminuit laudem virtuosi actus. Sicut enim homo actus virtutum moralium debet exercere propter iudicium rationis, non propter passionem, ita credere debet homo ea quæ sunt fidei, non propter rationem humanam, sed propter auctoritatem divinam.

Alio modo ratio humana potest se habere ad voluntatem credentis consequenter. Cum enim homo habet promptam voluntatem ad credendum, diligit veritatem creditam, & super ea excogitat, & amplectitur, si quas rationes ad hoc invenire potest: & quantum ad hoc ratio humana non excludit meritum fidei, sed est signum maioris meriti. Sic etiam passio consequens in virtutibus moralibus est signum promptioris voluntatis, ut supra dictum est (1. 2. quæst. XXIV. art. 3. ad 1.) Et hoc significatur Ioan. IV. 42 ubi Samaritani ad mulierem, per quam ratio humana figuratur, dixerunt: *Iam non propter tuam loquelam credimus*.

Ad primum ergo dicendum, quod Gregorius loquitur in casu illo, quando homo non habet voluntatem credendi ea quæ sunt fidei, nisi propter rationem inductam. Quando autem homo habet voluntatem credendi ea quæ sunt fidei, ex sola auctoritate divina, etiam si habeat rationem demonstrativam ad aliquid eorum, puta ad hoc quod est Deum esse; non propter hoc tollitur, vel diminuitur meritum fidei.

Ad secundum dicendum, quod rationes quæ inducuntur ad auctoritatem fidei, non sunt demonstrationes, quæ in visionem intelligibilem intellectum humanum reducere possunt; & ideo non desinunt esse *non apparentia*: sed removent impedimenta fidei, ostendendo non esse impossibile quod in fide proponitur: unde per tales rationes non diminuitur meritum fidei, nec ratio fidei. Sed rationes demonstrativæ inductæ ad ea quæ sunt fidei præambula, non tamen ad articulos, etsi diminuant rationem fidei, quia faciunt esse apparens id quod proponitur; non tamen diminuunt rationem caritatis, per quam voluntas est prompta ad ea credendum, etiamsi non apparerent: & ideo non diminuitur ratio meriti.

Ad tertium dicendum, quod ea quæ repugnant fidei, sive in consideratione hominis, sive in exteriori persecutione, intantum augent meritum fidei, inquantum ostenditur voluntas magis prompta, & firma in fide. Et ideo etiam Martyres maius fidei meritum habuerunt, non recedentes a fide propter persecutiones; & etiam sapientes maius meritum fidei habent, non recedentes a fide propter rationes Philosophorum, vel hæreticorum contra fidem inductas. Sed ea quæ conveniunt fidei, non semper diminuunt promptitudinem voluntatis ad credendum: & ideo non semper diminuunt meritum fidei.

(a) *Ita codd. & editi passim. Al.* aut tantum haberet. (b) *Ita iidem codd. & editi communius. Al.* nisi quia ratione humana induceretur.

QUAESTIO III.

De exteriori actu fidei,

in duos articulos divisa.

Deinde considerandum est de exteriori fidei actu, qui est confessio: & circa hoc quæruntur duo.

Primo, utrum confessio sit actus fidei.

Secundo, utrum confessio fidei sit necessaria ad salutem.

ARTICULUS I. 21

Utrum confessio sit actus fidei.

III. dist. XVII. *quæst.* III. *art.* 2. *quæst.* 3. *& Rom.* x. *lect.* 2.

AD primum sic proceditur. Videtur quod confessio non sit actus fidei. Non enim idem actus pertinet ad diversas virtutes. Sed confessio pertinet ad pœnitentiam, cuius ponitur pars. Ergo non est actus fidei.

2. Præterea. Ab hoc quod homo confiteatur fidem, retrahitur interdum per timorem, vel etiam propter aliquam confusionem: unde & Apostolus ad Ephes. ult. 19. petit orari pro se, ut detur sibi *cum fiducia notum facere mysterium Evangelii*. Sed non recedere a bono propter confusionem, vel timorem pertinet ad fortitudinem, quæ moderatur audacias, & timores. Ergo videtur quod confessio non sit actus fidei, sed magis fortitudinis, vel constantiæ.

3. Præterea. Sicut per fidei fervorem inducitur aliquis ad confitendum fidem exterius, ita etiam inducitur ad alia exteriora bona opera facienda: dicitur enim Gal. v. 6 quod *fides per dilectionem operatur*. Sed alia exteriora opera non ponuntur actus fidei. Ergo etiam neque confessio.

Sed contra est quod II. ad Thessal. I. super illud, *Et opus fidei in virtute*, dicit Glossa (ordin.) idest, „ confessionem, „ quæ proprie est opus fidei."

Respondeo dicendum, quod actus exteriores illius virtutis proprie sunt actus ad cuius fines secundum suas species referuntur; sicut ieiunare secundum suam speciem refertur ad finem abstinentiæ, quæ est compescere carnem: & ideo est actus abstinentiæ.

Confessio autem eorum quæ sunt fidei, secundum suam speciem ordinatur, sicut ad finem, ad id quod est fidei, secundum illud II. ad Corinth. IV. 13. *Habentes eumdem spiritum fidei credimus . . . propter quod & loquimur*. Exterior enim locutio ordinatur ad significandum id quod in corde concipitur. Unde sicut conceptus interior eorum quæ sunt fidei, est proprie fidei actus; ita etiam & exterior confessio.

Ad primum ergo dicendum, quod triplex est confessio, quæ in Scripturis laudatur. Una est confessio eorum quæ sunt fidei: & ista est proprius actus fidei, utpote relata ad fidei finem, sicut dictum est (in corp.) Alia est confessio gratiarum actionis, sive laudis: & ista est actus latriæ, ordinatur enim ad honorem Deo exterius exhibendum; quod est finis latriæ. Tertia est confessio peccatorum: & hæc ordinatur ad deletionem peccati, quæ est finis pœnitentiæ: unde pertinet ad pœnitentiam.

Ad secundum dicendum, quod removens prohibens non est causa per se, sed per accidens, ut patet per Philosophum in VIII. Phys. (tex. 32.) Unde fortitudo, quæ removet impedimentum confessionis fidei, scilicet timorem, vel erubescentiam, non est proprie, & per se causa confessionis, sed quasi per accidens.

Ad tertium dicendum, quod fides interior mediante dilectione causat omnes exteriores actus virtutum mediantibus aliis virtutibus, imperando, non eliciendo; sed confessionem producit tamquam proprium actum, nulla alia virtute mediante.

ARTICULUS II. 22

Utrum confessio fidei sit necessaria ad salutem.

III. dist. XXIX. *art.* 8. *quæst.* 2. *ad* 3. *& Rom.* x. *lect.* 2. *& cap.* XIV. *lect.* 3.

AD secundum sic proceditur. Videtur quod confessio fidei non sit necessaria ad salutem. Illud enim videtur ad salutem sufficere per quod homo attingit finem virtutis. Sed finis proprius fidei est coniunctio humanæ mentis ad veritatem divinam, quod potest etiam esse sine exteriori confessione. Ergo confessio fidei non est necessaria ad salutem.

2. Præ-

2. Praeterea. Per exteriorem confessionem fidei homo fidem suam alii homini patefacit. Sed hoc non est necessarium nisi illis qui habent alios in fide instruere. Ergo videtur quod minores non teneantur ad fidei confessionem.

3. Praeterea. Illud quod potest vergere in scandalum, & perturbationem aliorum, non est necessarium ad salutem: dicit enim Apostolus I. ad Corinth. x. 32. *Sine offensione estote Iudaeis, & Gentibus, & Ecclesiae Dei*. Sed per confessionem fidei quandoque ad perturbationem infideles provocantur. Ergo confessio fidei non est necessaria ad salutem.

Sed contra est quod Apostolus dicit ad Rom. x. 10. *Corde creditur ad iustitiam, ore autem confessio fit ad salutem*.

Respondeo dicendum, quod ea quae sunt necessaria ad salutem, cadunt sub praeceptis divinae legis. Confessio autem fidei, cum sit quoddam affirmativum, non potest cadere nisi sub praecepto affirmativo. Unde eodem modo est de necessariis ad salutem, quo modo potest cadere sub precepto affirmativo divinae legis. Praecepta autem affirmativa, ut supra dictum est (1. 2. quaest. lxxi. art. 5. ad 3. & quaest. lxxxviii. art. 1. ad 2.) non obligant ad semper, etsi semper obligent; obligant autem pro loco, & tempore secundum alias circumstantias debitas, secundum quas oportet actum humanum limitari ad hoc quod sit actus virtutis.

Sic ergo confiteri fidem non semper, neque in quolibet loco est de necessitate salutis, sed in aliquo loco, & tempore, quando scilicet per omissionem huius confessionis subtraheretur honor debitus Deo, & etiam utilitas proximis impendenda; puta si aliquis interrogatus de fide taceret, & ex hoc crederetur vel quod non haberet fidem, vel quod fides non esset vera, vel alii per eius taciturnitatem averterentur a fide. In huiusmodi enim casibus confessio fidei est de necessitate salutis.

Ad primum ergo dicendum, quod finis fidei, sicut & aliarum virtutum, referri debet ad finem caritatis, qui est amor Dei, & proximi: & ideo quando honor Dei, vel utilitas proximi hoc exposcit, non debet esse contentus homo ut per fidem suam ipsi veritati divinae coniungatur, sed debet fidem exterius confiteri.

Ad secundum dicendum, quod in casu necessitatis, ubi fides periclitatur, quilibet tenetur fidem suam aliis propalare, vel ad instructionem aliorum fidelium, sive confirmationem, vel ad reprimendum infidelium insultationem; sed aliis temporibus instruere homines de fide non pertinet ad omnes fideles.

Ad tertium dicendum, quod si turbatio infidelium oriatur de confessione fidei manifesta, absque aliqua utilitate fidei, vel fidelium, non est laudabile in tali casu fidem publice confiteri: unde Dominus dicit Matth. vii. 6. *Nolite sanctum dare canibus*, (a) *neque margaritas vestras spargere ante porcos ... ne conversi dirumpant vos*. Sed si utilitas fidei aliqua speretur, aut necessitas adsit, contempta perturbatione (b) infidelium, debet homo publice fidem confiteri: unde Matth. xv. 12. dicitur, quod *cum discipuli dixissent Domino, quod Pharisaei audito eius verbo scandalizati sunt*, Dominus respondit: *Sinite illos*, scilicet turbari: *caeci sunt, & duces caecorum*.

QUAESTIO IV.

De ipsa fidei virtute,

in octo articulos divisa.

Deinde considerandum de ipsa fidei virtute: & primo quidem de ipsa fide; secundo de habentibus fidem; tertio de causa fidei; quarto de effectibus eius.

Circa primum quaeruntur octo.

Primo, quid sit fides.

Secundo, in qua vi animae sit sicut in subiecto.

Tertio, utrum forma eius sit caritas.

Quarto, utrum eadem numero sit fides formata, & informis.

Quinto, utrum fides sit virtus.

Sexto, utrum sit una virtus.

Septimo de ordine eius ad alias virtutes.

Octavo de comparatione certitudinis eius ad certitudinem virtutum intellectualium.

AR-

(a) *Vulgata*: neque mittatis margaritas vestras ante porcos &c. (b) *Ita codices & editi passim*. *Al.* fidelium.

ARTICULUS I. 23

Utrum hæc sit competens fidei definitio: Fides est substantia sperandarum rerum, argumentum non apparentium.

III. dist. XXIII. *quæst.* 2. II. *art.* 2. *& ver. quæst.* XIV. *art.* 2. *&* 1. 2. *quæst.* XLVI. *art.* 3. *cor. & Rom.* I. *lect.* 6. *& ad Heb.* XI.

AD primum sic proceditur. Videtur quod sit incompetens fidei definitio quam Apostolus ponit ad Hebr. XI. I. dicens: *Fides est substantia sperandarum rerum, argumentum non apparentium*. Nulla enim qualitas est substantia. Sed fides est qualitas, cum sit virtus theologica, ut supra dictum est (1. 2. quæst. LXII. art. 3.) Ergo non est substantia.

2. Præterea. Diversarum virtutum diversa sunt obiecta. Sed res speranda est obiectum spei. Non ergo debet poni in definitione fidei, tamquam eius obiectum.

3. Præterea. Fides magis perficitur per caritatem quam per spem: quia caritas est forma fidei, ut infra patebit (art. 3. hu. quæst.) Magis ergo poni debuit in definitione fidei res diligenda quam res speranda.

4. Præterea. Idem non debet poni in diversis generibus. Sed *substantia*, & *argumentum* sunt diversa genera non subalternatim posita. Ergo inconvenienter fides dicitur esse *substantia*, & *argumentum*. Inconvenienter ergo describitur fides.

5. Præterea. Per argumentum veritas manifestatur eius ad quod inducitur argumentum. Sed illud dicitur esse apparens cuius veritas est (a) manifestata. Ergo videtur oppositum implicari in hoc quod dicitur, *Argumentum non apparentium*: quia argumentum facit rem prius non apparentem postea apparere. Ergo male dicitur, *Rerum non apparentium*. Inconvenienter ergo describitur fides.

In contrarium sufficit auctoritas Apostoli.

Respondeo dicendum, quod licet quidam dicant, prædicta Apostoli verba non esse fidei definitionem, quia definitio indicat rei quidditatem, & essentiam, ut habetur VI. Met. (tex. 19.) tamen si quis recte consideret, omnia ex quibus fides potest definiri, in prædicta descriptione tanguntur, licet verba non ordinentur sub forma definitionis; sicut etiam apud Philosophos prætermissa syllogistica forma syllogismorum principia tanguntur.

Ad cuius evidentiam considerandum est, quod cum habitus cognoscantur per actus, & actus per obiecta; fides, cum sit habitus quidam, debet definiri per proprium actum in comparatione ad proprium obiectum. Actus autem fidei est credere, sicut supra dictum est (quæst. II. art. 2. & 3.) qui actus est intellectus determinati ad unum ex imperio voluntatis. Sic ergo actus fidei habet ordinem & ad obiectum voluntatis, quod est bonum, & finis, & ad obiectum intellectus, quod est verum. Et quia fides, cum sit virtus theologica, sicut supra dictum est (1. 2. quæst. LXXXXII. art. 3.) habet idem pro obiecto, & fine, necesse est quod obiectum fidei, & finis proportionabiliter sibi correspondeant. Dictum est autem supra (quæst. I. art. I. & 4.) quod veritas prima est obiectum fidei, secundum quod ipsa est non visa, & ea quibus propter ipsam inhæretur: & secundum hoc oportet quod ipsa veritas prima se habeat ad actum fidei per modum finis secundum rationem rei non visæ; quod pertinet ad rationem rei speratæ, secundum illud Apostoli ad Rom. VIII. 25. *Quod non videmus speramus*. Veritatem enim videre, est ipsam habere. Non autem sperat aliquis id quod iam habet: sed spes est de hoc quod non habetur, ut supra dictum est (1. 2. quæst. LXVII. art. 4) Sic ergo habitudo actus fidei ad finem, qui est obiectum voluntatis, significatur in hoc quod dicitur: *Fides est substantia rerum sperandarum*. Substantia enim solet dici prima inchoatio cuiuscumque rei, & maxime quando tota res sequens continetur virtute in primo principio; puta si dicamus, quod prima principia indemonstrabilia sunt (b), substantia scientiæ, quia scilicet primum quod in nobis est de scientia, sunt huiusmodi principia, & in eis virtute continetur tota scientia. Per hunc ergo modum dicitur fides esse *substantia rerum sperandarum*, quia scilicet prima inchoatio rerum sperandarum in nobis est per assensum fidei, quæ virtute continet omnes res sperandas. In hoc enim speramus beatificari quod videbimus aperta visione veritatem, cui per fidem adhæremus, ut patet per ea quæ supra de felicitate dicta sunt (1. 2. quæst. III. art. 8. & quæst. IV. art. 3.)

Ha-

(a) *Nicolaius* manifesta (b) *Ita edit. passim cum MSS. Al.* subiecta.

Habitudo autem actus fidei ad obiectum intellectus, secundum quod est obiectum fidei, designatur in hoc quod dicitur *argumentum non apparentium*; & sumitur *argumentum* pro argumenti effectu. Per argumentum enim intellectus inducitur ad inhærendum alicui vero: unde ipsa firma adhæsio intellectus ad veritatem fidei non apparentem vocatur hic *argumentum*. Unde alia littera habet *convictio* (ut legit Aug. tract. lxxix. in Ioan.) quia scilicet per auctoritatem divinam intellectus credentis vincitur ad assentiendum his quæ non videt. Si quis ergo in formam definitionis huiusmodi verba reducere velit, potest dicere, quod *fides est habitus mentis, quo inchoatur vita æterna in nobis, faciens intellectum assentire non apparentibus*.

Per hoc (*a*) autem fides ab omnibus aliis distinguitur quæ ad intellectum pertinent. Per hoc enim quod dicitur *argumentum*, distinguitur fides ab opinione, suspicione, & dubitatione, (*b*) per quæ non est adhæsio intellectus firma ad aliquid; per hoc autem quod dicitur *non apparentium*, distinguitur fides a scientia, & intellectu, per quæ aliquid fit apparens; per hoc autem quod dicitur *substantia sperandarum rerum*, distinguitur virtus fidei a fide communiter sumpta, quæ non ordinatur ad beatitudinem speratam.

Omnes autem aliæ definitiones, quæcumque de fide dantur, explicationes sunt huius quam Apostolus ponit. Quod enim dicit Augustinus (tract. xl. in Ioan. a med. & Lib. II. Qq. Evang. quæst. xxxix. in princ.) *Fides est virtus qua creduntur quæ non videntur*: & quod dicit Damascenus (Lib. IV. orth. Fid. cap. xii.) quod *fides est non inquisitivus consensus*; & alii dicunt, quod *fides est certitudo animi quædam de absentibus supra opinionem, & infra scientiam*, idem est ei quod Apostolus dicit, *Argumentum non apparentium*. Quod vero Dionysius dicit vii. cap. de div. Nom. (vers. fin. lect. 5.) quod *fides est manens credentium fundamentum, collocans eos in veritate, & in ipsis veritatem ostendens*, idem est ei quod dicitur, *Substantia rerum sperandarum*.

Ad primum ergo dicendum, quod *substantia* non sumitur hic secundum quod est genus generalissimum contra alia genera divisum, sed secundum quod in quolibet genere invenitur quædam similitudo substantiæ, prout scilicet primum in quolibet genere, continens in se alia virtute, dicitur esse substantia illorum.

Ad secundum dicendum, quod cum fides pertineat ad intellectum, secundum quod imperatur a voluntate, oportet quod ordinetur, sicut ad finem, ad obiecta illarum virtutum quibus perficitur voluntas; inter quas est spes, ut infra patebit (quæst. xviii. art. 1.) Et ideo in definitione fidei ponitur obiectum spei.

Ad tertium dicendum, quod dilectio potest esse & visorum, & non visorum, & præsentium, & absentium: & ideo res diligenda non ita proprie adaptatur fidei, sicut res speranda; cum spes semper sit absentium, & non visorum.

Ad quartum dicendum, quod *substantia*, & *argumentum*, secundum quod in definitione fidei ponuntur, non important diversa genera fidei, neque diversos actus, sed diversas habitudines unius actus ad diversa obiecta, ut ex dictis patet (in corp. art.)

Ad quintum dicendum, quod argumentum quod sumitur ex propriis principiis rei, facit rem esse apparentem; sed argumentum quod sumitur ex auctoritate divina, non facit rem in se esse apparentem: & tale argumentum ponitur in definitione fidei.

ARTICULUS II. 24

Utrum fides sit in intellectu sicut in subiecto.

AD secundum sic proceditur. Videtur quod fides non sit in intellectu sicut in subiecto. Dicit enim Augustinus in Lib. de prædest. sanctorum (implic. cap. v. in fin.) quod *fides in credentium voluntate consistit*. Sed voluntas est alia potentia ab intellectu. Ergo fides non est in intellectu sicut in subiecto.

2. Præterea. Assensus fidei ad aliquid credendum provenit ex voluntate Deo obediente. Tota ergo laus fidei ex obedientia esse videtur. Sed obedientia est in voluntate. Ergo & fides: non ergo est in intellectu.

3. Præterea. Intellectus est vel speculativus, vel practicus. Sed fides non est in intellectu speculativo, cum nihil dicat de evitabili, & fugiendo, ut dicitur in III. de Anima (text. 34. & 46.) non est ergo principium operationis. Fides au-

(*a*) *Al.* enim. (*b*) *Ita editiones quas vidimus omnes, quam lectionem probat Garcia. In codd. ante vocem* adhæsio *est vox alia abbreviata, quæ potest legi* prima, *vel* plena.

autem est *quæ per dilectionem operatur*, ut dicitur ad Galat. v. 6. Similiter etiam nec in intellectu practico, cuius obiectum est verum contingens factibile, vel agibile. Obiectum enim fidei est verum æternum, ut ex supra dictis patet (quæst. 1. art. 1.) Non ergo fides est in intellectu sicut in subiecto.

Sed contra est quod fidei succedit visio patriæ, secundum illud I. ad Cor. XIII. 12. *Videmus nunc per speculum in ænigmate, tunc autem facie ad faciem*. Sed visio est in intellectu. Ergo & fides.

Respondeo dicendum, quod cum fides sit quædam virtus, oportet quod actus eius sit perfectus. Ad perfectionem autem actus qui ex duobus activis principiis procedit, requiritur quod utrumque activorum principiorum sit perfectum. Non enim bene potest secari, nisi & secans habeat artem, & serra sit bene disposita ad secandum. Dispositio autem ad bene agendum in illis potentiis animæ quæ se habent (*a*) ad opposita, est habitus, ut supra dictum est (1 2. quæst. XLIX. art. 4. ad 1. 2. & 3.) Et ideo oportet quod actus procedens ex duabus talibus potentiis sit perfectus habitu aliquo præexistente in utraque potentiarum. Dictum autem est supra (quæst. 11. art. 1. & 2.) quod credere est actus intellectus, secundum quod movetur a voluntate ad assentiendum. Procedit autem huiusmodi actus a voluntate, & ab intellectu; quorum utrumque natum est per habitum perfici secundum prædicta. Et ideo oportet quod tam in voluntate sit aliquis habitus, quam in intellectu, si debeat actus fidei esse perfectus; sicut etiam ad hoc quod actus concupiscibilis sit perfectus, oportet quod sit habitus prudentiæ in ratione, & habitus temperantiæ in concupiscibili. Credere autem immediate est actus intellectus: quia obiectum huius actus est *verum*, quod proprie pertinet ad intellectum.

Et ideo necesse est quod fides, quæ est proprium principium huius actus, sit in intellectu sicut in subiecto.

Ad primum ergo dicendum, quod Augustinus fidem accipit pro actu fidei, qui dicitur consistere in credentium voluntate, inquantum ex imperio voluntatis intellectus credibilibus assentit.

Ad secundum dicendum, quod non solum oportet voluntatem esse promptam ad obediendum, sed etiam intellectum esse bene dispositum ad sequendum imperium voluntatis; sicut oportet concupiscibilem esse bene dispositam ad sequendum imperium rationis: & ideo non solum oportet esse habitum virtutis in voluntate imperante, sed etiam in intellectu assentiente.

Ad tertium dicendum, quod fides est in intellectu speculativo sicut in subiecto, ut manifeste patet ex fidei obiecto. Sed quia veritas prima, quæ est fidei obiectum, est finis omnium desideriorum, & actionum nostrarum, ut patet per Augustinum in I. de Trin. (cap. VIII. in med.) inde est quod per dilectionem operatur; sicut etiam *intellectus speculativus extensione fit practicus*, ut dicitur in III. de Anima (text. 49)

ARTICULUS III. 25

Utrum caritas sit forma fidei.

Inf. quæst. XXV. *art.* 2. *&* III. *dist.* XXIII. *quæst.* III. *art.* 1. *quæst.* 2. *&* *dist.* XXVII. *quæst.* II. *art.* 4. *quæst.* 3 *& ver. quæst.* XIV. *art.* 5. *& quæst.* 11 *art.* 3.

AD tertium sic proceditur. Videtur quod caritas non sit forma fidei. Unumquodque enim sortitur speciem per suam formam. Eorum ergo quæ ex opposito dividuntur, sicut diversæ species unius generis, unum non potest esse forma alterius. Sed fides, & caritas dividuntur ex opposito I. ad Corinth. XIII. sicut diversæ species virtutis. Ergo caritas non potest esse forma fidei.

2. Præterea. Forma, & id cuius est forma, sunt in eodem, quia ex his fit unum simpliciter. Sed fides est in intellectu, caritas autem in voluntate. Ergo caritas non est forma fidei.

3. Præterea. Forma est principium rei. Sed principium credendi ex parte voluntatis magis videtur esse obedientia quam caritas, secundum illud ad Rom. 1. 5. *Ad obediendum fidei in omnibus gentibus*. Ergo obedientia magis est forma fidei quam caritas.

Sed contra est quod unumquodque operatur per suam formam. Fides autem per dilectionem operatur. Ergo dilectio caritatis est fidei forma.

Respondeo dicendum, quod, sicut ex superioribus patet (1. 2. quæst. 1. art. 3. & quæst. XVII. art. 6.) actus voluntarii speciem recipiunt a fine, qui est voluntatis obiectum. Id autem a quo aliquid spe-

(a) *Ita cum mss. editi passim. Edit. Rom. aliæque vetustæ* ad obiecta.

speciem sortitur, se habet ad modum formæ in rebus naturalibus. Et ideo cuiuslibet actus voluntarii forma quodammodo est finis, ad quem ordinatur: tum quia ex ipso recipit (*a*) speciem; tum etiam quia modus actionis oportet quod respondeat proportionabiliter fini. Manifestum est autem ex prædictis (art. 1. huius quæst.) quod actus fidei ordinatur ad obiectum voluntatis, quod est bonum, sicut ad finem. Hoc autem bonum quod est finis fidei, scilicet bonum divinum, est proprium obiectum caritatis.

Et ideo caritas dicitur forma fidei, inquantum per caritatem actus fidei perficitur, & formatur.

Ad primum ergo dicendum, quod caritas dicitur esse forma fidei, inquantum informat actum ipsius. Nihil autem prohibet, unum actum a diversis habitibus informari, & secundum hoc ad diversas species reduci ordine quodam, ut supra dictum est (1. 2. quæst. XVIII. art. 6. & 7. & quæst. LVI. art. 2.) cum de actibus humanis in communi ageretur.

Ad secundum dicendum, quod obiectio illa procedit de forma intrinseca. Sic autem caritas non est forma fidei, sed prout informat actum eius, ut supra dictum est (in corp. art.)

Ad tertium dicendum, quod etiam ipsa obedientia, & similiter spes, & quæcumque alia virtus posset præcedere actum fidei, rationabiliter formatur a caritate, sicut infra patebit (quæst. XXIII. art. 8.) & ideo ipsa caritas ponitur forma fidei.

ARTICULUS IV. 26

Utrum fides informis possit fieri formata, vel e converso.

III. dist. XXIII. *quæst.* III. *art.* 4. *&* *IV. dist.* XVII. *quæst.* II. *art.* 1. *quæst.* 3. *cor. & verit. quæst.* XIV. *art.* 7. *& ad Rom.* 1. *lect.* 6.

AD quartum sic proceditur. Videtur quod fides informis non fiat formata, nec e converso. Quia, ut dicitur I. ad Corinth. XIII. 10: *cum venerit quod perfectum est, evacuabitur quod ex parte est*. Sed fides informis imperfecta est respectu formatæ. Ergo, adveniente fide formata, fides informis excluditur, ut non sit unus habitus numero.

2. Præterea. Illud quod est mortuum, non fit vivum. Sed fides informis est mortua, secundum illud Iac. II. 20. *Fides sine operibus mortua est*. Ergo fides informis non potest fieri formata.

3. Præterea. Gratia Dei adveniens non habet minorem effectum in homine fideli quam infideli. Sed adveniens homini infideli causat in eo habitum fidei. Ergo etiam adveniens fideli, qui habebat prius habitum fidei informis, causat in eo alium habitum fidei.

4. Præterea. Sicut Boetius dicit, *accidentia alterari non possunt*. Sed fides est quoddam accidens. Ergo non potest eadem fides quandoque esse formata, & quandoque informis.

Sed contra est quod Iacobi II. super illud, *Fides sine operibus mortua est*, dicit Glossa (interlin.) „ quibus reviviscit. " Ergo fides quæ erat prius mortua, & informis, fit formata, & vivens.

Respondeo dicendum, quod circa hoc fuerunt diversæ opiniones. Quidam enim dixerunt, quod alius est habitus fidei formatæ, & informis; sed adveniente fide formata, tollitur fides informis: & similiter homini post fidem formatam peccanti mortaliter, succedit alius habitus fidei informis a Deo infusus. Sed hoc non videtur esse conveniens quod gratia adveniens homini aliquod Dei donum excludat; neque etiam quod aliquod Dei donum homini infundatur propter peccatum mortale.

Et ideo alii dixerunt, quod sunt quidem diversi habitus fidei formatæ, & informis; sed tamen, adveniente fide formata, non tollitur habitus fidei informis, sed simul manet in eodem cum habitu fidei formatæ. Sed hoc etiam videtur esse inconveniens quod habitus fidei informis in habente fidem formatam remaneat otiosus.

Et ideo aliter dicendum, quod idem est habitus fidei formatæ, & informis. Cuius ratio est, quia habitus diversificatur secundum illud quod per se ad habitum pertinet. Cum autem fides sit perfectio intellectus, illud per se ad fidem pertinet quod pertinet ad intellectum. Quod autem pertinet ad voluntatem, non per se pertinet ad fidem; ita quod per hoc fidei habitus possit diversificari. Distinctio autem fidei formatæ, & informis est secundum id quod pertinet ad voluntatem, idest secundum caritatem, non autem secundum illud quod pertinet ad intellectum. Unde fides formata,

(a) *Ita edit. Patav. Omnes aliæ* formam.

ta, & informis non sunt diversi habitus.

Ad primum ergo dicendum, quod verbum Apostoli est intelligendum, quando imperfectio est de ratione imperfecti: tunc enim oportet quod adveniente perfecto, imperfectum excludatur; sicut adveniente aperta visione, excluditur fides, de cuius ratione est ut sit *non apparentium*. Sed quando imperfectio non est de ratione rei imperfectæ, tunc illud numero idem quod erat imperfectum, fit perfectum; sicut pueritia non est de ratione hominis, & ideo idem numero qui erat puer, fit vir. Informitas autem fidei non est de ratione (a) fidei, sed per accidens se habet ad ipsam, ut dictum est (in corp.) Unde ipsamet fides informis fit formata.

Ad secundum dicendum, quod illud quod facit vitam animalis, est de ratione ipsius, quia est forma essentialis eius, scilicet anima: & ideo mortuum fieri vivum non potest; sed aliud specie est quod est mortuum, & quod est vivum. Sed id quod facit fidem esse formatam, vel vivam, non est de essentia fidei. Et ideo non est simile.

Ad tertium dicendum, quod gratia facit fidem, non solum quando fides de novo incipit esse in homine, sed etiam quamdiu fides durat. Dictum est enim supra (P. I. quæst. CIV. art. 1. & 1. 2 quæst. CIX. art. 9.) quod Deus semper operatur iustificationem hominis, sicut Sol semper operatur illuminationem aeris. Unde gratia non minus facit adveniens fideli quam adveniens infideli: quia in utroque operatur fidem: in uno quidem confirmando, & perficiendo; in alio de novo creando.

Vel potest dici, quod hoc est per accidens, scilicet propter dispositionem subiecti, quod gratia non causat fidem in eo qui habet; sicut e contrario secundum peccatum mortale non tollit gratiam ab eo qui eam amisit per peccatum mortale præcedens.

Ad quartum dicendum, quod per hoc quod fides formata fit informis, non mutatur ipsa fides, sed mutatur subiectum fidei, quod est anima; quod quandoque quidem habet fidem sine caritate, quandoque autem cum caritate.

ARTICULUS V. 27

Utrum fides sit virtus.

*1.2.quæst.*LXV. *art.*2. *&* III. *dist.* XXII. *quæst.* II. *art.*4. *quæst.* I. *& quæst.* III. *art.* I. *quæst.*2.*& veri. quæst.*XIV. *art.*3.*&* 6.

AD quintum sic proceditur. Videtur quod fides non sit virtus. Virtus enim ordinatur ad bonum: nam *virtus est quæ bonum facit habentem*, ut dicit Philosophus in II. Ethic. (cap. VI.) Sed fides ordinatur ad verum. Ergo fides non est virtus.

2. Præterea. Perfectior est virtus infusa quam acquisita. Sed fides propter sui imperfectionem non ponitur inter virtutes intellectuales acquisitas, ut patet per Philosophum in VI. Ethic. (cap. III. circ. princ.) Ergo multo minus potest poni virtus infusa.

3. Præterea. Fides formata, & informis sunt eiusdem speciei, ut dictum est (art. præc.) Sed fides informis non est virtus, quia non habet connexionem cum aliis virtutibus. Ergo nec fides formata est virtus.

4. Præterea. Gratiæ gratis datæ, & fructus distinguuntur a virtutibus. Sed fides enumeratur inter gratias gratis datas I. Corinth. XII. & similiter inter fructus ad Galat. V. Ergo fides non est virtus.

Sed contra est quod homo per virtutes iustificatur: nam *iustitia est tota virtus*, ut dicitur in V. Ethic. (cap. I.) Sed per fidem homo iustificatur, secundum illud ad Rom. V. I. *Iustificati ergo ex fide pacem habeamus &c.* Ergo fides est virtus.

Respondeo dicendum, quod, sicut ex prædictis patet (1. 2. quæst. LV. art. 3. & 4.) virtus humana est per quam actus humanus redditur bonus. Unde quicumque habitus est semper principium boni actus, potest dici virtus humana. Talis autem habitus est fides formata. Cum enim credere sit actus intellectus assentientis vero ex imperio voluntatis, ad hoc quod iste actus sit perfectus, duo requiruntur: quorum unum est ut infallibiliter intellectus tendat in suum obiectum, quod est verum; aliud autem est ut voluntas infallibiliter ordinetur ad ultimum finem, propter quem assentit vero.

(a) *Ita codd. Tarrac. Alcan. & Camer. sed Nicolaius, & edit. Patav.* fidei perfectæ. *Al.* fidei neque perfectæ, neque imperfectæ: *item* de ratione rei perfectæ. *Theologi notant* imperfectæ *esse positum a D. Thoma: quo fundamento? retinent tamen nostram lectionem.*

vero. Et utrumque invenitur in actu fidei formatae. Nam ex ratione ipsius fidei est quod intellectus semper feratur in verum: quia fidei non potest subesse falsum, ut supra habitum est (quaest. I. art. 3.) Ex caritate autem, quae format fidem, habet anima quod infallibiliter voluntas ordinetur in finem bonum. Et ideo fides formata est virtus.

Fides autem informis non est virtus: (*a*) quia etsi habeat perfectionem debitam actus fidei informis ex parte intellectus, non tamen habet perfectionem debitam ex parte voluntatis; sicut etiam si temperantia esset in concupiscibili, & prudentia non esset in rationali, temperantia non esset virtus, ut supra dictum est (1. 2. quaest. LVIII. art. 4. & quaest. LXV. art. 1.) quia ad actum temperantiae requiritur & actus rationis, & actus (*b*) concupiscibilis, sicut ad actum fidei requiritur actus voluntatis, & actus intellectus.

Ad primum ergo dicendum, quod ipsum *verum* est bonum intellectus, cum sit eius perfectio: & ideo, inquantum per fidem intellectus determinatur ad verum, fides habet ordinem in bonum quoddam; sed ulterius, inquantum fides formatur per caritatem, habet etiam ordinem ab bonum, secundum quod est voluntatis obiectum.

Ad secundum dicendum, quod fides de qua Philosophus loquitur, innititur rationi humanae non ex necessitate concludenti, cui potest subesse falsum: & ideo talis fides non est virtus. Sed fides de qua loquimur, innititur veritati divinae, quae est infallibilis, & ita non potest ei subesse falsum: & ideo talis fides potest esse virtus.

Ad tertium dicendum, quod fides formata, & informis non differunt specie, sicut in diversis speciebus existentes; differunt autem sicut perfectum, & imperfectum in eadem specie. Unde fides informis, cum sit imperfecta, non pertingit ad perfectam rationem virtutis: nam virtus est perfectio quaedam, ut dicitur in VII. Physic. (text. 17. & 18.)

Ad quartum dicendum, quod quidam ponunt, quod fides, quae connumeratur inter gratias gratis datas, est fides informis.

Sed hoc non convenienter dicitur: quia gratiae gratis datae, quae ibi enumerantur, non sunt communes omnibus membris Ecclesiae. Unde Apostolus dicit: *Divisiones gratiarum sunt:* & iterum: *Alii datur hoc, alii datur illud*. Fides autem informis est communis omnibus membris Ecclesiae: quia informitas non est de substantia eius, secundum quod est donum gratuitum.

Unde dicendum est, quod sumitur ibi pro aliqua fidei excellentia; sicut pro *constantia fidei*, ut dicit Glossa (interl. ibid.) vel pro *sermone fidei*. Fides autem ponitur fructus, secundum quod habet aliquam delectationem in suo actu ratione certitudinis: unde ad Galat. V. ubi enumerantur fructus, exponitur fides *de invisibilibus certitudo*.

ARTICULUS VI. 28

Utrum fides sit una virtus.

III. dist. XXII. *quaest.* II. *art. 6. quaest. 2. & IV. dist. 1. quaest.* II. *art. 2. quaest. 5. cor. & ver. quaest.* XIV. *art. 12. & Rom.* V. *lect. 5. fin. & lect. 6. & II. Corinth.* IV. *lect. 1. fin.*

AD sextum sic proceditur. Videtur quod non sit una fides. Sicut enim fides est donum Dei, ut dicitur ad Ephes. V. ita etiam sapientia, & scientia inter dona Dei computantur, ut patet Isa. XI. Sed sapientia, & scientia differunt per hoc quod sapientia est de aeternis, scientia vero de temporalibus, ut patet per Augustinum XIII. de Trinit. (cap. XIX. a princ.) Cum ergo fides sit de aeternis, & de quibusdam temporalibus, videtur quod non sit una fides, sed distinguatur in partes.

2. Praeterea. Confessio est actus fidei, ut supra dictum est (quaest. III. art. 1.) Sed non est una & eadem confessio fidei apud omnes: nam quod nos confitemur factum, antiqui patres confitebantur futurum, ut patet Isai. VII. 14. *Ecce virgo concipiet*. Ergo non est una fides.

3. Praeterea. Fides est communis omnibus fidelibus Christi. Sed unum accidens non potest esse in diversis subiectis. Ergo non potest esse una fides omnium.

Sed contra est quod dicit Apostolus ad Ephes. IV. 5. *Unus Dominus, una fides*.

Respondeo dicendum, quod fides, si sumatur pro habitu, dupliciter potest con-

(*a*) *Ita ex codicibus editi omnes. Nicolaius cum Theologis sic ordinat*: quia etsi actus fidei informis habeat perfectionem debitam ex parte intellectus &c. (*b*) *Ita codd. Tarrac. Alcan. Paris. cum Nicolaio & edit. Patav. Al.* concupiscentiae.

considerari. Uno modo ex parte obiecti; & sic est una fides: obiectum enim formale fidei est veritas prima, cui etiam inhærendo credimus quæcumque sub fide continentur. Alio modo ex parte subiecti; & sic fides diversificatur, secundum quod est diversorum. Manifestum est autem quod fides, sicut & quilibet alius habitus, ex formali ratione obiecti habet speciem, sed ex subiecto individuatur. Et ideo si fides sumatur pro habitu quo credimus, sic fides est una specie, & differens numero in diversis.

Si vero sumatur pro eo quod creditur, sic etiam est una fides: quia idem est quod ab omnibus creditur; & si sint diversa credibilia, quæ communiter omnes credunt, tamen omnia reducuntur ad unum.

Ad primum ergo dicendum, quod temporalia quæ in fide proponuntur, non pertinent ad obiectum fidei, nisi in ordine ad aliquod æternum, quod est veritas prima, sicut supra dictum est (quæst. I. art. I.) Et ideo fides una est de temporalibus, & æternis. Secus autem est de sapientia, & scientia, quæ considerant temporalia, & æterna secundum proprias rationes utrorumque.

Ad secundum dicendum, quod illa differentia *præteriti*, & *futuri* non contingit ex aliqua diversitate rei creditæ, sed ex diversa habitudine credentium ad unam rem creditam, ut etiam supra habitum est (I. 2. quæst. CIII. art. 4. & quæst. CVII. art. I. ad I.)

Ad tertium dicendum, quod illa ratio procedit de diversitate fidei secundum numerum.

ARTICULUS VII. 29

Utrum fides sit prima inter virtutes.

I. 2. *quæst.* VI. *art.* 6. *&* III. *dist.* XIII. *quæst.* II. *art.* 5. *& ver. quæst.* XIV. *art.* 2. *cor. & ad* I. *&* 2. *& art.* 3. *ad* 4.

AD septimum sic proceditur. Videtur quod fides non sit prima inter virtutes. Dicitur enim Luc. XII. in Glossa (ordin. Ambr.) super illud *Dico vobis amicis meis*, quod fortitudo est fidei fundamentum. Sed fundamentum est prius eo cuius est fundamentum. Ergo fides non est prima virtus.

2. Præterea. Quædam Glossa (interl. Cassiod.) dicit (*a*) super illum Psalm. *Noli æmulari* (in ea verba *Spera in Domino* Psalm. XXXVI.) quod „ spes intro„ ducit ad fidem. " Spes autem est virtus quædam, ut infra dicetur (quæst. XVII. art. I.) Ergo fides non est prima virtutum.

3. Præterea. Supra dictum est (art. 2. hu. quæst.) quod intellectus credentis inclinatur ad assentiendum his quæ sunt fidei, ex obedientia ad Deum. Sed obedientia est etiam quædam virtus. Non ergo fides est prima virtus.

4. Præterea. Fides informis non est fundamentum, sed fides formata, sicut in Glossa (interl. & ord. Aug. Lib. de fid. & operib. cap. XVI. sup. illud *Fundamentum enim aliud &c.*) dicitur I. ad Cor. III. Formatur autem fides per caritatem, ut supra dictum est (art. 3. huius quæst.) Ergo fides a caritate habet quod sit fundamentum. Caritas ergo est (*b*) magis fundamentum quam fides: nam fundamentum est prima pars ædificii: & ita videtur quod sit prior fide.

5. Præterea. Secundum ordinem actuum intelligitur ordo habituum. Sed in actu fidei actus voluntatis, quem perficit caritas, præcedit actum intellectus, quem perficit fides, sicut causa, quæ præcedit effectum. Ergo caritas præcedit fidem. Non ergo fides est prima virtutum.

Sed contra est quod Apostolus dicit ad Hebr. XI. I. quod *fides est substantia sperandarum rerum*. Sed substantia habet rationem primi. Ergo fides est prima inter virtutes.

Respondeo dicendum, quod aliquid potest esse prius altero dupliciter: uno modo per se; alio modo per accidens. Per se quidem inter omnes virtutes prima est fides. Cum enim in agibilibus finis sit principium, ut supra dictum est (I. 2. quæst. XIII. art. 3. & quæst. XXXIV. art. 4. ad I.) necesse est virtutes theologicas, quarum obiectum est ultimus finis, esse priores ceteris virtutibus. Ipse autem ultimus finis oportet quod prius sit in intellectu quam in voluntate: quia voluntas non fertur in aliquid, nisi prout est in intellectu apprehensum. Unde cum ultimus finis sit quidem in voluntate per spem, & caritatem, in intellectu autem per fidem; necesse est quod fides sit prima inter omnes virtutes: quia naturalis cognitio non potest attingere ad Deum, se-

(a) *Ita ex coddicibus editi veteres. Nicolaius & edit. Patav.* super illud, *Spera in Domino* in Psal. XXXVI. *Noli æmulari*, quod spes &c. *ex margine in textum traducta adnotatione*. (b) *Ita cum codd. Tarrac. & Alcan. edit. Patav. Al.* maius.

secundum quod est obiectum beatitudinis, prout tendit in ipsum spes, & caritas.

Sed per accidens potest aliqua virtus esse prior fide. Causa enim per accidens est per accidens prior. Removere autem prohibens pertinet ad causam per accidens, ut patet per Philosophum in VIII. Phys. (tex. 32.) Et secundum hoc aliquae virtutes possunt dici per accidens priores fide, inquantum removent impedimenta credendi; sicut fortitudo removet inordinatum timorem, impedientem fidem; humilitas autem superbiam, per quam intellectus recusat se submittere veritati fidei: & idem potest dici de aliquibus aliis virtutibus, quamvis non sint verae virtutes, nisi praesupposita fide, ut patet per Augustinum in Lib. IV. contra Iulianum (cap. III.)

Unde patet responsio ad primum.

Ad secundum dicendum, quod spes non potest universaliter introducere ad fidem. Non enim potest spes haberi de aeterna beatitudine, nisi credatur possibile: quia impossibile non cadit sub spe, ut ex supra dictis patet (1. 2. quaest. xl. art. 1.) Sed ex spe aliquis introduci potest ad hoc quod perseveret in fide, vel quod fidei firmiter adhaereat: & secundum hoc dicitur spes introducere ad fidem.

Ad tertium dicendum, quod obedientia dupliciter dicitur. Quandoque enim importat inclinationem voluntatis ad implendum divina mandata; & sic non est specialis virtus, sed generaliter includitur in omni virtute: quia omnes actus virtutum cadunt sub praeceptis legis divinae, ut supra dictum est (1. 2. quaest. c. art. 2.) Et hoc modo ad fidem requiritur obedientia. Alio modo potest accipi obedientia, secundum quod importat inclinationem quantum ad implendum mandata, secundum quod habent rationem debiti; & sic obedientia est specialis virtus, & pars iustitiae: reddit enim superiori debitum, obediendo (*a*) sibi: & hoc modo obedientia sequitur fidem, per quam manifestatur homini quod Deus sit superior, cui debeat obedire.

Ad quartum dicendum, quod ad rationem fundamenti non solum requiritur quod sit primum, sed etiam quod sit aliis partibus aedificii connexum. Non enim esset fundamentum, nisi ei aliae partes aedificii cohaererent. Connexio autem spiritualis aedificii est per caritatem, secundum illud Colos. III. 14. *Super omnia caritatem habete, quae est vinculum perfectionis*. Et ideo fides sine caritate fundamentum esse non potest: nec tamen oportet quod caritas sit prior fide.

Ad quintum dicendum, quod actus voluntatis praeexigitur ad fidem, non tamen actus voluntatis caritate informatus; sed talis actus praesupponit fidem: quia non potest voluntas perfecto amore in Deum tendere, nisi intellectus rectam fidem habeat circa ipsum.

ARTICULUS VIII. 30

Utrum fides sit certior scientia & aliis virtutibus intellectualibus.

III. dist. XXIII. *quaest.* II. *art.* 2. *quaest.* 3. *& III. cont. cap.* CLIV. *& ver. quaest.* X. *art.* 12. *ad* 15. *& Ioan.* IV. *lect.* 5. *fin.*

AD octavum sic proceditur. Videtur quod fides non sit certior scientia, & aliis virtutibus intellectualibus. Dubitatio enim opponitur certitudini: unde videtur illud esse certius quod minus potest habere de dubitatione, sicut est albius quod est nigro impermixtius. Sed intellectus, & scientia, & etiam sapientia non habent dubitationem circa ea quorum sunt; credens autem interdum potest pati motum dubitationis, & dubitare de his quae sunt fidei. Ergo fides non est certior virtutibus intellectualibus.

2. Praeterea. Visio est certior auditu. Sed *fides est ex auditu*, ut dicitur ad Rom. x. 17. in intellectu autem, & scientia, & sapientia includitur quaedam intellectualis visio. Ergo certior est scientia, vel intellectus quam fides.

3. Praeterea. Quanto aliquid est perfectius in his quae ad intellectum pertinent, tanto est certius. Sed intellectus est perfectior fide: quia per fidem ad intellectum pervenitur, secundum illud Isa. VII. 9. (*b*) *Nisi credideritis, non intelligetis*, secundum aliam litteram (*LXX. Interp.*) & Augustinus dicit etiam de scientia XIV. de Trinit. (cap. 1. a med.) quod *per scientiam roboratur fides*. Ergo videtur quod certior sit scientia, vel intellectus quam fides.

Sed contra est quod Apostolus dicit I. ad Thessalon. II. 13. *Cum accepissetis a nobis verbum auditus*, scilicet per fidem, *accepistis id, non ut verbum hominum, sed sicut vere est, verbum Dei*. Sed ni-

(*a*) *Nicolaus* ei; *sed mss. & editi passim ut hic*. (*b*) *Vulgata*: Si non credideritis, non permanebitis.

hil est certius verbo Dei. Ergo scientia non est certior fide, nec aliquid aliud.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (1. 2. quaest. LVII. art. 4. ad 2.) virtutum intellectualium duae sunt circa contingentia, scilicet prudentia, & ars: quibus praefertur fides in certitudine ratione suae materiae, quia est de aeternis, quae non contingit aliter se habere: tres autem reliquae intellectuales virtutes, scilicet sapientia, scientia, & intellectus, sunt de necessariis, ut supra dictum est (1. 2. quaest. LVII. art. 2. ad 3.) Sed sciendum est, quod sapientia, & scientia, & intellectus dupliciter dicuntur: uno modo, secundum quod ponuntur virtutes intellectuales a Philosopho in VI. Ethic. (cap. III. VI. & VII.) alio modo, secundum quod ponuntur dona Spiritus sancti.

Primo modo dicendum est, quod certitudo potest considerari dupliciter. Uno modo ex causa certitudinis; & sic dicitur esse certius illud quod habet certiorem causam: & hoc modo fides est certior tribus praedictis: quia fides innititur veritati divinae, tria autem praedicta innituntur rationi humanae.

Alio modo potest considerari certitudo ex parte subiecti; & sic dicitur esse certius quod plenius consequitur intellectus hominis: & per hunc modum, quia ea quae sunt fidei, sunt supra intellectum hominis, non autem ea quae subsunt tribus praedictis; ideo ex hac parte fides est minus certa.

Sed quia unumquodque iudicatur simpliciter quidem secundum causam suam, secundum autem dispositionem, quae ex parte subiecti est, iudicatur secundum quid; inde est quod fides est simpliciter certior; sed alia sunt certiora secundum quid, scilicet quoad nos.

Similiter autem si accipiantur tria praedicta, secundum quod sunt dona praesentis vitae, (a) comparantur ad fidem sicut ad principium, quod praesupponunt. Unde etiam secundum hoc fides est eis certior.

Ad primum ergo dicendum, quod illa dubitatio non est ex parte causae fidei, sed quoad nos, inquantum non plene assequimur per intellectum ea quae sunt fidei.

Ad secundum dicendum, quod ceteris paribus visio est certior auditu; sed si ille a quo auditur, multum excedit visum videntis, sic certior est auditus quam visus; sicut aliquis parvae scientiae magis certificatur de eo quod audit ab aliquo scientifico, quam de eo quod sibi secundum suam rationem videtur: & multo magis homo certior est de eo quod audit a Deo, qui falli non potest, quam de eo quod videt propria ratione, quae falli potest.

Ad tertium dicendum, quod perfectio intellectus, & scientiae excedit cognitionem fidei quantum ad maiorem manifestationem, non tamen quantum ad certiorem inhaesionem: quia tota certitudo intellectus, vel scientiae, secundum quod sunt dona, procedit a certitudine fidei; sicut certitudo cognitionis conclusionum procedit ex certitudine principiorum. Secundum autem quod scientia, & sapientia, & intellectus sunt virtutes intellectuales, innituntur naturali lumini rationis, quod (b) deficit a certitudine, & a verbo Dei, cui innititur fides.

QUAESTIO V.

De habentibus fidem,

in quatuor articulos divisa.

Deinde considerandum est de habentibus fidem: & circa hoc quaeruntur quatuor.

Primo, utrum Angelus, aut homo in prima sui conditione habuerit fidem.

Secundo, utrum daemones habeant fidem.

Tertio, utrum haeretici errantes in uno articulo fidei habeant fidem de aliis articulis.

Quarto, utrum fidem habentium unus alio habeat maiorem fidem.

ARTICULUS I. 31

Utrum Angelus, aut homo in prima sui conditione habuerit fidem.

Sup. quaest. II. art. 7. cor. & III. P. quaest. I. art. 3. ad 5.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod Angelus, aut homo in sua prima conditione fidem non habuerit. Dicit enim Hugo de sancto Victore in suis sententiis (sc. Lib. I. de sacram. part. X. cap. II. ante med.) quod *quia homo oculum*

(a) *Al.* cooperatur. (b) *Ita editi passim. Codd. Camer. Alcan. & alii* deficit a certitudine a verbo Dei. *An* deficit certitudine (*vel* in certitudine) a verbo Dei?

lum contemplationis non habet apertum, Deum, & quae in Deo sunt, videre non valet. Sed Angelus in statu suae primae conditionis ante confirmationem, vel lapsum, habuit oculum contemplationis apertum: *videbat enim res in Verbo*, ut Augustinus dicit in II. super Genes. ad lit. (cap. VIII.) & similiter primus homo in statu innocentiae videtur habuisse oculum contemplationis apertum: dicit enim Hugo de sancto Victore in suis sententiis (loc. cit. part. VI. cap. XIV.) quod *novit homo in primo statu Creatorem suum, non ea cognitione qua foris auditu solo percipitur, sed ea quae intus per inspirationem ministratur; non ea qua Deus modo a credentibus absens fide quaeritur, sed ea qua per praesentiam contemplationis manifestius cernebatur*. Ergo homo, vel Angelus in statu primae conditionis fidem non habuit.

2. Praeterea. Cognitio fidei est aenigmatica, & obscura, secundum illud I. ad Corinth. XIII. 12. *Nunc videmus per speculum in aenigmate*. Sed in statu primae conditionis non fuit aliqua obscuritas neque in homine, neque in Angelo: quia tenebrositas est poena peccati. Ergo fides in statu primae conditionis esse non potuit neque in homine, neque in Angelo.

3. Praeterea. Apostolus dicit ad Roman. X. 17. quod *fides est ex auditu, auditus autem per verbum Dei*. Sed hoc locum non habuit in primo statu angelicae conditionis, aut humanae: non enim erat ibi auditus ab alio. Ergo fides in statu illo non erat neque in homine, neque in Angelo.

Sed contra est quod Apostolus dicit ad Hebr. XI. 6. *Accedentem ad Deum oportet credere quia est, & quod inquirentibus se remunerator sit*. Sed Angelus, & homo in sui prima conditione erant in statu accedendi ad Deum. Ergo fide indigebant.

Respondeo dicendum, quod quidam dicunt, quod in Angelis ante confirmationem, & lapsum, & in homine ante peccatum non fuit fides, propter manifestam contemplationem, quae tunc erat de rebus divinis. Sed cum fides sit *argumentum non apparentium*, secundum Apostolum (Heb. XI.) & *per fidem creduntur ea quae non videntur*, ut Augustinus dicit (tr. XL. in Ioan. a med. & Lib. II. Qq. Evang. quaest. XXXIX. in princ.) illa sola manifestatio excludit fidei rationem, per quam redditur apparens, vel visum id de quo principaliter est fides. Principale autem obiectum fidei est veritas prima, cuius visio beatos facit, & fidei succedit. Cum ergo Angelus ante confirmationem, & homo ante peccatum non habuerit illam beatitudinem qua Deus per essentiam videtur, manifestum est quod non habuit sic manifestam cognitionem quod excluderetur ratio fidei.

Unde quod non habuerit fidem, hoc esse non potuit, nisi quia penitus ei erat ignotum id de quo est fides. Et si homo, & Angelus fuerunt creati in puris naturalibus, ut quidam dicunt; forte posset teneri, quod fides non fuerit in Angelo ante confirmationem, nec in homine ante peccatum. Cognitio enim fidei est supra naturalem cognitionem de Deo non solum hominis, sed etiam Angeli.

Sed quia in primo iam diximus (quaest. LXII. art. 3. & quaest. XCV. art. 1.) quod homo, & Angelus creati sunt cum dono gratiae; ideo necesse est dicere, quod per gratiam acceptam, & nondum consummatam fuerit in eis inchoatio quaedam speratae beatitudinis: quae quidem inchoatur in voluntate per spem, & caritatem, sed in intellectu per fidem, ut supra dictum est (quaest. IV. art. 7.) Et ideo necesse est dicere, quod Angelus ante confirmationem habuit fidem, & similiter homo ante peccatum.

Sed tamen considerandum est, quod in obiecto fidei est aliquid quasi formale, scilicet veritas prima super omnem naturalem cognitionem creaturae existens, & aliquid materiale, sicut id cui assentimus, inhaerendo primae veritati. Quantum ergo ad primum horum, communiter fides est in omnibus habentibus cognitionem de Deo, futura beatitudine nondum adepta, inhaerendo primae veritati; sed quantum ad ea quae materialiter credenda proponuntur, quaedam sunt credita ab uno quae sunt manifeste scita ab alio, etiam in statu praesenti, ut supra dictum est (quaest. I. art. 5. & quaest. II. art. 4. ad 2.) Et secundum hoc etiam potest dici, quod Angelus ante confirmationem, & homo ante peccatum quaedam de divinis mysteriis manifesta cognitione cognoverunt, quae nunc non possumus cognoscere nisi credendo.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis dicta Hugonis de sancto Victore magistralia sint, & robur auctoritatis habeant; tamen potest dici, quod con-

contemplatio, quæ tollit *(a)* necessitatem fidei, est contemplatio patriæ, qua supernaturalis veritas per essentiam videtur. Hanc autem contemplationem non habuit Angelus ante confirmationem, nec homo ante peccatum; sed eorum contemplatio erat altior quam nostra, per quam magis de propinquo accedentes ad Deum, plura manifeste cognoscere poterant de divinis effectibus, & mysteriis, quam nos possumus. Unde non inerat eis fides, qua ita quæreretur Deus absens, sicut a nobis quæritur: erat enim eis magis præsens per lumen sapientiæ, quam sit nobis; licet nec eis esset ita præsens, sicut est beatis per lumen gloriæ.

Ad secundum dicendum, quod in statu primæ conditionis hominis, vel Angeli non erat obscuritas culpæ, vel pœnæ; inerat tamen intellectui hominis, & Angeli quædam obscuritas naturalis, secundum quod omnis creatura tenebra est comparata immensitati divini luminis: & talis obscuritas sufficit ad fidei rationem.

Ad tertium dicendum, quod in statu primæ conditionis non erat auditus ab homine exterius loquente, sed a Deo interius inspirante; sicut & Prophetæ audiebant; secundum illud Psal.lxxxiv.9. *Audiam quid loquatur in me Dominus Deus.*

ARTICULUS II. 32

Utrum in dæmonibus sit fides.

III. dist. XXIII. *quæst.* III. *art.* 3. *quæst.* I. *& ver. quæst.* XIV. *art.* 9. *ad* 4.

AD secundum sic proceditur. Videtur quod in dæmonibus non sit fides. Dicit enim Augustinus in Lib. de prædest. sanct. (cap. v. in fi.) quod *fides consistit in credentium voluntate*. Hæc autem voluntas bona est, qua quis vult credere Deo. Cum ergo in dæmonibus non sit aliqua voluntas deliberata bona, ut in I. dictum est (quæst. lxiv. art. 2. ad 5.) videtur quod in dæmonibus non sit fides.

2. Præterea. Fides est quoddam donum divinæ gratiæ, secundum illud Ephes.II.8. *Gratia estis salvati per fidem: donum enim Dei est*. Sed dæmones dona gratuita amiserunt per peccatum, ut dicitur in Glossa (ordin. Hieron.) super illud Oseæ III. *Ipsi respiciunt ad deos alienos, & diligunt vinacia uvarum*. Ergo fides in dæmonibus post peccatum non remansit.

3. Præterea. Infidelitas videtur esse gravius peccatum inter peccata, ut patet per Augustinum (trat. lxxxix. in Ioan. a princ.) super illud Ioan.xv. *Si non venissem, & locutus eis non fuissem, peccatum non haberent; nunc autem excusationem non habent de peccato suo*. Sed in quibusdam hominibus est peccatum infidelitatis. Si ergo fides esset in dæmonibus, aliquorum hominum peccatum esset gravius peccato dæmonum: quod videtur esse inconveniens. Non ergo fides est in dæmonibus.

Sed contra est, quod dicitur Iac. II. 19. *Dæmones credunt, & contremiscunt*.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (quæst. I. art. 2. & quæst. II. art. I.) intellectus credentis assentit rei creditæ, non quia ipsam videat vel secundum se, vel per resolutionem ad prima principia per se visa, *(b)* sed propter imperium voluntatis moventis intellectum. Quod autem voluntas moveat intellectum ad assentiendum, potest contingere ex duobus: uno modo ex ordine voluntatis ad bonum; & sic credere est actus laudabilis: alio modo quia intellectus convincitur ad hoc quod iudicet esse credendum his quæ dicuntur, licet non convincatur per evidentiam rei: sicut si aliquis Propheta prænuntiaret in sermone Domini aliquid futurum, & adhiberet signum, mortuum suscitando; ex hoc signo convinceretur intellectus videntis, ut cognosceret manifeste hoc dici a Deo, qui non mentitur; licet illud futurum quod prædicitur, in se evidens non esset. Unde per hoc ratio fidei non tolleretur.

Dicendum est ergo, quod in fidelibus Christi laudatur fides secundum primum modum: & secundum hoc non est in dæmonibus, sed solum secundo modo: vident enim multa manifesta indicia, ex quibus percipiunt doctrinam Ecclesiæ a Deo esse; quamvis ipsi res ipsas quas Ecclesia docet, non videant; puta Deum esse trinum, & unum, vel aliquid huiusmodi.

Ad

(a) *Ita mss. & editi plurimi. Edit. Patav.* rationem fidei. (b) *Ita ex cod. Tarrac. optime Garcia: quam lectionem confirmat cod. Alan. sed omittit* moventis intellectum. *Al.* sed quia convincitur per auctoritatem divinam assentire his quæ non videt, & propter imperium voluntatis moventis intellectum, & obedientis Deo. *Nicolaius omittit* & obedientis Deo.

Ad primum ergo dicendum, quod dæmonum fides est quodammodo coacta ex signorum evidentia: & ideo non pertinet ad laudem voluntatis ipsorum quod credunt.

Ad secundum dicendum, quod fides quæ est donum gratiæ, inclinat hominem ad credendum secundum aliquem effectum boni, etiamsi sit informis: unde fides quæ est in dæmonibus, non est donum gratiæ; sed magis coguntur ad credendum ex perspicacitate naturalis intellectus.

Ad tertium dicendum, quod hoc ipsum dæmonibus displicet quod signa fidei sunt tam evidentia, ut per ea credere compellantur: & ideo in nullo malitia eorum minuitur per hoc quod credunt.

ARTICULUS III. 33

Utrum qui discredit unum articulum fidei, possit habere fidem informem de aliis articulis.

III. dist. XXIII. *quæst.* III. *art.* 3. *quæst.* 2. *& ver. quæst.* XIV. *art.* 10. *ad* 10. *& quol.* VI. *quæst.* IV. *art.* 1.

AD tertium sic proceditur. Videtur quod hæreticus qui discredit unum articulum fidei, possit habere fidem informem de aliis articulis. Non enim intellectus naturalis hæretici est potentior quam intellectus catholici. Sed intellectus catholici indiget adiuvari ad credendum quemcumque articulum fidei dono fidei. Ergo videtur quod nec hæretici aliquos articulos fidei credere possint sine dono fidei informis.

2. Præterea. Sicut sub fide continentur multi articuli fidei; ita sub una scientia, puta Geometria, continentur multæ conclusiones. Sed homo aliquis potest habere scientiam Geometriæ circa quasdam geometricas conclusiones, aliis ignoratis. Ergo homo aliquis potest habere fidem de aliquibus articulis fidei, alios non credendo.

3. Præterea. Sicut homo obedit Deo ad credendum articulos fidei, ita etiam ad servanda mandata legis. Sed homo potest esse obediens circa quædam mandata, & non circa alia. Ergo potest habere fidem circa quosdam articulos, & non circa alios.

Sed contra. Sicut peccatum mortale contrariatur caritati ita discredere unum articulum contrariatur fidei. Sed caritas non remanet in homine post unum peccatum mortale. Ergo neque fides, postquam discredit unum articulum fidei.

Respondeo dicendum, quod in hæretico discredente unum articulum fidei non manet fides neque formata, neque informis.

Cuius ratio est, quia species cuiuslibet habitus dependet ex formali ratione obiecti; qua sublata, species habitus remanere non potest. Formale autem obiectum fidei est veritas prima, secundum quod manifestatur in Scripturis sacris, & doctrina Ecclesiæ, quæ procedit ex veritate prima. Unde quicumque non inhæret sicut infallibili, & divinæ regulæ, doctrinæ Ecclesiæ, quæ procedit ex veritate prima in Scripturis sacris manifestata, ille non habet habitum fidei; sed ea quæ sunt fidei, alio modo tenet quam per fidem: sicut si aliquis tenet mente aliquam conclusionem, non cognoscens medium illius demonstrationis, manifestum est quod non habet eius scientiam, sed opinionem solum. Manifestum est autem quod ille qui inhæret doctrinæ Ecclesiæ, tamquam infallibili regulæ, omnibus assentit quæ Ecclesia docet: alioquin si de his quæ Ecclesia docet, quæ vult tenet, & quæ non vult non tenet, non iam inhæret Ecclesiæ doctrinæ, sicut infallibili regulæ, sed propriæ voluntati. Et sic manifestum est quod hæreticus, qui pertinaciter discredit unum articulum fidei, non est paratus sequi in omnibus doctrinam Ecclesiæ: si enim non pertinaciter, iam non est hæreticus, sed solum errans. Unde manifestum est quod talis hæreticus circa unum articulum fidem non habet de aliis articulis, sed opinionem quamdam secundum propriam voluntatem.

Ad primum ergo dicendum, quod alios articulos fidei de quibus hæreticus non errat, non tenet eodem modo sicut tenet eos fidelis, scilicet simpliciter inhærendo primæ veritati; ad quod indiget homo adiuvari per habitum fidei; sed tenet ea quæ sunt fidei, propria voluntate, & iudicio.

Ad secundum dicendum, quod in diversis conclusionibus unius scientiæ sunt diversa media, per quæ probantur; quorum unum potest cognosci sine alio: & ideo homo potest scire quasdam conclusiones unius scientiæ, ignoratis aliis. Sed omnibus articulis fidei inhæret fides propter unum medium, scilicet propter veritatem primam propositam nobis in Scri-

Scripturis secundum doctrinam Ecclesiæ intelligentis sane. Et ideo qui ab hoc medio decidit, totaliter fide caret.

Ad tertium dicendum, quod diversa præcepta legis possunt referri vel ad diversa motiva proxima; & sic unum sine alio servari potest: vel ad unum motivum primum, quod est perfecte obedire Deo; a quo decidit quicumque unum præceptum transgreditur, secundum illud Iacobi II. 10. *Qui offendit in uno, factus est omnium reus.*

ARTICULUS IV. 34

Utrum fides possit esse maior in uno quam in alio.

III. dist. XXV. *quæst.* II. *art.* 2. *quæst.* I.

AD quartum sic proceditur. Videtur quod fides non possit esse maior in uno quam in alio. Quantitas enim habitus attenditur secundum obiecta. Sed quicumque habet fidem, credit omnia quæ sunt fidei: quia qui deficit ab uno, totaliter amittit fidem, ut supra dictum est (art. præc.) Ergo videtur quod fides non possit esse maior in uno quam in alio.

2. Præterea. Ea quæ sunt in summo, non recipiunt *magis* neque *minus*. Sed ratio fidei est in summo: requiritur enim ad fidem quod homo inhæreat primæ veritati super omnia. Ergo fides non recipit *magis*, & *minus*.

3. Præterea. Ita se habet fides in cognitione gratuita, sicut intellectus principiorum in cognitione naturali: eo quod articuli fidei sunt prima principia gratuitæ cognitionis, ut ex dictis patet (quæst. I. art. 7.) Sed intellectus principiorum æqualiter invenitur in omnibus hominibus. Ergo & fides æqualiter invenitur in omnibus fidelibus.

Sed contra. Ubicumque invenitur parvum, & magnum, ibi invenitur maius, & minus. Sed in fide invenitur magnum, & parvum: dicit enim Dominus Petro Matth. XIV. 31. *Modicæ fidei quare dubitasti?* Et mulieri dixit Matth. XV. 28. *Mulier, magna est fides tua.* Ergo fides potest esse maior in uno quam in alio.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (1. 2. quæst. LII. art. 1. & 2. & quæst. CXII. art. 4.) quantitas habitus ex duobus attendi potest: uno modo ex obiecto; alio modo secundum participationem subiecti.

Obiectum autem fidei potest dupliciter considerari: uno modo secundum formalem rationem; alio modo secundum ea quæ materialiter credenda proponuntur. Formale autem obiectum fidei est unum & simplex, scilicet veritas prima, ut supra dictum est (quæst. I. art. I.) Unde ex hac parte fides non diversificatur in credentibus, sed est una specie in omnibus, ut supra dictum est (quæst. IV. art. 6.) Sed ea quæ materialiter credenda proponuntur, sunt plura; & possunt accipi vel magis, vel minus explicite: & secundum hoc potest unus homo plura explicite credere quam alius; & sic in uno potest esse maior fides secundum maiorem fidei explicationem.

Si vero consideretur fides secundum participationem subiecti, hoc contingit dupliciter. Nam actus fidei procedit & ex intellectu, & ex voluntate, ut supra dictum est (quæst. II. art. I. & 2. & quæst. IV. art. 2.) Potest ergo fides in aliquo dici maior uno modo ex parte intellectus, propter maiorem certitudinem, & firmitatem; alio modo ex parte voluntatis, propter maiorem promptitudinem, seu devotionem, vel confidentiam.

Ad primum ergo dicendum, quod ille qui pertinaciter discredit aliquid eorum quæ sub fide continentur, non habet habitum fidei; quem tamen habet ille qui non explicite credit omnia, sed paratus est omnia credere. Et secundum hoc ex parte obiecti unus habet maiorem fidem quam alius, inquantum plura explicite credit, ut dictum est (in corp.)

Ad secundum dicendum, quod de ratione fidei est ut veritas prima omnibus præferatur; sed tamen eorum qui eam omnibus præferunt, quidam certius, & devotius se ei subiiciunt quam alii: & secundum hoc fides est maior in uno quam in alio.

Ad tertium dicendum, quod intellectus principiorum consequitur ipsam naturam humanam, quæ æqualiter in omnibus invenitur; sed fides consequitur donum gratiæ, quod non est æqualiter in omnibus, ut supra dictum est (1. 2. quæst. CXII. art. 4.) Unde non est eadem ratio.

Et tamen secundum maiorem capacitatem intellectus unus magis vel minus cognoscit veritatem principiorum quam alius.

QUAE-

QUAESTIO VI.

De causa fidei,

in duos articulos divisa.

DEinde considerandum est de causa fidei: & circa hoc quaeruntur duo. Primo, utrum fides sit homini infusa a Deo.

Secundo, utrum fides informis sit donum Dei.

ARTICULUS I. 35

Utrum fides sit homini a Deo infusa.

III. cont. cap. CLIV. *princ. & ver. quaest.* LVIII. *art.* 3. *cor. & opusc.* I. *cap.* XXXI. *& Eph.* II. *lect.* 3.

AD primum sic proceditur. Videtur quod fides non sit homini infusa a Deo. Dicit enim Augustinus XIV. de Trin (cap. I. a med.) quod *per scientiam gignitur in nobis fides, nutritur, defenditur, & roboratur*. Sed ea quae per scientiam in nobis gignuntur, magis videntur acquisita esse quam infusa. Ergo fides non videtur in nobis esse ex infusione divina.

2. Praeterea. Illud ad quod homo pertingit audiendo, & videndo, videtur esse ab homine acquisitum. Sed homo pertingit ad credendum & videndo miracula, & audiendo fidei doctrinam: dicitur enim Ioann. IV. 53. *Cognovit pater, quia illa hora erat in qua dixit ei Jesus: Filius tuus vivit: & credidit ipse, & domus eius tota*. Et Rom. X. 17. dicitur, quod *fides est ex auditu*. Ergo fides habetur ab homine tamquam acquisita.

3. Praeterea. Illud quod consistit in hominis voluntate, ab homine potest acquiri. Sed *fides consistit in credentium voluntate*, ut Augustinus dicit in Lib. de praedest. Sanctorum (cap. V. circ. fin.) Ergo fides potest esse ab homine acquisita.

Sed contra est quod dicitur ad Ephes. II. 8. *Gratia estis salvati per fidem; & hoc non ex vobis .... ne quis glorietur .... donum enim Dei est*.

Respondeo dicendum, quod ad fidem duo requiruntur. Quorum unum est ut homini credibilia proponantur; quod requiritur ad hoc quod homo aliquid explicite credat. Aliud autem quod ad fidem requiritur, est assensus credentis ad ea quae proponuntur. Quantum ergo ad primum horum, necesse est quod fides sit a Deo. Ea enim quae sunt fidei, excedunt rationem humanam, unde non cadunt in cognitionem hominis, nisi Deo revelante. Sed quibusdam quidem revelantur immediate a Deo, sicut sunt revelata Apostolis, & Prophetis; quibusdam autem proponuntur a Deo mittente fidei praedicatores, secundum illud Rom. X. 15. *Quomodo praedicabunt, nisi mittantur?*

Quantum vero ad secundum, scilicet ad assensum hominis in ea quae sunt fidei, potest considerari duplex causa: una quidem exterius inducens, sicut miraculum visum; vel persuasio hominis inducentis ad fidem: quorum neutrum est sufficiens causa: videntium enim unum & idem miraculum, & audientium eamdem praedicationem quidam credunt, & quidam non credunt. Et ideo oportet ponere aliam causam interiorem, quae movet hominem interius ad assentiendum his quae sunt fidei.

Hanc autem causam Pelagiani ponebant solum liberum arbitrium hominis: & propter hoc dicebant, quod initium fidei est ex nobis, inquantum scilicet ex nobis est quod parati sumus ad assentiendum his quae sunt fidei; sed consummatio fidei est a Deo, (a) per quem nobis proponuntur ea quae credere debemus.

Sed hoc est falsum: quia cum homo assentiendo his quae sunt fidei, elevetur supra naturam suam, oportet quod hoc insit ei ex supernaturali principio interius movente, quod est Deus. Et ideo fides quantum ad assensum, qui est principalis actus fidei, est a Deo interius movente per gratiam.

Ad primum ergo dicendum, quod per scientiam gignitur fides, & nutritur per modum exterioris persuasionis, quae fit ab aliqua scientia; sed principalis, & propria causa fidei est id quod interius movet ad assentiendum.

Ad secundum dicendum, quod etiam ratio illa procedit de causa proponente exterius ea quae sunt fidei, vel persuadente ad credendum vel verbo, vel facto.

Ad tertium dicendum, quod credere quidem in voluntate credentium consistit; sed oportet quod voluntas hominis prae-

(a) *Ita cum codicibus edit. Patav. Al.* per quam.

præparetur a Deo per gratiam, ad hoc quod elevetur in ea quæ sunt supra naturam, ut supra dictum est (in cor. & quæst. II. art. 3.)

ARTICULUS II. 36

Utrum fides informis sit donum Dei.

III. dist. XXXII. *quæst.* III. *art.* 2. & *ver. quæst.* XIV. *art.* 7. *cor.* & *Rom.* VIII. *lect.* 3.

AD secundum sic proceditur. Videtur quod fides informis non sit donum Dei. Dicitur enim Deuter. XXXII. 4. quod *Dei perfecta sunt opera*. Fides autem informis est quoddam imperfectum. Ergo fides informis non est opus Dei.

2. Præterea. Sicut actus dicitur deformis propter hoc quod caret debita forma; ita etiam fides dicitur informis propter hoc quod caret debita forma. Sed actus deformis peccati non est a Deo, ut supra dictum est (1. 2. quæst. lxxix. art. 2. ad 2.) Ergo neque etiam fides informis est a Deo.

3. Præterea. Quemcumque Deus sanat, totaliter sanat: dicitur enim Ioan. VII. 23. *Si circumsionem accipit homo in sabbato, ut non solvatur lex Moysi; mihi indignamini, quia totum hominem sanum feci in sabbato?* Sed per fidem homo sanatur ab infidelitate. Quicumque ergo donum fidei a Deo accipit, simul sanatur ab omnibus peccatis. Sed hoc non fit nisi per fidem formatam. Ergo sola fides formata est donum Dei. Non ergo fides informis est a Deo.

Sed contra est quod quædam Glossa (August. in fragm. serm. de 5. panib.) dicit I. ad Cor. XIII. quod *fides quæ est sine caritate, est donum Dei*. Hæc autem est informis. Ergo fides informis est donum Dei.

Respondeo dicendum, quod informitas privatio quædam est. Est autem considerandum, quod privatio quandoque quidem pertinet ad rationem speciei, quandoque autem non, sed supervenit rei iam habenti propriam speciem: sicut privatio debitæ commensurationis humorum est de ratione speciei ipsius ægritudinis; tenebrositas autem non est de ratione ipsius diaphani, sed ei supervenit. Quia ergo cum assignatur causa alicuius rei, intelligitur assignari causa eius, secundum quod in propria specie existit; ideo quod non est causa privationis, non potest dici esse causa illius rei ad quam pertinet privatio, sicut existens de ratione speciei illius: non enim potest dici causa ægritudinis quod non est causa distemperantiæ humorum; potest tamen dici aliquid esse causa diaphani, quamvis non sit causa obscuritatis, quæ non est de ratione speciei diaphani.

Informitas autem fidei non pertinet ad rationem speciei ipsius fidei, cum fides dicatur informis propter defectum cuiusdam exterioris formæ, sicut dictum est (quæst. IV. art. 4.) Et ideo illud est causa fidei informis, quod est causa fidei simpliciter dictæ. Hoc autem est Deus, ut dictum est (artic. præc.) Unde relinquitur quod fides informis sit donum Dei.

Ad primum ergo dicendum, quod fides informis etsi non sit perfecta simpliciter perfectione virtutis, est tamen perfecta quadam perfectione quæ sufficit ad fidei rationem.

Ad secundum dicendum, quod deformitas actus est de ratione speciei ipsius actus, secundum quod est actus moralis, ut supra dictum est (1. P. quæst. XLVIII. art. 1. ad 2. & 1. 2. quæst. lxxi. art. 6.) dicitur enim actus deformis per privationem formæ intrinsecæ, quæ est debita commensuratio circumstantiarum actus. Et ideo non potest dici causa actus deformis Deus, qui non est causa deformitatis, licet sit causa actus, inquantum est actus.

Vel dicendum, quod deformitas non solum importat privationem debitæ formæ, sed etiam contrariam dispositionem: unde deformitas se habet ad actum, sicut falsitas ad fidem. Et ideo sicut actus deformis non est a Deo, ita nec aliqua fides falsa; & sicut fides informis est a Deo, ita etiam actus qui sunt boni ex genere, quamvis non sint caritate formati, sicut plerumque in peccatoribus contingit, sunt a Deo.

Ad tertium dicendum, quod ille qui accipit a Deo fidem absque caritate, non simpliciter sanatur ab infidelitate, quia non removetur culpa præcedentis infidelitatis; sed sanatur secundum quid, ut scilicet cesset a tali peccato. Hoc autem frequenter contingit quod aliquis desistat ab uno actu peccati, etiam Deo hoc faciente, qui tamen ab actu alterius peccati non desistit, propria iniquitate suggerente. Et per hunc etiam modum datur aliquando homini a Deo quod credat;

dat; non tamen datur ei caritatis donum; sicut etiam aliquibus absque caritate datur donum prophetiæ, vel aliquid simile.

QUAESTIO VII.

De effectibus fidei,

in duos articulos divisa.

DEinde considerandum est de effectibus fidei: & circa hoc quæruntur duo. Primo, utrum timor sit effectus fidei. Secundo, utrum purificatio cordis sit effectus fidei.

ARTICULUS I. 37

Utrum timor sit effectus fidei.

AD primum sic proceditur. Videtur quod timor non sit effectus fidei. Effectus enim non præcedit causam. Sed timor præcedit fidem: dicitur enim Eccli. II. 8. *Qui timetis Deum, credite illi*. Ergo timor non est effectus fidei.

2. Præterea. Idem non est causa contrariorum. Sed timor, & spes sunt contraria, ut supra dictum est (II. 2. quæst. XXIII. art. 2.) Fides autem generat spem, ut dicitur in Glossa (interl. sup. illud, *Abraham genuit Isaac*) Matth. 1. Ergo non est causa timoris.

3. Præterea. Contrarium non est causa contrarii. Sed obiectum fidei est quoddam bonum, quod est veritas prima; obiectum autem timoris est malum, ut supra dictum est (1. 2. quæst. XLII. art. 1.) Actus autem habent speciem ex obiecto, secundum supra dicta (1. 2. quæst. XVIII. 2. art.) Ergo fides non est causa timoris.

Sed contra est quod dicitur Iac. II. 19. *Dæmones credunt, & contremiscunt*.

Respondeo dicendum, quod timor est quidam motus appetitivæ virtutis, ut supra dictum est (1. 2. quæst. XXII. art. 2. & quæst. XLII. art. 1.) Omnium autem appetitivorum motuum principium est bonum, vel malum apprehensum. Unde oportet quod timoris, & omnium appetitivorum motuum sit principium aliqua apprehensio. Per fidem autem fit in nobis quædam apprehensio de quibusdam malis pœnalibus, quæ secundum divinum iudicium inferuntur: & per hunc modum fides est causa timoris, quo quis timet a Deo puniri; qui timor est servilis.

Est etiam causa timoris filialis, quo quis timet separari a Deo, vel quo quis refugit se Deo comparare, reverendo ipsum, inquantum per fidem hanc existimationem habemus de Deo, quod sit quoddam immensum, & altissimum bonum, a quo separari est pessimum, & cui velle æquari est malum.

Sed primi timoris, scilicet servilis, est causa fides informis; & secundi timoris, scilicet filialis, est causa fides formata, quæ per caritatem facit hominem Deo adhærere, & ei subiici.

Ad primum ergo dicendum, quod timor Dei non potest universaliter præcedere fidem: quia si omnino eius ignorantiam haberemus quantum ad præmia, vel pœnas, de quibus per fidem instruimur, nullo modo eum timeremus. Sed, supposita fide de aliquibus articulis fidei, puta de excellentia divina, sequitur timor reverentiæ, ex quo sequitur ulterius ut homo intellectum suum Deo subiiciat ad credendum omnia quæ sunt promissa a Deo. Unde ibi sequitur: *Et non evacuabitur merces vestra*.

Ad secundum dicendum, quod idem secundum contraria potest esse contrariorum causa, non autem idem secundum idem. Fides autem generat spem, secundum quod facit nobis æstimationem de præmiis, quæ Deus retribuit iustis; est autem causa timoris, secundum quod facit nobis æstimationem de pœnis, quas peccatoribus infligere vult.

Ad tertium dicendum, quod obiectum fidei primum, & formale est bonum, quod est veritas prima; sed materialiter fidei proponuntur etiam credenda quædam mala; puta quod malum sit Deo non subiici, vel ab eo separari; & quod peccatores pœnalia mala sustinebunt a Deo: & secundum hoc fides potest esse causa timoris.

ARTICULUS II. 38

Utrum purificatio cordis sit effectus fidei.

IV. dist. XIV. *quæst.* I. *art.* 4. *ad* 3. *& ver. quæst.* XXVIII. *art.* I. *ad* 6.

AD secundum sic proceditur. Videtur quod purificatio cordis non sit effectus fidei. Puritas enim cordis præcipue in affectu consistit. Sed fides in intellectu est. Ergo fides non causat cordis purificationem.

2. Præterea. Illud quod causat cordis pu-

purificationem, non potest simul esse cum impuritate. Sed fides simul potest esse cum impuritate peccati, sicut patet in illis qui habent fidem informem. Ergo fides non purificat cor.

3. Præterea. Si fides aliquo modo purificaret cor humanum, maxime purificaret hominis intellectum. Sed intellectum non purificat ab obscuritate, cum sit cognitio ænigmatica. Ergo fides nullo modo purificat cor.

Sed contra est quod dicit Petrus Act. xv. 9. *Fide purificans corda eorum*.

Respondeo dicendum, quod impuritas uniuscuiusque rei consistit in hoc quod rebus vilioribus immiscetur: non enim dicitur argentum esse impurum ex permixtione auri, per quam melius redditur, sed ex permixtione plumbi, vel stanni. Manifestum est autem quod rationalis creatura dignior est omnibus temporalibus, & corporalibus creaturis: & ideo impura redditur ex hoc quod temporalibus se subiicit per amorem.

A qua quidem impuritate purificatur per contrarium motum, dum scilicet tendit in id quod est supra se, scilicet in Deum: in quo quidem motu primum principium est fides. *Accedentem* enim *ad Deum oportet credere*, ut dicitur Heb. xi. 6. Et ideo primum principium purificationis cordis est fides, qua purificatur impuritas erroris; quæ si perficiatur per caritatem formatam, perfectam purificationem causat.

Ad primum ergo dicendum, quod ea quæ sunt in intellectu, sunt principia eorum quæ sunt in affectu, inquantum scilicet bonum intellectum movet affectum.

Ad secundum dicendum, quod fides etiam informis excludit quamdam impuritatem sibi oppositam, scilicet impuritatem erroris; quæ contingit ex hoc quod intellectus humanus inordinate inhæret rebus se inferioribus, dum scilicet vult secundum rationes rerum sensibilium metiri divina. Sed quando per caritatem formatur, tunc nullam impuritatem secum compatitur, quia *universa delicta operit caritas*, ut dicitur Prov. x. 12.

Ad tertium dicendum, quod obscuritas fidei non pertinet ad impuritatem culpæ, sed magis ad naturalem defectum intellectus humani, secundum statum præsentis vitæ.

QUAESTIO VIII.

De dono intellectus,

in octo articulos divisa.

DEinde considerandum est de dono intellectus, & scientiæ, quæ respondent virtuti fidei: & circa donum intellectus quæruntur octo.

Primo, utrum intellectus sit donum Spiritus sancti.

Secundo, utrum possit simul esse in eodem cum fide.

Tertio, utrum intellectus, qui est donum Spiritus sancti, sit speculativus tantum, vel etiam practicus.

Quarto, utrum omnes qui sunt in gratia, habeant donum intellectus.

Quinto, utrum hoc donum inveniatur in aliquibus absque gratia.

Sexto, quomodo se habeat donum intellectus ad alia dona.

Septimo de eo quod respondet huic dono in beatitudinibus.

Octavo de eo quod respondet ei in fructibus.

ARTICULUS I. 39

Utrum intellectus sit donum Spiritus sancti.

III. dist. XXXV. *quæst.* II. *art.* 2. *quæst.* I. *& Isa.* XI. *lect.* 2.

AD primum sic proceditur. Videtur quod intellectus non sit donum Spiritus sancti. Dona enim gratuita distinguuntur a donis naturalibus, superadduntur enim eis. Sed intellectus est quidam habitus naturalis in anima, quo cognoscuntur principia naturaliter nota, ut patet in VI. Ethic. (cap. VI.) Ergo non debet poni donum Spiritus sancti.

2. Præterea. Dona divina participantur a creaturis secundum earum proportionem, & modum, ut patet per Dionysium in Lib. de div. Nom. (cap. IV. lect. 5. & 16.) Sed modus humanæ naturæ est ut non simpliciter veritatem cognoscat, quod pertinet ad rationem intellectus,) sed discursive, (quod est proprium rationis) ut patet per Dionysium in VII. cap. de div. Nom. (lect. 2.) Ergo cognitio divina, quæ hominibus datur, magis debet dici donum rationis quam intellectus.

3. Præ-

3. Præterea. In potentiis animæ intellectus contra voluntatem dividitur, ut patet in III. de Anima (text. 48.) Sed nullum donum Spiritus sancti dicitur voluntas. Ergo etiam nullum donum Spiritus sancti debet dici intellectus.

Sed contra est quod dicitur Isa. xi. 2. *Requiescet super eum spiritus Domini, spiritus sapientiæ, & intellectus.*

Respondeo dicendum, quod nomen intellectus quamdam intimam cognitionem importat: dicitur enim *intelligere*, quasi *intus legere*. Et hoc manifeste patet considerantibus differentiam intellectus, & sensus: nam cognitio sensitiva occupatur circa qualitates sensibiles exteriores; cognitio autem intellectiva penetrat usque ad essentiam rei. Objectum enim intellectus est *quod quid est*, ut dicitur in III. de Anima (text. 26.)

Sunt autem multa genera eorum quæ interius latent, ad quæ oportet cognitionem hominis quasi intrinsecus penetrare. Nam sub accidentibus latet natura rei substantialis; sub verbis latent significata verborum; sub similitudinibus, & figuris latet veritas figurata; (res (a) enim intelligibiles sunt quodammodo interiores respectu rerum sensibilium, quæ exterius sentiuntur) & in causis latent effectus, & e converso. Unde respectu horum omnium (b) potest dici intellectus.

Sed cum cognitio hominis a sensu incipiat quasi ab exteriori, manifestum est quod quanto lumen intellectus est fortius, tanto potest magis ad intima penetrare. Lumen autem naturale nostri intellectus est finitæ virtutis: unde usque ad determinatum aliquid pertingere potest. Indiget ergo homo supernaturali lumine, ut ulterius penetret ad cognoscendum quædam quæ per lumen naturale cognoscere non valet: & illud lumen supernaturale homini datum vocatur donum intellectus.

Ad primum ergo dicendum, quod per lumen naturale nobis inditum (c) tantum cognoscuntur quædam principia communia, quæ sunt naturaliter nota. Sed quia homo ordinatur ad beatitudinem supernaturalem, ut supra dictum est (quæst. II. art. 3. & I. 2. quæst. III. art. 8.) necesse est quod homo ulterius pertingat ad quædam altiora: & ad hoc requiritur donum intellectus.

Ad secundum dicendum, quod discursus rationis semper incipit ab intellectu, & terminatur ad intellectum: ratiocinamur enim procedendo ex quibusdam intellectis; & tunc rationis discursus perficitur, quando ad hoc pervenimus ut intelligamus id quod prius erat ignotum. Quod ergo ratiocinamur, ex aliquo præcedenti intellectu procedit. Donum autem gratiæ non procedit ex lumine naturæ, sed superadditur ei, quasi perficiens ipsum. Et ideo ista superadditio non dicitur *ratio*, sed magis *intellectus*: quia ita se habet lumen superadditum ad ea quæ nobis supernaturaliter innotescunt, sicut se habet lumen naturale ad ea quæ primordialiter cognoscimus.

Ad tertium dicendum, quod *voluntas* nominat simpliciter appetitivum motum absque determinatione alicuius excellentiæ; sed *intellectus* nominat quamdam excellentiam cognitionis penetrantis ad intima: & ideo supernaturale donum magis nominatur nomine intellectus quam nomine voluntatis.

ARTICULUS II. 40

Utrum donum intellectus possit simul esse cum fide.

AD secundum sic proceditur. Videtur quod donum intellectus non simul habeatur cum fide. Dicit enim Augustinus in Lib. LXXXIII. Qq. (quæst. XIV.) quod *id quod intelligitur, intelligentis comprehensione finitur*. Sed id quod creditur, non comprehenditur, secundum illud Apostoli ad Philipp. III. 12. *Non quod iam comprehenderim, aut quod perfectus sim*. Ergo videtur quod fides, & intellectus non possint esse in eodem.

2. Præterea. Omne quod intelligitur, intellectu videtur. Sed fides est de non apparentibus, ut supra dictum est (quæst. I. art. 4. & quæst. IV. art. I.) Ergo fides non potest simul esse in eodem cum intellectu.

3. Præterea. Intellectus est certior quam scientia. Sed scientia, & fides non possunt esse de eodem, ut supra dictum est

(a) *Ita cum cod. Alcan. aliisque Nicolaius, & edit. Rom. Al. omisso signo parenthesis:* res etiam intelligibiles. (b) *Ita cum cod. Alcan. edit. Rom & Nicolaius. Edit. Patav. & Garcia cum cod. Tarrac.* potest dici intellectus; si tamen cognitio hominis a sensu incipiat quasi ab exteriori. Manifestum est autem quod &c. (c) *Ita cum Garcia editi passim. Edit. Rom. cum cod. Alcan.* statim cognoscuntur.

est (quaest. 1. art. 4. & 5.) Multo ergo minus intellectus, & fides.

Sed contra est quod Gregorius dicit in Lib. I. Moral. (cap. xv. a princ.) quod *intellectus de auditis mentem illustrat*. Sed aliquis habens fidem potest esse illustratus mente circa audita: unde dicitur Lucae ult. quod *Dominus aperuit discipulis suis sensum, ut intelligerent Scripturas*. Ergo intellectus potest simul esse cum fide.

Respondeo dicendum, quod hic duplici distinctione est opus: una quidem ex parte fidei; alia autem ex parte intellectus.

Ex parte quidem fidei distinguendum est, quod quaedam per se directe cadunt sub fide, quae naturalem rationem excedunt, sicut Deum esse trinum, & unum, Filium Dei esse incarnatum; quaedam vero cadunt sub fide, quasi ordinata ad ista, secundum aliquem modum, sicut omnia quae in Scriptura divina continentur.

Ex parte vero intellectus distinguendum est, quod dupliciter dici possumus aliqua intelligere. Uno modo perfecte, quando scilicet pertingimus ad cognoscendum essentiam rei intellectae, & ipsam veritatem enuntiabilis intellecti, secundum quod in se est: & hoc modo ea quae directe cadunt sub fide, intelligere non possumus durante statu fidei; sed quaedam alia ad fidem ordinata etiam hoc modo intelligi possunt. Alio modo contingit aliquid intelligi imperfecte, quando scilicet ipsa essentia rei, vel veritas propositionis non cognoscitur quid sit, aut quomodo sit; (*a*) sed tamen cognoscitur quod ea quae exterius apparent, veritati non contrariantur; inquantum scilicet homo intelligit quod propter ea quae exterius apparent, non est recedendum ab his quae sunt fidei: & secundum hoc nihil prohibet, durante statu fidei, intelligere etiam ea quae per se sub fide cadunt.

Et per hoc patet responsio ab objecta: nam primae tres rationes procedunt, secundum quod aliquid perfecte intelligitur; ultima autem ratio procedit de intellectu eorum quae ordinantur ad fidem.

ARTICULUS III. 41

Utrum donum intellectus sit speculativum tantum, an etiam practicum.

Inf. art. 6. corp. & ad 3.

AD tertium sic proceditur. Videtur quod intellectus, qui ponitur donum Spiritus sancti, non sit practicus, sed speculativus tantum. *Intellectus* enim, ut Gregorius dicit in I. Moral. (cap. xv. a princ.) *altiora quaedam penetrat*. Sed ea quae pertinent ad intellectum practicum, non sunt alta, sed quaedam infima, scilicet singularia, circa quae sunt actus. Ergo intellectus, qui ponitur donum, non est intellectus practicus.

2. Praeterea. Intellectus qui est donum, est dignius aliquid quam intellectus qui est virtus intellectualis. Sed intellectus, qui est virtus intellectualis, est solum circa necessaria, ut patet per Philosophum in VI. Ethic. (cap. vi.) Ergo multo magis intellectus qui est donum, est solum circa necessaria. Sed intellectus practicus non est circa necessaria, sed circa contingentia aliter se habere, quae opere humano fieri possunt. Ergo intellectus qui est donum, non est intellectus practicus.

3. Praeterea. Donum intellectus illustrat mentem ad ea quae naturalem rationem excedunt. Sed operabilia humana, quorum est practicus intellectus, non excedunt naturalem rationem, quae dirigit in rebus agendis, ut ex supra dictis patet (1. 2. quaest. lviii. art. 2. & quaest. lxxi. art. 6.) Ergo intellectus qui est donum, non est intellectus practicus.

Sed contra est quod in Psal. cx. 10. dicitur: *Intellectus bonus omnibus facientibus eum*.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est (art. praec.) donum intellectus non solum se habet ad ea quae primo & principaliter cadunt sub fide, sed etiam ad omnia quae ad fidem ordinantur. Operationes autem bonae quemdam ordinem ad fidem habent. Nam *fides per dilectionem operatur*, ut Apostolus dicit ad Gal. v. 6. Et ideo donum intellectus etiam ad quaedam operabilia se extendit, non quidem ut circa ea principaliter versetur, sed inquantum in agendis regulamur rationibus aeternis; quibus conspi-

(a) *Ita cod. Alcan. Editi passim habent ex Garcia* : sed tamen cognoscimus &c. *Edit. Rom. aliaeque veteres:* sed tamen cognoscitur, secundum quod ea &c.

spiciendis, & consulendis, secundum Augustinum de Trinit. (Lib. XII. cap. VII. in fi.) inhaeret superior ratio, quae dono intellectus perficitur.

Ad primum ergo dicendum, quod operabilia humana, secundum quod in se considerantur, non habent aliquam excellentiae altitudinem; sed secundum quod referuntur ad regulam legis aeternae, & (a) ad finem beatitudinis divinae, sic altitudinem habent, ut circa ea possit esse intellectus.

Ad secundum dicendum, quod hoc ipsum pertinet ad dignitatem doni, quod est intellectus, quod intelligibilia aeterna, vel necessaria considerat, non solum secundum quod in se sunt, sed etiam secundum quod sunt regulae quaedam humanorum actuum: quia quanto virtus cognoscitiva ad plura se extendit, tanto nobilior est.

Ad tertium dicendum, quod regula humanorum actuum est ratio humana, & lex aeterna, ut supra dictum est (1. 2. quaest. lxxi. art. 6.) Lex autem aeterna excedit naturalem rationem. Et ideo cognitio humanorum actuum, secundum quod regulatur a lege aeterna, excedit naturalem rationem, & indiget supernaturali lumine doni Spiritus sancti.

ARTICULUS IV. 42

Utrum donum intellectus insit omnibus habentibus gratiam.

AD quartum sic proceditur. Videtur quod donum intellectus non insit omnibus habentibus gratiam. Dicit enim Gregorius II. Moral. (cap. XXVI. aliquant. a princ.) quod *donum intellectus datur contra hebetudinem mentis*. Sed multi habentes gratiam adhuc patiuntur mentis hebetudinem. Ergo donum intellectus non est in omnibus habentibus gratiam.

2. Praeterea. Inter ea quae ad cognitionem pertinent, sola fides videtur esse necessaria ad salutem: quia per fidem Christus inhabitat in cordibus nostris, ut dicitur Ephes. III. Sed non omnes habentes fidem habent donum intellectus; immo qui credunt, debent orare ut intelligant, sicut Augustinus dicit in Lib. XV. de Trinit. (cap. XXVII. ante med.) Ergo donum intellectus non est necessarium ad salutem. Non ergo est in omnibus habentibus gratiam.

3. Praeterea. Ea quae sunt communia omnibus habentibus gratiam, numquam ab habentibus gratiam subtrahuntur. Sed gratia intellectus, & aliorum donorum aliquando se utiliter subtrahit: quandoque enim *dum sublimia intelligendo in elationem se animus erigit, in rebus imis, & vilibus gravi hebetudine pigrescit*, ut Gregorius dicit in II. Moral. (cap. XXVI. ante med.) Ergo donum intellectus non est in omnibus habentibus gratiam.

Sed contra est quod dicitur in Psalm. lxxxI. 5. *Nescierunt, neque intellexerunt, in tenebris ambulant*. Sed nullus habens gratiam ambulat in tenebris, secundum illud Ioan. VIII. 12. *Qui sequitur me, non ambulat in tenebris*. Ergo nullus habens gratiam caret dono intellectus.

Respondeo dicendum, quod in omnibus habentibus gratiam necesse est esse rectitudinem voluntatis: quia per gratiam praeparatur voluntas hominis ad bonum, ut Augustinus dicit (Lib. I. Retract. cap. XXII. circ. fin. & Lib. de praedest. sanct. cap. I.) Voluntas autem non potest recte ordinari in bonum, nisi praeexistente aliqua cognitione veritatis: quia obiectum voluntatis est bonum intellectum, ut dicitur in III. de Anima (tex. 34. & 49.) Sicut autem per donum caritatis Spiritus sanctus ordinat voluntatem hominis, ut directe moveatur in bonum quoddam supernaturale; ita etiam per donum intellectus illustrat mentem hominis, ut cognoscat veritatem quamdam supernaturalem, in quam oportet tendere voluntatem rectam.

Et ideo sicut donum caritatis est in omnibus habentibus gratiam gratum facientem, ita etiam donum intellectus.

Ad primum ergo dicendum, quod aliqui habentes gratiam gratum facientem possunt hebetudinem pati circa aliqua quae sunt praeter necessitatem salutis; sed circa ea quae sunt de necessitate salutis, sufficienter instruuntur a Spiritu sancto, secundum illud I. Ioan. II. 27. *Unctio eius docet vos de omnibus*.

Ad secundum dicendum, quod etsi non omnes habentes fidem plene intelligant ea quae proponuntur credenda; intelligunt tamen ea esse credenda, & quod ab eis nullo modo est deviandum.

Ad tertium dicendum, quod donum intellectus numquam se subtrahit sanctis circa ea quae sunt necessaria ad salutem; sed circa alia interdum se subtrahit, ut non omnia ad liquidum per intellectum pene-

(a) *Ita codices passim, & editi. Al.* ad fidem.

penetrare possint, ad hoc quod superbiæ materia subtrahatur.

ARTICULUS V. 43

Utrum donum intellectus inveniatur etiam in non habentibus gratiam gratum facientem.

AD quintum sic proceditur. Videtur quod intellectus donum inveniatur etiam in non habentibus gratiam gratum facientem. Augustinus enim exponens illud Psalm. CXVIII. *Concupivit anima mea desiderare justificationes tuas* (conc. III. parum a princ. & conc. VIII. cir. fin.) dicit: *Prævolat intellectus, & tarde sequitur humanus, atque infirmus affectus*. Sed in omnibus habentibus gratiam gratum facientem est promptus affectus propter caritatem. Ergo donum intellectus potest esse in his qui non habent gratiam gratum facientem.

2. Præterea. Dan. X. I. dicitur, quod *intelligentia opus est in visione* prophetica; & ita videtur quod prophetia non fit sine dono intellectus. Sed prophetia potest esse sine gratia gratum faciente, ut patet Matth. VII. 22. ubi dicentibus, *In nomine tuo prophetavimus*, respondetur, *Numquam novi vos*. Ergo donum intellectus potest esse sine gratia gratum faciente.

3. Præterea. Donum intellectus respondet virtuti fidei, secundum illud Isa. VII. 9. secundum aliam litteram (LXX. Interp.) *Nisi credideritis, non intelligetis*. Sed fides potest esse sine gratia gratum faciente. Ergo etiam donum intellectus.

Sed contra est quod Dominus dicit Ioan. VI. 45. *Omnis qui audivit a Patre, & didicit, venit ad me*. Sed per intellectum audita addiscimus, vel penetramus, ut patet per Gregorium in I. Moral. (cap. XV. ante med.) Ergo quicumque habet intellectus donum, venit ad Christum; quod non est sine gratia gratum faciente. Ergo donum intellectus non est sine gratia gratum faciente.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (I. 2. quæst. LXVIII. art. I. & 2.) dona Spiritus sancti perficiunt animam, secundum quod est bene mobilis a Spiritu sancto. Sic ergo intellectuale lumen gratiæ ponitur donum intellectus, inquantum intellectus hominis est bene mobilis a Spiritu sancto. Huiusmodi autem motus consideratio in hoc est quod homo apprehendat veritatem circa finem. Unde nisi usque ad hoc moveatur a Spiritu sancto intellectus humanus, ut rectam æstimationem de fine habeat, nondum consecutus est donum intellectus, quantumcumque ex illustratione Spiritus sancti alia quædam præambula cognoscat.

Rectam autem æstimationem de ultimo fine non habet nisi ille qui circa finem non errat, sed ei firmiter inhæret, tamquam optimo; quod est solum habentis gratiam gratum facientem: sicut etiam in moralibus rectam æstimationem habet homo de fine per habitum virtutis. Unde donum intellectus habet nullus sine gratia gratum faciente.

Ad primum ergo dicendum, quod Augustinus nominat intellectum quamcumque illustrationem intellectualem; quæ tamen non pertingit ad perfectam doni rationem, nisi usque ad hoc mens hominis deducatur ut rectam æstimationem habeat homo circa finem.

Ad secundum dicendum, quod intelligentia quæ necessaria est ad prophetiam, est quædam illustratio mentis circa ea quæ Prophetis revelantur; non est autem illustratio mentis circa æstimationem rectam de ultimo fine, quæ pertinet ad donum intellectus.

Ad tertium dicendum, quod fides importat solum assensum ad ea quæ proponuntur; sed intellectus importat quamdam perceptionem veritatis, quæ non potest esse circa finem, nisi in eo qui habet gratiam gratum facientem, ut dictum est (in corp. art.) Et ideo non est similis ratio de intellectu, & fide.

ARTICULUS VI. 44

Utrum donum intellectus distinguatur ab aliis donis.

AD sextum sic proceditur. Videtur quod donum intellectus non distinguatur ab aliis donis. Quorum enim opposita sunt eadem, ipsa quoque sunt eadem. Sed *sapientiæ opponitur stultitia, hebetudini intellectus, præcipitationi consilium, ignorantiæ scientia*, ut patet per Gregorium II. Moral. (cap. XXVI. aliquant. a princ.) Non videntur autem differre stultitia, hebetudo, ignorantia, & præcipitatio. Ergo nec intellectus distinguitur ab aliis donis.

2. Præterea. Intellectus qui ponitur virtus intellectualis, differt ab aliis intellectualibus virtutibus per hoc sibi proprium

prium quod est circa principia per se nota. Sed donum intellectus non est circa aliqua principia per se nota: quia ad ea quae naturaliter per se cognoscuntur, sufficit naturalis habitus primorum principiorum; ad ea vero quae supernaturalia sunt, sufficit fides, quia articuli fidei sunt sicut prima principia in supernaturali cognitione, sicut dictum est (quaest. 1. art. 7.) Ergo donum intellectus non distinguitur ab aliis donis intellectualibus.

3. Praeterea. Omnis cognitio intellectiva vel est speculativa, vel practica. Sed donum intellectus habet se ad utrumque, ut dictum est (art. 3. huius quaest.) Ergo non distinguntur ab aliis donis intellectualibus, sed omnia in se complectitur.

Sed contra est quod quaecumque connumerantur ad invicem, oportet ea esse aliquo modo ab invicem distincta: quia distinctio est principium numeri. Sed donum intellectus connumeratur aliis donis, ut patet Isa. XI. Ergo donum intellectus est distinctum ab aliis donis.

Respondeo dicendum, quod distinctio doni intellectus ab aliis tribus donis, scilicet pietate, fortitudine, & timore, manifesta est: quia donum intellectus pertinet ad vim cognoscitivam, illa vero tria pertinent ad vim appetitivam.

Sed differentia huius doni intellectus ad alia tria, scilicet sapientiam, scientiam, & consilium, quae etiam ad vim cognoscitivam pertinent, non est adeo manifesta. Videtur autem quibusdam quod donum intellectus distinguatur a dono scientiae, & consilii per hoc quod illa duo pertineant ad practicam cognitionem, donum autem intellectus ad speculativam; a dono vero sapientiae, quod etiam ad speculativam cognitionem pertinet, distinguitur in hoc quod ad sapientiam pertinet iudicium, ad intellectum vero capacitas intellectus eorum quae proponuntur, seu penetratio ad intima eorum. Et secundum hoc supra numerum donorum assignavimus (1. 2. quaest. LXVIII. art. 4.)

Sed diligenter intuenti donum intellectus non solum se habet circa speculanda, sed etiam circa operanda, ut dictum est (art. huius quaest.) Et similiter etiam donum scientiae circa utrumque se habet, ut infra dicetur (quaest. seq. art. 3.) Et ideo oportet aliter eorum distinctionem accipere. Omnia enim haec quatuor dona ordinantur ad supernaturalem cognitionem, quae in nobis per fidem fundatur. *Fides autem est ex auditu*, ut dicitur Rom. X. 17. Unde oportet aliqua proponi homini ad credendum non sicut visa, sed sicut audita, quibus per fidem assentiat. Fides autem primo quidem & principaliter se habet ad veritatem primam, secundario ad quaedam circa creaturas consideranda, & ulterius se extendit etiam ad directionem humanorum operum, secundum quod per dilectionem operatur, ut ex dictis patet (quaest. IV. art. 2. ad 3.)

Sic ergo circa ea quae fidei proponuntur credenda, duo requiruntur ex parte nostra. Primo quidem ut intellectu penetrentur, vel capiantur: & hoc pertinet ad donum intellectus. Secundo autem oportet ut de eis homo habeat iudicium rectum, ut aestimet his esse inhaerendum, & ab eorum oppositis recedendum. Hoc ergo iudicium quantum ad res divinas, pertinet ad donum sapientiae; quantum vero ad res creatas, pertinet ad donum scientiae; quantum vero ad applicationem ad singularia opera, pertinet ad donum consilii.

Ad primum ergo dicendum, quod praedicta differentia quatuor donorum manifeste competit distinctioni eorum quae Gregorius ponit eis esse opposita. Hebetudo enim acuitati opponitur: dicitur enim per similitudinem intellectus acutus, quando potest penetrare ad intima eorum quae proponuntur. Unde hebetudo mentis est per quam mens ad intima penetrare non sufficit. Stultus autem dicitur ex hoc quod perverse iudicat circa communem finem vitae. & ideo proprie opponitur sapientiae, quae facit rectum iudicium circa universalem causam. Ignorantia vero importat defectum mentis etiam circa quaecumque particularia: & ideo opponitur scientiae, per quam homo habet rectum iudicium circa particulares causas, scilicet circa creaturas. Praecipitatio vero manifeste opponitur consilio, per quod homo ad actionem non procedit ante deliberationem rationis.

Ad secundum dicendum, quod donum intellectus est circa prima principia cognitionis gratuitae; aliter tamen quam fides: nam ad fidem pertinet eis assentire, ad donum vero intellectus pertinet mente penetrare ea quae dicuntur.

Ad tertium dicendum, quod donum in-

intellectus pertinet ad utramque cognitionem, scilicet speculativam, & practicam, non quantum ad iudicium, sed quantum ad apprehensionem, ut capiantur ea quæ dicuntur.

ARTICULUS VII. 45

Utrum dono intellectus respondeat sexta beatitudo, scilicet Beati mundo corde &c.

1. 2. *quæst.* XCIV. *art.* 3. *cor. fin.* & *ad* 1. & III. *dist.* XXXIV. *quæst.* 1. *art.* 4. & 6. *cor.*

AD septimum sic proceditur. Videtur quod dono intellectus non respondeat beatitudo sexta, scilicet *Beati mundo corde, quoniam ipsi Deum videbunt*. Munditia enim cordis maxime videtur pertinere ad affectum. Sed donum intellectus non pertinet ad affectum, sed magis ad vim intellectivam. Ergo prædicta beatitudo non respondet dono intellectus.

2. Præterea. Actor. XV. 9. dicitur *Fide purificans corda eorum*. Sed per purificationem cordis acquiritur munditia cordis. Ergo prædicta beatitudo magis pertinet ad virtutem fidei quam ad donum intellectus.

3. Præterea. Dona Spiritus sancti perficiunt hominem in præsenti vita. Sed visio Dei non pertinet ad vitam præsentem: ipsa enim beatos facit, ut supra habitum est (1. 2. quæst. III. art. 8.) Ergo sexta beatitudo continens visionem Dei non pertinet ad donum intellectus.

Sed contra est quod Augustinus dicit in Lib. I. de ser. Dom. in monte (cap. IV. ante med.) *Sexta operatio Spiritus sancti, quæ est intellectus, convenit mundis corde, qui purgato oculo possunt videre quod oculus non vidit*.

Respondeo dicendum, quod in sexta beatitudine, sicut & in aliis, duo continentur: unum per modum meriti, scilicet munditia cordis; aliud per modum præmii, scilicet visio Dei, ut supra dictum est (1. 2. quæst. LXIX. art. 2. & 4.) & utrumque pertinet aliquo modo ad donum intellectus.

Est enim duplex munditia. Una quidem præambula, & dispositiva ad Dei visionem, quæ est depuratio affectus ab inordinatis affectionibus: & hæc quidem munditia cordis fit per virtutes, & dona, quæ pertinent ad vim appetitivam. Alia vero munditia cordis est, quæ est quasi completiva respectu visionis divinæ: & hæc quidem est munditia mentis depuratæ a phantasmatibus, & erroribus, ut scilicet ea quæ de Deo proponuntur, non accipiantur per modum corporalium phantasmatum, nec secundum hæreticas perversitates: & hanc munditiam facit donum intellectus.

Similiter etiam duplex est Dei visio: una quidem perfecta, per quam videtur Dei essentia; alia vero imperfecta, per quam etsi non videamus de Deo quid est, videmus tamen quid non est: & tanto in hac vita Deum perfectius cognoscimus, quanto magis intelligimus eum excedere quicquid intellectu comprehenditur. Et utraque Dei visio pertinet ad donum intellectus: prima quidem ad donum intellectus consummatum, secundum quod erit in patria; secunda vero ad donum intellectus inchoatum, secundum quod habetur in via.

Et per hoc patet responsio ad obiecta: nam primæ duæ rationes procedunt de prima munditia; tertia vero de perfecta Dei visione. Dona autem & hic nos perficiunt secundum quamdam inchoationem, & in futuro implebuntur, ut supra dictum est (in corp. art. & 1. 2. quæst. LXIX. art. 2.)

ARTICULUS VIII. 46

Utrum in fructibus fides respondeat dono intellectus.

III. *dist.* XXXIII. *quæst.* 1. *art.* 5. *cor. fin.*

AD octavum sic proceditur. Videtur quod in fructibus fides non respondeat dono intellectus. Intellectus enim est fructus fidei: dicitur enim Isai. VII. 9. *Nisi credideritis, non intelligetis*, secundum aliam litteram (*LXX*. Interp.) ubi nos habemus: *Si non credideritis, non permanebitis*. Non ergo fides est fructus intellectus.

2. Præterea. Prius non est fructus posterioris. Sed fides videtur esse prior intellectu: quia fides est fundamentum totius spiritualis ædificii, ut supra dictum est (quæst. IV. art. 1. & 7.) Ergo fides non est fructus intellectus.

3. Præterea. Plura sunt dona pertinentia ad intellectum quam pertinentia ad appetitum. Sed inter fructus ponitur tantum unum pertinens ad intellectum, scilicet fides; omnia vero alia pertinent ad

ad appetitum. Ergo fides non magis videtur respondere intellectui quam sapientiæ, vel scientiæ, seu consilio.

Sed contra est quod finis uniuscuiusque rei est fructus eius. Sed donum intellectus videtur principaliter ordinari ad certitudinem fidei, quæ ponitur fructus: dicit enim Glossa (interl. sup. illud. *Fructus autem spiritus*) ad Gal. v. quod *fides quæ est fructus, est de invisibilibus certitudo*. Ergo in fructibus fides respondet dono intellectus.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (1. 2. quæst. lxx. art. 1., cum de fructibus ageretur, fructus spiritus dicuntur ultima, & delectabilia, quæ in nobis proveniunt ex virtute Spiritus sancti. Ultimum autem, & delectabile habet rationem finis, qui est proprium obiectum voluntatis. Et ideo oportet quod illud quod est ultimum, & delectabile in voluntate, sit quodammodo fructus omnium aliorum quæ pertinent ad alias potentias.

Secundum hoc ergo genus doni, vel virtutis perficientis aliquam potentiam potest accipi duplex fructus: unus quidem pertinens ad suam potentiam; alius autem quasi ultimus pertinens ad voluntatem: & secundum hoc dicendum est, quod dono intellectus respondet pro proprio fructu fides, scilicet fidei certitudo; sed pro ultimo fructu respondet ei gaudium, quod pertinet ad voluntatem.

Ad primum ergo dicendum, quod intellectus est fructus fidei, quæ est virtus. Sic autem non accipitur fides, cum dicitur fructus, sed pro quadam certitudine fidei, ad quam homo pervenit per donum intellectus.

Ad secundum dicendum, quod fides non potest universaliter præcedere intellectum non enim posset homo assentire credendo aliquibus propositis, nisi ea aliqualiter intelligeret. Sed perfectio intellectus consequitur fidem. quæ est virtus; ad quam quidem intellectus perfectionem sequitur quædam fidei certitudo.

Ad tertium dicendum, quod cognitionis practicæ fructus non potest esse in ipsa, quia talis cognitio non scitur propter se, sed propter aliud; sed cognitio speculativa habet fructum in seipsa, scilicet certitudinem eorum quorum est. Et ideo dono consilii, quod pertinet solum ad cognitionem practicam, non respondet aliquis fructus proprius. Donis autem sapientiæ, intellectus, & scientiæ, quæ possunt etiam ad speculativam cognitionem pertinere, respondet solum unus fructus, qui est (a) certitudo signata nomine fidei. Plures autem fructus ponuntur pertinentes ad partem appetitivam: quia, sicut iam dictum est (in corp.) ratio finis, qui importatur in nomine fructus, magis pertinet ad vim appetitivam quam intellectivam.

QUAESTIO IX.

De dono scientiæ,

in quatuor articulos divisa.

Deinde considerandum est de dono scientiæ: & circa hoc quæruntur quatuor.

Primo, utrum scientia sit donum.

Secundo, utrum sit circa divina.

Tertio, utrum sit speculativa, vel practica.

Quarto, quæ beatitudo ei respondeat.

ARTICULUS I. 47

Utrum scientia sit donum.

Sup. quæst. VIII. *art.* 2. *cor.*

Ad primum sic proceditur. Videtur quod scientia non sit donum. Dona enim Spiritus sancti naturalem facultatem excedunt. Sed scientia importat effectum quemdam naturalis rationis: dicit enim Philosophus in I Posteriorum (tex. 5.) quod *demonstratio est syllogismus faciens scire*. Ergo scientia non est donum Spiritus sancti.

2. Præterea. Dona Spiritus sancti sunt communia omnibus sanctis, ut supra dictum est (quæst. præced. art. 4. & 1. 2. quæst. lxviii. art. 5. & 6.) Sed Augustinus XIV. de Trinit. (cap. 1. sub. fin.) dicit, quod *scientia non pollent plurimi fideles, quamvis polleant ipsa fide*. Ergo scientia non est donum.

3. Præterea. Donum est perfectius virtute, ut supra dictum est (1. 2. quæst. lxviii. art. 8.) Ergo unum donum sufficit ad perfectionem ipsius virtutis. Sed virtuti fidei respondet donum intellectus, ut supra dictum est (quæst. viii. art. 2.) Ergo non respondet ei donum scientiæ nec apparet cui alii virtuti respondeat. Ergo cum dona sint perfectiones virtutum, ut supra dictum est (1. 2. quæst lxviii.

(a) *Al.* beatitudo.

lxviii. art. 2. & 8.) videtur quod ſcientia non ſit donum.

Sed contra eſt quod Iſaiæ xi. computatur inter ſeptem dona.

Reſpondeo dicendum, quod gratia eſt perfectior quam natura. Unde non deficit in his in quibus homo per naturam perfici poteſt. Cum autem homo per naturalem rationem aſſentit ſecundum intellectum alicui veritati, dupliciter perficitur circa veritatem illam: primo quidem quia capit eam; ſecundo quia de ea certum iudicium habet.

Et ideo ad hoc quod intellectus humanus perfecte aſſentiat veritati fidei, duo requiruntur. Quorum unum eſt quod ſane capiat ea quæ proponuntur: quod pertinet ad donum intellectus, ut ſupra dictum eſt (quæſt. viii. art. 6.) Aliud autem eſt ut habeat certum, & rectum iudicium de eis, diſcernendo ſcilicet credenda a non credendis: & ad hoc neceſſarium eſt donum ſcientiæ.

Ad primum ergo dicendum, quod certitudo cognitionis in diverſis naturis invenitur diverſimode, ſecundum diverſam conditionem uniuſcuiuſque naturæ. Nam homo conſequitur certum iudicium de veritate per diſcurſum rationis: & ideo ſcientia humana ex ratione demonſtrativa acquiritur. Sed in Deo eſt certum iudicium veritatis abſque omne diſcurſu per ſimplicem intuitum, ut in I. dictum eſt (quæſt. xiv. art. 7.) & ideo divina ſcientia non eſt diſcurſiva, vel ratiocinativa, ſed abſoluta, & ſimplex: cui ſimilis eſt ſcientia quæ ponitur donum Spiritus ſancti, cum ſit quædam participata ſimilitudo ipſius.

Ad ſecundum dicendum, quod circa credenda duplex ſcientia poteſt haberi. Una quidem per quam homo ſcit quid credere debeat, diſcernens credenda a non credendis: & ſecundum hoc ſcientia eſt donum, & convenit omnibus ſanctis. Alia vero eſt ſcientia circa credenda, per quam homo non ſolum ſcit quid credi debeat, ſed etiam ſcit fidem manifeſtare, & alios ad credendum inducere, & contradictores convincere: & iſta ſcientia ponitur inter gratias gratis datas, quæ non datur omnibus, ſed quibuſdam. Unde Auguſtinus poſt verba inducta ſubiungit: *Aliud eſt ſcire tantummodo quid homo credere debeat; aliud ſcire, quemadmodum hoc ipſum quod creditur, & piis opituletur, & contra impios defendatur.*

Ad tertium dicendum, quod dona ſunt perfectiora virtutibus moralibus, & intellectualibus; non ſunt autem perfectiora virtutibus theologicis; ſed magis omnia dona ad perfectionem theologicarum virtutum ordinantur ſicut ad finem. Et ideo non eſt inconveniens, ſi diverſa dona ad unam virtutem theologicam ordinentur.

ARTICULUS II. 48

Utrum ſcientiæ donum ſit circa res divinas.

III. diſt. xxxv. *quæſt.* ii. *art.* 3. *quæſt.* 1.

AD ſecundum ſic proceditur. Videtur quod ſcientiæ donum ſit circa res divinas. Dicit enim Auguſtinus XIV. de Trin. (cap. 1. a med.) quod *per ſcientiam gignitur fides, nutritur, & roboratur.* Sed fides eſt de rebus divinis: quia obiectum fidei eſt veritas prima, ut ſupra habitum eſt (quæſt. 1. art. 1.) Ergo & donum ſcientiæ eſt de rebus divinis.

2. Præterea. Donum ſcientiæ eſt dignius quam ſcientia acquiſita. Sed aliqua ſcientia acquiſita eſt circa res divinas, ſicut ſcientia Metaphyſicæ. Ergo multo magis donum ſcientiæ eſt circa res divinas.

3. Præterea. Sicut dicitur Rom. 1. 20. *inviſibilia Dei per ea quæ facta ſunt, intellecta conſpiciuntur.* Si ergo eſt ſcientia circa res creatas, videtur quod etiam ſit circa res divinas.

Sed contra eſt quod Auguſtinus XIV. de Trin. (cap. 1. a med. & Lib. XII. cap. xiv. cir. prin.) dicit: *Rerum divinarum ſcientia proprie ſapientia nuncupetur; humanarum autem proprie ſcientiæ nomen obtineat.*

Reſpondeo dicendum, quod certum iudicium de re aliqua maxime datur ex ſua cauſa: & ideo ſecundum ordinem cauſarum oportet eſſe ordinem iudiciorum. Sicut enim cauſa prima eſt cauſa ſecundæ, ita per cauſam primam iudicatur de cauſa ſecunda. De cauſa autem prima non poteſt iudicari per aliam cauſam: & ideo iudicium, quod fit per cauſam primam, eſt primum, & perfectiſſimum.

In his autem in quibus aliquid eſt perfectiſſimum, nomen commune generis appropriatur his quæ deficiunt a perfectiſſimo; ipſi autem perfectiſſimo adaptatur aliud ſpeciale nomen, ut patet in Logi-

gis,

gis. Nam in genere convertibilium illud quod ſignificat *quod quid eſt*, ſpeciali nomine *definitio* vocatur; quæ autem ab hoc deficiunt, convertibilia exiſtentia, nomen commune ſibi retinent, ſcilicet quod *propria* dicuntur.

Quia ergo nomen ſcientiæ importat quamdam certitudinem iudicii, ut dictum eſt (art. præced.) ſi quidem certitudo iudicii fit per altiſſimam cauſam, (a) habet ſpeciale nomen, quod eſt ſapientia: dicitur enim ſapiens in unoquoque genere qui novit altiſſimam cauſam illius generis, per quam poteſt de omnibus iudicare; ſimpliciter autem ſapiens dicitur qui novit altiſſimam cauſam ſimpliciter, ſcilicet Deum. Et ideo cognitio divinarum rerum vocatur *ſapientia*; cognitio vero rerum humanarum vocatur *ſcientia*, quaſi communi nomine importante certitudinem iudicii appropriato ad iudicium, quod fit per cauſas ſecundas. Et ideo ſic accipiendo ſcientiæ nomen, ponitur donum diſtinctum a dono ſapientiæ: unde donum ſcientiæ eſt ſolum circa res humanas, vel ſolum circa res creatas.

Ad primum ergo dicendum, quod licet ea de quibus eſt fides, ſint res divinæ, & æternæ; tamen ipſa fides eſt quoddam temporale in animo credentis. Et ideo ſcire quid credendum ſit, pertinet ad donum ſcientiæ; ſcire autem ipſas res creditas ſecundum ſeipſas per quamdam unionem ad ipſas, pertinet ad donum ſapientiæ. Unde donum ſapientiæ magis reſpondet caritati, quæ unit mentem hominis Deo.

Ad ſecundum dicendum, quod ratio illa procedit, ſecundum quod communiter nomen ſcientiæ ſumitur. Sic autem ſcientia non ponitur ſpeciale donum, ſed ſecundum quod reſtringitur ad iudicium quod fit per res creatas.

Ad tertium dicendum, quod ſicut ſupra dictum eſt (quæſt. I. art. I.) quilibet cognoſcitivus habitus formaliter quidem reſpicit medium per quod aliquid cognoſcitur, materialiter autem id quod per medium cognoſcitur. Et quia id quod eſt formale, potius eſt; ideo illæ ſcientiæ quæ ex principiis mathematicis concludunt circa materiam naturalem, magis cum mathematicis connumerantur, utpote eis ſimiliores, licet quantum ad materiam magis conveniant cum naturali: & propter hoc dicitur in II. Phyſicor. (tex. 20.) quod ſunt magis naturales. Et ideo cum homo per res creatas Deum cognoſcit, magis videtur hoc pertinere ad ſcientiam, ad quam pertinet formaliter, quam ad ſapientiam, ad quam pertinet materialiter; & e converſo cum ſecundum res divinas iudicamus de rebus creatis, magis hoc ad ſapientiam quam ad ſcientiam pertinet.

ARTICULUS III. 49

Utrum ſcientiæ donum ſit ſcientia practica.

Inf. quæſt. lII. *art.* 2. *ad* 2. *&* III. *diſt.* XXXV. *art.* 3. *quæſt.* I.

AD tertium ſic proceditur. Videtur quod ſcientia quæ ponitur donum, ſit ſcientia practica. Dicit enim Auguſtinus XII. de Trinit. (cap. XIV. cir. prin.) quod *actio qua exterioribus rebus utimur, ſcientiæ deputatur*. Sed ſcientia, cui deputatur actio, eſt practica. Ergo ſcientia quæ eſt donum, eſt ſcientia practica.

2. Præterea. Gregorius dicit I. Mor. (cap. XV. a med.) *Nulla eſt ſcientia, ſi utilitatem pietatis non habet; & valde inutilis eſt pietas, ſi ſcientiæ diſcretione caret*. Ex qua auctoritate habetur quod ſcientia dirigit pietatem. Sed hoc non poteſt competere ſcientiæ ſpeculativæ. Ergo ſcientia quæ eſt donum, non eſt ſpeculativa, ſed practica.

3. Præterea. Dona Spiritus ſancti non habentur niſi a iuſtis, ut ſupra habitum eſt (quæſt. præc. art. 5.) Sed ſcientia ſpeculativa poteſt haberi etiam ab iniuſtis, ſecundum illud Iac. IV. 17. *Scienti bonum facere, & non facienti, peccatum eſt illi*. Ergo ſcientia quæ eſt donum, non eſt ſpeculativa, ſed practica.

Sed contra eſt quod Gregorius dicit in I. Moral. (loc. cit.) *Scientia in die ſuo convivium parat, quia in ventre mentis ignorantiæ ieiunium ſuperat*. Sed ignorantia non tollitur totaliter niſi per utramque ſcientiam, ſcilicet ſpeculativam, & practicam. Ergo ſcientia quæ eſt donum, eſt ſpeculativa, & practica.

Reſpondeo dicendum, quod, ſicut ſupra dictum eſt (quæſt. præc. art. 8.) donum ſcientiæ ordinatur, ſicut & donum

(a) *Ita ex cod. Tarrac. Garcia, & editi paſſim. In cod. Alcan.* habet ſpeciale nomen, quia eſt ſpeciale nomen, quod eſt ſapientia. *Edit. Rom.* ſi quidem certitudo iudicii fit per altiſſimam cauſam illius generis, per quam poteſt de omnibus indicare, habet ſpeciale nomen, quod eſt ſapientia &c.

num intellectus, ad certitudinem fidei. Fides autem primo & principaliter in speculatione consistit, inquantum scilicet inhæret primæ veritati. Sed quia veritas prima est etiam ultimus finis, propter quem operamur, inde etiam est quod fides ad operationem se extendit, secundum illud Galat. v. 6. *Fides per dilectionem operatur*.

Unde etiam oportet quod donum scientiæ primo quidem & principaliter respiciat speculationem, inquantum scilicet homo scit quid fide tenere debeat; secundario autem se extendit etiam ad operationem, secundum quod per scientiam credibilium, & eorum quæ ad credibilia consequuntur, dirigimur in agendis.

Ad primum ergo dicendum, quod Augustinus loquitur de dono scientiæ, secundum quod se extendit ad operationem: attribuitur enim ei actio, sed non sola, nec primo: & hoc etiam modo dirigit pietatem.

Unde patet solutio ad secundum.

Ad tertium dicendum, quod, sicut dictum est (quæst. VIII. art. 5.) de dono intellectus, non quicumque intelligit, habet donum intellectus, sed qui intelligit quasi ex habitu gratiæ: ita etiam de dono scientiæ est intelligendum quod illi soli donum scientiæ habeant qui ex infusione gratiæ rectum iudicium habent circa credenda, & agenda, ita quod in nullo devient a rectitudine iustitiæ. Et hæc est scientia sanctorum, de qua dicitur Sap. x. 10. *Iustum deduxit Dominus per vias rectas .... & dedit illi scientiam sanctorum*.

ARTICULUS IV. 50

Utrum dono scientiæ respondeat tertia beatitudo, scilicet Beati qui lugent &c.

1. 2. *quæst.* LXIX. *art.* 3. *ad* 3. *& inf. quæst.* CXXI. *art.* 2. *&* III. *dist.* XXXIV. *quæst.* 1. *art.* 4. *cor. fin. & art.* 6. *cor.*

AD quartum sic proceditur. Videtur quod scientiæ non respondeat tertia beatitudo, scilicet *Beati qui lugent, quoniam ipsi consolabuntur*. Sicut enim malum est causa tristitiæ, & luctus; ita etiam bonum est causa lætitiæ. Sed per scientiam principalius manifestantur bona quam mala, quæ per bona cognoscuntur: *rectum enim est iudex suiipsius, & obliqui*, ut dicitur in I. de Anima (tex. 85.) Ergo prædicta beatitudo non convenienter respondet scientiæ dono.

2. Præterea. Consideratio veritatis est actus scientiæ. Sed in consideratione veritatis non est tristitia, sed magis gaudium, dicitur enim Sapien. VIII. 16. *Non habet amaritudinem illius conversatio, nec tædium convictus illius, sed lætitiam, & gaudium*. Ergo prædicta beatitudo non convenienter respondet dono scientiæ.

3. Præterea. Donum scientiæ prius consistit in speculatione quam in operatione. Sed secundum quod consistit in speculatione, non respondet sibi luctus: *quia intellectus speculativus nihil dicit de imitabili, & fugiendo*, ut dicitur in III. de Anima (tex. 49.) neque dicit aliquid lætum, & triste. Ergo prædicta beatitudo non convenienter ponitur respondere dono scientiæ.

Sed contra est quod Augustinus dicit in Lib. de sermone Domini in monte (cap. IV. parum a princ.) *Scientia convenit lugentibus, qui didicerunt quibus malis vincti sunt, quæ quasi bona appetierunt*.

Respondeo dicendum, quod ad scientiam proprie pertinet rectum iudicium creaturarum. Creaturæ autem sunt ex quibus homo occasionaliter a Deo avertitur, secundum illud Sap. XIV 11. *Creaturæ factæ sunt in odium ... & muscipulam pedibus insipientium*, qui scilicet rectum iudicium de his non habent, dum æstimant in eis esse perfectum bonum: unde in eis finem constituendo peccant, & verum bonum perdunt. Et hoc damnum homini innotescit per rectum iudicium de creaturis, quod habetur per donum scientiæ.

Et ideo beatitudo luctus ponitur respondere dono scientiæ.

Ad primum ergo dicendum, quod bona creata non excitant spirituale gaudium, nisi quatenus referuntur ad bonum divinum, ex quo proprie consurgit gaudium spirituale. Et ideo directe quidem spiritualis pax, & gaudium consequens respondet dono sapientiæ; dono autem scientiæ respondet quidem primo luctus de præteritis erratis, & consequenter consolatio, dum homo per rectum iudicium scientiæ creaturas ordinat in bonum divinum. Et ideo in hac beatitudine ponitur luctus pro merito, & consolatio consequens pro præmio; quæ quidem inchoatur in hac vita, perficitur autem in futura.

Ad secundum dicendum, quod de ipsa con-

considerationе veritatis homo gaudet; sed de re circa quam considerat, veritatem, potest tristari quandoque: & secundum hoc luctus scientiæ attribuitur.

Ad tertium dicendum, quod scientiæ, secundum quod in speculatione consistit, non respondet beatitudo aliqua: quia beatitudo hominis non consistit in consideratione creaturarum, sed in contemplatione Dei; sed aliqualiter beatitudo hominis consistit in debito usu creaturarum, & ordinata affectione circa ipsas: & hoc dico quantum ad beatitudinem viæ. Et ideo scientiæ non attribuitur aliqua beatitudo pertinens ad contemplationem, sed intellectui, & sapientiæ, quæ sunt circa divina.

QUAESTIO X.

De infidelitate in communi,

in duodecim articulos divisa.

Consequenter considerandum est de vitiis oppositis: & primo de infidelitate, quæ opponitur fidei; secundo de blasphemia, quæ opponitur confessioni; tertio de ignorantia, & hebetudine, quæ opponuntur scientiæ, & intellectui.

Circa primum considerandum est de infidelitate in communi; secundo de hæresi; tertio de apostasia a fide.

Circa primum quæruntur duodecim.

Primo, utrum infidelitas sit peccatum.

Secundo, in quo sit sicut in subiecto.

Tertio, utrum sit maximum peccatorum.

Quarto, utrum omnis actio infidelium sit peccatum.

Quinto de speciebus infidelitatis.

Sexto de comparatione earum ad invicem.

Septimo, utrum cum infidelibus sit disputandum de fide.

Octavo, utrum sint cogendi ad fidem.

Nono, utrum sit cum eis communicandum.

Decimo, utrum possint Christianis infideles præesse.

Undecimo, utrum ritus infidelium sint tolerandi.

Duodeimo, utrum pueri infidelium sint invitis parentibus baptizandi.

ARTICULUS I. 51

Utrum infidelitas sit peccatum.

Infr. quæst. XXXIV. *art.* 2. *ad* 2. & *II. dist.* XXXIX. *quæst.* 1. *art.* 2. *ad* 4.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod infidelitas non sit peccatum. Omne enim peccatum est contra naturam, ut patet per Damascenum in II. Lib. (orthod. Fid. cap. IV. & XXX.) Sed infidelitas non videtur esse contra naturam: dicit enim Augustinus in Lib. de prædestinatione sanctorum (cap. V. circ. fin.) quod *posse habere fidem, sicut posse habere caritatem, naturæ est omnium hominum; habere autem fidem, quemadmodum habere caritatem, gratiæ est fidelium.* Ergo non habere fidem, quod est infidelium, non est contra naturam. Et ita non est peccatum.

2. Præterea. Nullus peccat in eo quod vitare non potest, quia omne peccatum est voluntarium. Sed non est in potestate hominis quod infidelitatem vitet; quam vitare non potest, nisi fidem habendo: dicit enim Apostolus ad Rom. X. 14. *Quomodo credent ei quem non audierunt? Quomodo autem audient sine prædicante?* Ergo infidelitas non videtur esse peccatum.

3. Præterea. Sicut dictum est (1. 2. quæst. LXXXIV. art. 4.) sunt septem vitia capitalia, ad quæ omnia peccata reducuntur. Sub nullo autem horum videtur contineri infidelitas. Ergo infidelitas non est peccatum.

Sed contra. Virtuti contrariatur vitium. Sed fides est virtus, cui contrariatur infidelitas. Ergo infidelitas est peccatum.

Respondeo dicendum, quod infidelitas dupliciter accipi potest: uno modo secundum puram negationem, ut dicatur infidelis ex hoc solo quod non habet fidem; alio modo potest intelligi infidelitas secundum contrarietatem ad fidem, qua scilicet aliquis repugnat auditui fidei, vel etiam contemnit ipsam, secundum illud Isaiæ LIII. 1. *Quis credidit auditui nostro?* & in hoc proprie perficitur ratio infidelitatis; & secundum hoc infidelitas est peccatum.

Si autem accipiatur secundum negationem puram, sicut in illis qui nihil audierunt de fide, non habet rationem peccati, sed magis pœnæ: quia talis i-

gnorantia divinorum ex peccato primi parentis consecuta est.

Qui autem sic sunt infideles, damnantur quidem propter alia peccata, quæ sine fide remitti non possunt; non autem damnantur propter infidelitatis peccatum. Unde Dominus dicit Joann. xv. 22. *Si non venissem, & locutus eis non fuissem, peccatum non haberent*: quod exponens Augustinus (tract. lxxxix. in Ioan. ante med.) dicit, quod „ loquitur „ de illo peccato quo non crediderunt „ in Christum. "

Ad primum ergo dicendum, quod habere fidem non est in natura humana; sed in natura humana est ut mens hominis non repugnet interiori instinctui, (*a*) & exteriori veritatis prædicationi. Unde infidelitas secundum hoc est contra naturam.

Ad secundum dicendum, quod ratio illa procedit de infidelitate, secundum quod importat simplicem negationem.

Ad tertium dicendum, quod infidelitas, secundum quod est peccatum, oritur ex superbia; ex qua contingit quod homo intellectum suum non vult subiicere regulis fidei, & sano intellectui patrum: unde Gregorius dicit XXXI. Moral. (cap. xvii. a med.) quod *ex inani gloria oriuntur novitatum præsumptiones*. Quamvis posset dici, quod sicut virtutes theologicæ non reducuntur ad virtutes cardinales, sed sunt priores eis; ita etiam vitia opposita virtutibus theologicis non reducuntur ad vitia capitalia.

ARTICULUS II. 52

Utrum infidelitas sit in intellectu sicut in subiecto.

II. dist. xxxvi. *quæst.* i. *art.* 2. *ad* 4. *& III. dist.* xxiii. *quæst.* ii. *art.* 3. *quæst.* i. *ad* 4.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod infidelitas non sit in intellectu sicut in subiecto. Omne enim peccatum in voluntate est, ut Augustinus dicit in Libro de duabus animabus (cap. x. & xi.) Sed infidelitas est quoddam peccatum, ut dictum est (art. præc.) Ergo infidelitas est in voluntate sicut in subiecto, non in intellectu.

2. Præterea. Infidelitas habet rationem peccati ex eo quod prædicatio fidei contemnitur. Sed contemptus ad voluntatem pertinet. Ergo infidelitas est in voluntate.

3. Præterea. II. ad Corint. 11. super illud, *Ipse Satanas transfigurat se in angelum lucis*, dicit Glossa (ord. August. in Enchirid. cap. lx.) quod „ si angelus „ malus se bonum fingat, etsi credatur „ bonus, non est error morbidus, si fa- „ cit, vel dicit quæ bonis angelis con- „ gruunt. " Cuius ratio esse videtur propter rectitudinem voluntatis eius qui ei inhæret, intendens bono Angelo adhærere. Ergo totum peccatum infidelitatis esse videtur in perversa voluntate. Non ergo est in intellectu sicut in subiecto.

Sed contra. Contraria sunt in eodem subiecto. Sed fides, cui contrariatur infidelitas, est in intellectu sicut in subiecto. Ergo & infidelitas in intellectu est.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (1. 2. quæst. lxxiv. art. 1. & 2.) peccatum dicitur esse in illa potentia quæ est principium actus peccati. Actus autem peccati potest habere duplex principium. Unum quidem primum, & universale, quod imperat omnes actus peccatorum; & hoc principium est voluntas, quia omne peccatum est voluntarium. Aliud autem principium actus peccati est proprium, & proximum, quod elicit peccati actum; sicut concupiscibilis est principium gulæ, & luxuriæ; & secundum hoc gula, & luxuria dicuntur esse in concupiscibili. Dissentire autem, qui est proprius actus infidelitatis, est actus intellectus, sed moti a voluntate, sicut & assentire.

Et ideo infidelitas, sicut & fides, est quidem in intellectu sicut in proximo subiecto, in voluntate autem sicut (*b*) in primo motivo. Et hoc modo dicitur omne peccatum esse in voluntate.

Unde patet responsio ad primum.

Ad secundum dicendum, quod contemptus voluntatis causat dissensum intellectus, in quo perficitur ratio infidelitatis: unde causa infidelitatis est in voluntate; sed ipsa infidelitas est in intellectu.

Ad tertium dicendum, quod ille qui credit malum angelum esse bonum, non dissentit ab eo quod est fidei: quia *sensus*

(*a*) *Ita mss & editi passim. Cod. Alcan.* exteriori veritati prædicationis. (*b*) *Ita melioris notæ codices, Nicolaus, & edit. Patav. Al.* in proximo motivo, *item* in principio motivo.

sus corporis fallitur ; *mens vero non removetur a vera* , *rectaque sententia* , ut ibidem dicit Glossa. Sed si aliquis Satanæ adhæreret, cum incipit ad sua adducere , idest ad mala , & falsa , tunc non caret peccato, ut ibidem dicitur.

ARTICULUS III. 53

Utrum infidelitas sit maximum peccatorum.

Inf. quæst. XXXIX. *art* 2. *&* III. *P. quæst.* lxxx. *art.* 5. *cor. & mal. quæst.* II. *art.* 10. *& ad* 2. *& quæst.* III. *art.* 8. *ad* 1. *& Rom.* II. *lect.* 2. *& Heb.* X. *lect.* 3.

AD tertium sic proceditur . Videtur quod infidelitas non sit maximum peccatorum . Dicit enim Augustinus (Lib. IV de baptis. contra Donatist. cap.xx. in princ.) & habetur VI. quæst. I. *Utrum catholicum pessimis moribus alicui hæretico , in cuius vita præter id quod hæreticus est , non inveniunt homines quod reprehendant , præponere debeamus , non audeo præcipitare sententiam* . Sed hæreticus est infidelis. Ergo non est simpliciter dicendum, quod infidelitas sit maximum peccatorum.

2. Præterea . Illud quod diminuit , vel excusat peccatum , non videtur esse maximum peccatorum . Sed infidelitas excusat , vel diminuit peccatum : dicit enim Apostolus I. ad Timoth. I. 13. *Prius fui blasphemus , & persecutor , & contumeliosus ; sed misericordiam consecutus sum, quia ignorans feci in incredulitate* . Ergo infidelitas non est maximum peccatorum.

3. Præterea . Maiori peccato debetur maior pœna , secundum illud Deuteron. XXV. 2. *Pro mensura peccati erit & plagarum modus* . Sed maior pœna debetur fidelibus peccantibus, quam infidelibus , secundum illud ad Hebr. x. 29. *Quanto magis putatis deteriora mereri supplicia qui Filium Dei conculcaverit , & sanguinem testamenti pollutum duxerit , in quo sanctificatus est ?* Ergo infidelitas non est maximum peccatorum.

Sed contra est quod Augustinus dicit , exponens illud Ioann. XV. *Si non venissem , & locutus eis non fuissem , peccatum non haberent* (tract. lxxxix. in Ioan. a princip.) ,, Magnum quidem quoddam peccatum sub generali nomine ,, vult intelligi . Hoc enim est peccatum ,, (scilicet infidelitatis) quo tenentur ,, cuncta peccata . " Infidelitas ergo est maximum peccatorum.

Respondeo dicendum , quod omne peccatum formaliter consistit in aversione a Deo, ut supra dictum est (I. 2. quæst. lxxI. art. 6. & quæst. lxxIII. art. 3.) Unde tanto aliquod peccatum est gravius, quanto per ipsum homo magis a Deo separatur . Per infidelitatem autem maxime homo a Deo elongatur , quia nec veram Dei cognitionem habet ; per falsam autem cognitionem ipsius non appropinquat ei , sed magis ab eo elongatur. Nec potest esse quod quantum ad quid Deum cognoscat qui falsam opinionem de eo habet : quia id quod ipse opinatur , non est Deus . Unde manifestum est quod peccatum infidelitatis est maius omnibus peccatis quæ contingunt in perversitate morum. Secus autem est de peccatis quæ opponuntur aliis virtutibus theologicis , ut infra dicetur (quæst. XX. art. 3.)

Ad primum ergo dicendum, quod nihil prohibet peccatum quod est gravius secundum suum genus , esse minus grave secundum aliquas circumstantias. Et ideo Augustinus noluit præcipitare sententiam de malo catholico, & hæretico alias non peccante : quia peccatum hæretici, etsi sit gravius ex genere, potest tamen ex aliqua circumstantia alleviari; & e converso peccatum catholici ex aliqua circumstantia aggravari .

Ad secundum dicendum, quod infidelitas habet ignorantiam adiunctam , & habet *(a)* renisum ad ea quæ sunt fidei ; & ex hac parte habet rationem peccati gravissimi; ex parte autem ignorantiæ habet aliquam rationem excusationis , & maxime quando aliquis ex malitia non peccat , sicut fuit in Apostolo .

Ad tertium dicendum , quod infidelis pro peccato infidelitatis gravius punitur quam alius peccator pro quocumque alio peccato , considerato peccati genere ; sed pro alio peccato , puta pro adulterio, si committatur a fideli, & ab infideli, ceteris paribus, *(b)* gravius peccat fidelis quam infidelis tum propter notitiam veritatis ex fide , tum etiam propter sacramenta fidei , quibus est imbutus , quibus peccando contumeliam facit .

D 4 AR-

(a) *Ita codd. Tarrac. & Alcan. Theologi , Nicolaius , & edit. Rom.* dissensum. *Edit. Patav.* renitentiam . (b) *Ita edit. Rom. & Theologi ex mss. Garcia , Nicolaius , & edit. Patav.* gravius punitur , quia gravius peccat fidelis &c.

ARTICULUS IV. 54

Utrum omnis actio infidelis sit peccatum.

II. dist. VII. *quaest.* I. *art.* 2. *cor.* I. *fi.* *& dist.* XLI. *quaest.* I. *art.* I. *& mal. quaest.* II. *art.* 5. *ad* 7. *& Ro.* XIV. *fi.*

AD quartum sic proceditur. Videtur quod quaelibet actio infidelis sit peccatum. Quia super illud Rom. XIV. *Omne quod non est ex fide, peccatum est*, dicit Glossa (ord. ex Lib. Sentent. Prosp. cap. CVI.) „ Omnis infidelium vita est „ peccatum. " Sed ad vitam infidelium pertinet omne quod agunt. Ergo omnis actio infidelis est peccatum.

2. Praeterea. Fides intentionem dirigit. Sed nullum bonum potest esse quod non est ex intentione recta. Ergo in infidelibus nulla actio potest esse bona.

3. Praeterea. Corrupto priori, corrumpitur & posterius. Sed actus fidei praecedit actus omnium virtutum. Ergo cum in infidelibus non sit actus fidei, nullum bonum opus facere possunt, sed in omni actu suo peccant.

Sed contra est quod de Cornelio adhuc infideli existente dictum est (Act. X.) quod acceptae erant eleemosynae eius Deo. Ergo non omnis actio infidelis est peccatum, sed aliqua eius actio est bona.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (1. 2. quaest. LXXXV. art. 1. & 2.) peccatum mortale tollit gratiam gratum facientem, non autem totaliter corrumpit bonum naturae. Unde cum infidelitas sit quoddam peccatum mortale, infideles quidem gratia carent, remanet tamen in eis aliquod bonum naturae. Unde manifestum est quod infideles non possunt operari bona opera quae sunt ex gratia, scilicet opera meritoria; tamen bona opera ad quae sufficit bonum naturae, aliqualiter operari possunt.

Unde non oportet quod in omni suo opere peccent; sed quandocumque aliquod operantur ex infidelitate, tunc peccant. Sicut enim habens fidem potest aliquod peccatum committere in actu, quem non refert ad fidei finem, vel venialiter, vel etiam mortaliter peccando; ita etiam infidelis potest aliquem actum bonum facere in eo quod non refert ad finem infidelitatis.

Ad primum ergo dicendum, quod verbum illud est intelligendum, vel quia vita infidelium non potest esse sine peccato, cum peccata sine fide non tollantur: vel quia quicquid agunt ex infidelitate, peccatum est. Unde ibid. (non in Glos. sed ex Aug. Lib. IV. contr. Iulian. cap. III.) subditur: *Quia omnis infideliter vivens, vel agens, vehementer peccat.*

Ad secundum dicendum, quod fides dirigit intentionem respectu finis ultimi supernaturalis; sed lumen etiam naturalis rationis potest dirigere intentionem respectu alicuius boni connaturalis.

Ad tertium dicendum, quod per infidelitatem non corrumpitur totaliter in infidelibus ratio naturalis, quin remaneat in eis aliqua veri cognitio, per quam facere possunt aliquod opus de genere bonorum. De Cornelio tamen sciendum est, quod infidelis non erat; alioquin eius operatio accepta non fuisset Deo, cui sine fide nullus potest placere. Habebat autem fidem implicitam, nondum manifestata Evangelii veritate. Unde ut eum in fide plenius instrueret, mittitur ad eum Petrus.

ARTICULUS V. 55

Utrum sint plures infidelitatis species.

Inf. quaest. II. *art.* I. *cor. & quaest.* XCIV. *art.* I. *ad* I.

AD quintum sic proceditur. Videtur quod non sint plures infidelitatis species. Cum enim fides, & infidelitas sint contraria, oportet quod sint circa idem. Sed formale obiectum fidei est veritas prima, a qua habet unitatem, licet multa materialiter credat. Ergo etiam obiectum infidelitatis est veritas prima. Ea vero quae discredit infidelis, materialiter se habent in infidelitate. Sed differentia secundum speciem non attenditur secundum principia materialia, sed secundum principia formalia. Ergo infidelitatis non sunt diversae species, secundum diversitatem eorum in quibus infideles errant.

2. Praeterea. Infinitis modis potest aliquis a veritate fidei deviare. Si ergo secundum diversitates errorum diversae species infidelitatis assignentur, videtur sequi quod sint infinitae infidelitatis species; & ita huiusmodi species non sunt considerandae.

3. Praeterea. Idem non invenitur in di-

diversis speciebus. Sed contingit aliquem esse infidelem ex eo quod errat circa diversa. Ergo diversitas errorum non facit diversas species infidelitatis. Sic ergo infidelitatis non sunt plures species.

Sed contra est quod unicuique virtuti opponuntur plures species vitiorum. *Bonum enim contingit uno modo, malum vero multipliciter*, ut patet per Dionysium IV. cap. de div. Nom. (par. 4. lect. 22.) & per Philosophum in II. Eth. (cap. VI. a med.) Sed fides est una virtus. Ergo ei opponuntur plures infidelitatis species.

Respondeo dicendum, quod quælibet virtus consistit in hoc quod attingit regulam aliquam cognitionis, vel operationis humanæ, ut supra dictum est (1. 2. quæst. lv. art. 4. 64. art. 1.) Attingere autem regulam est uno modo circa unam materiam; sed a regula deviare contingit multipliciter: & ideo uni virtuti multa vitia opponuntur. Diversitas autem vitiorum quæ unicuique virtuti opponuntur, potest considerari dupliciter. Uno modo secundum diversam habitudinem ad virtutem: & secundum hoc determinatæ sunt quædam species vitiorum quæ opponuntur virtuti; sicut virtuti morali opponitur unum vitium secundum excessum ad virtutem, & aliud vitium secundum defectum a virtute. Alio modo potest considerari diversitas vitiorum oppositorum uni virtuti secundum corruptionem diversorum quæ ad virtutem requiruntur: & secundum hoc uni virtuti, puta temperantiæ, vel fortitudini, opponuntur infinita vitia, secundum quod infinitis modis contingit diversas circumstantias virtutis corrumpi, ut a rectitudine virtutis recedatur. Unde & Pythagorici malum posuerunt infinitum.

Sic ergo dicendum, quod si infidelitas attendatur secundum comparationem ad fidem, diversæ sunt infidelitatis species, & numero determinatæ. Cum enim peccatum infidelitatis consistat in renitendo fidei, hoc potest contingere dupliciter. Quia aut renititur fidei nondum susceptæ; & talis infidelitas est Paganorum, sive Gentilium: aut renititur fidei christianæ susceptæ; & hoc vel in figura, & sic est infidelitas Judæorum; vel in ipsa manifestatione veritatis, & sic est infidelitas hæreticorum. Unde in generali possunt assignari tres prædictæ species infidelitatis.

Si vero distinguantur infidelitatis species secundum errorem in diversis quæ ad fidem pertinent, tunc non sunt determinatæ infidelitatis species: possunt enim errores in infinitum multiplicari, ut patet per Augustinum in Lib. de hæresibus (cir. fi.)

Ad primum ergo dicendum, quod formalis ratio alicuius peccati potest accipi dupliciter. Uno modo secundum intentionem peccantis; & secundum hoc id ad quod convertitur peccans, est formale obiectum peccati: & ex hoc diversificantur eius species. Alio modo secundum rationem mali; & sic illud bonum a quo receditur, est formale obiectum peccati. Sed ex hac parte peccatum non habet speciem, immo est (a) privatio. Sic ergo dicendum est, quod infidelitatis obiectum est veritas prima, sicut a qua recedit; sed formale eius obiectum, sicut ad quod convertitur, est sententia falsa quam sequitur: & ex hac parte eius species diversificantur. Unde sicut caritas est una, quæ inhæret summo bono; sunt autem diversa vitia caritati opposita, quæ per conversionem ad diversa bona temporalia recedunt ab uno summo bono, & iterum secundum diversas habitudines inordinatas ad Deum: sic etiam fides est una virtus ex hoc quod adhæret uni primæ veritati; sed infidelitatis species sunt multæ ex hoc quod infideles diversas falsas sententias sequuntur.

Ad secundum dicendum, quod obiectio illa procedit de distinctione specierum infidelitatis secundum diversa, in quibus erratur.

Ad tertium dicendum, quod sicut fides est una, quia multa credit in ordine ad unum; ita infidelitas potest esse una, etiamsi in multis erret, inquantum omnia habent ordinem ad unum. Nihil tamen prohibet hominem in diversis infidelitatis speciebus errare; sicut etiam potest unus homo diversis vitiis subiacere, & diversis corporalibus morbis.

A R-

(a) *Ita ex mss. Theologi, & Nicolaius. Al.* privatio speciei.

ARTICULUS VI. 56

Utrum infidelitas Gentilium, seu Paganorum sit ceteris gravior.

AD sextum sic proceditur. Videtur quod infidelitas Gentilium, sive Paganorum sit gravior ceteris. Sicut enim corporalis morbus tanto est gravior, quanto saluti principalioris membri magis contrariatur; ita peccatum tanto videtur esse gravius, quanto contrariatur ei quod est principalius in virtute. Sed principalius in fide est fides unitatis divinæ, a qua deficiunt Gentiles multitudinem deorum credentes. Ergo infidelitas eorum est gravissima.

2. Præterea. Inter hæreticos tanto hæresis aliquorum detestabilior est, quanto in pluribus, & principalioribus veritati fidei contradicunt; sicut hæresis Arii, qui separavit Divinitatem, detestabilior fuit quam hæresis Nestorii, qui separavit humanitatem Christi a persona Filii Dei. Sed Gentiles in pluribus, & principalioribus recedunt a fide quam Iudæi, & hæretici: quia omnino nihil de fide recipiunt. Ergo eorum infidelitas est gravissima.

3. Præterea. Omne bonum est diminutivum mali. Sed aliquod bonum est in Iudæis, quia confitentur vetus Testamentum esse a Deo: bonum etiam est in hæreticis, quia venerantur novum Testamentum. Ergo minus peccant quam Gentiles, qui utrumque testamentum detestantur.

Sed contra est quod dicitur II. Pet. II. 21. *Melius erat illis non cognoscere viam iustitiæ, quam post cognitionem retrorsum converti.* Sed Gentiles non cognoverunt viam iustitiæ; hæretici autem, & Iudæi aliqualiter cognoscentes deseruerunt. Ergo eorum peccatum est gravius.

Respondeo dicendum, quod in infidelitate, sicut dictum est (art. præc.) duo possunt considerari. Quorum unum est comparatio eius ad fidem. & ex hac parte aliquis gravius contra fidem peccat qui fidei renititur susceptæ, quam qui renititur fidei nondum susceptæ; sicut gravius peccat qui non implet quod promisit, quam si non impleat quod numquam promisit. Et secundum hoc infidelitas hæreticorum, qui profitentur fidem Evangelii, & ei renituntur eam corrumpentes, gravius est peccatum quam Iudæorum, qui fidem Evangelii numquam susceperunt. Sed quia susceperunt eius figuram in veteri lege, quam male interpretantes corrumpunt; ideo etiam eorum infidelitas est gravius peccatum quam infidelitas Gentilium, qui nullo modo fidem Evangelii susceperunt.

Aliud quod in infidelitate consideratur, est corruptio eorum quæ ad fidem pertinent. Et secundum hoc, cum in pluribus errent Gentiles quam Iudæi, & Iudæi quam hæretici; gravior est infidelitas Gentilium quam Iudæorum, & Iudæorum quam hæreticorum: nisi forte quorundam, puta Manichæorum, qui etiam circa credibilia plus errant quam Gentiles. Harum tamen duarum gravitatum prima præponderat secundæ quantum ad rationem culpæ: quia infidelitas habet rationem culpæ, ut supra dictum est (art. 1. hu. quæst.) magis ex hoc quod renititur fidei, quam ex hoc quod non habet ea quæ sunt fidei: hoc enim videtur, ut dictum est (ibid.) magis ad rationem pœnæ pertinere. Unde, simpliciter loquendo, infidelitas hæreticorum est pessima.

Et per hoc patet responsio ad obiecta.

ARTICULUS VII. 57

Utrum sit cum infidelibus publice disputandum.

II. Tim. II. lect. 2.

AD septimum sic proceditur. Videtur quod non sit cum infidelibus publice disputandum. Dicit enim Apostolus II. Tim. II. 14. *Noli verbis contendere: ad nihil enim utile est, nisi ad subversionem audientium.* Sed disputatio publica cum infidelibus fieri non potest sine contentione verborum. Ergo non est publice disputandum cum infidelibus.

2. Præterea. Lex Martiani Augusti per canones confirmata (tit. de sum. Trin. & fide cath. Lib. I. Cod. cap. *Nemo*) sic dicit: *Iniuriam facit iudicio religiosissimi Synodi, si quis semel iudicata, aut recte disposita revolvere, & publice disputare contendit.* Sed omnia quæ ad fidem pertinent, sunt per sacra Concilia determinata. Ergo graviter peccat, iniuriam Synodo faciens, si quis de eis quæ sunt fidei, publice disputare præsumat.

3. Præterea. Disputatio argumentis aliquibus agitur. Sed argumentum est ratio rei dubiæ faciens fidem: ea autem

quæ

quæ sunt fidei, cum sint certissima, non sunt in dubitationem adducenda. Ergo de his quæ sunt fidei, non est publice disputandum.

Sed contra est quod Act. IX. 22. dicitur, quod *Saulus invalescebat, & confundebat Iudæos*: & quod *loquebatur Gentibus, & disputabat cum Græcis*.

Respondeo dicendum, quod in disputatione fidei duo sunt consideranda: unum quidem ex parte disputantis; aliud autem ex parte audientium. Ex parte quidem disputantis est consideranda intentio. Si enim disputet tamquam de fide dubitans, & veritatem fidei pro certo non supponens, sed argumentis experiri intendens; proculdubio peccat, tamquam dubius in fide, & infidelis. Si autem disputet aliquis de fide ad confutandum errores, vel etiam ad exercitium; laudabile est.

Ex parte vero audientium considerandum est, utrum illi qui disputationem audiunt, sint instructi, & firmi in fide, aut simplices, & in fide titubantes. Et quidem coram sapientibus in fide firmis nullum periculum est disputare de fide.

Sed circa simplices est distinguendum. Quia aut sunt solicitati, sive pulsati ab infidelibus, puta Iudæis, vel hæreticis, sive Paganis, nitentibus corrumpere in eis fidem; aut omnino non sunt solicitati super hoc, sicut in terris in quibus non sunt infideles. In primo casu necessarium est publice disputare de fide, dummodo inveniantur aliqui ad hoc sufficientes, & idonei, qui errores confutare possint: per hoc enim simplices in fide firmabuntur, & tolletur infidelibus decipiendi facultas; & ipsa taciturnitas eorum qui resistere deberent pervertentibus fidei veritatem, esset erroris confirmatio. Unde Gregorius in II. Pastoral. (cap. IV. in princ.) *Sicut incauta locutio in errorem pertrahit; ita indiscretum silentium eos qui erudiri poterant, in errore derelinquit*.

In secundo vero casu periculosum est publice disputare de fide coram simplicibus; quorum fides ex hoc est firmior, quia nihil diversum audierunt ab eo quod credunt. Et ideo non expedit eis ut verba infidelium audiant disputantium contra fidem.

Ad primum ergo dicendum, quod Apostolus non prohibet totaliter disputationem, sed inordinatam, quæ magis fit contentione verborum quam firmitate sententiarum.

Ad secundum dicendum, quod lex illa prohibet publicam disputationem de fide quæ procedit ex dubitatione fidei, non autem illam quæ est ad fidei (a) conservationem.

Ad tertium dicendum, quod non debet disputari de his quæ sunt fidei, quasi de eis dubitando, sed propter veritatem manifestandam, & errores confutandos. Oportet enim ad fidei confirmationem aliquando cum infidelibus disputare: quandoque quidem defendendo fidem, secundum illud I. Petri III. 15. *Parati semper ad satisfactionem omni poscenti vos rationem de ea, quæ est in vobis, spe*, & fide. Quandoque autem ad convincendos errantes, secundum illud ad Titum I. 9. *Ut sit potens exhortari in doctrina sana, & eos qui contradicunt, arguere*.

ARTICULUS VIII. 58

Utrum infideles compellendi sint ad fidem.

IV. dist. XIII. quæst. II. art. I. ad 6.

Ad octavum sic proceditur. Videtur quod infideles nullo modo compellendi sint ad fidem. Dicitur enim Matthæi XIII. quod servi patrisfamilias, in cuius agro erant zizania seminata, quæsierunt ab eo, *Vis imus, & colligimus ea?* & ipse respondit: *Non, ne forte colligentes zizania, eradicetis simul cum eis & triticum*: ubi dicit Chrysostomus (hom. XLVII. in Matth. aliquant. a princ.) „Hæc dicit Dominus prohibens occisiones fieri. Nec enim oportet interficere hæreticos: quia si eos occideritis, necesse est multos sanctorum simul subverti." Ergo videtur quod pari ratione nec aliqui infideles sint ad fidem cogendi.

2. Præterea. In Decr. dist. XLV. (cap. V. & in Concil. Tolet. IV. can. LVII.) sic dicitur: *De Iudæis præcipit sancta Synodus, nemini deinceps ad credendum vim inferre*. Ergo pari ratione nec alii infideles sunt ad fidem cogendi.

3. Præterea. Augustinus dicit (tract. XXVI. in Ioan. aliquant. a princ.) quod *cetera potest homo nolens, credere vero non nisi volens*. Sed voluntas cogi non potest. Ergo videtur quod infideles non sint ad fidem cogendi.

4. Præ-

(a) *Ita Nicolaius, & edit. Patav. cum mss. Al.* confirmationem.

4. Præterea. Ezech. XVIII. 32. dicitur ex persona Dei: *Nolo mortem (a) peccatoris*. Sed nos debemus voluntatem nostram conformare divinæ, ut supra dictum est (1. 2. quæst. XIX. art. 9. & 10) Ergo etiam nos non debemus velle quod infideles occidantur.

Sed contra est quod dicitur Luc. XIV. 23. *Exi in vias, & sepes, & compelle intrare, ut impleatur domus mea*. Sed homines in domum Dei, idest in sanctam Ecclesiam, intrant per fidem. Ergo aliqui sunt compellendi ad fidem.

Respondeo dicendum, quod infidelium quidam sunt qui numquam susceperunt fidem, sicut Gentiles, & Iudæi. & tales nullo modo sunt ad fidem compellendi ut ipsi credant: quia credere voluntatis est: sunt tamen compellendi a fidelibus, si adsit facultas, ut fidem non impediant vel blasphemiis, vel malis persuasionibus, vel etiam apertis persecutionibus. Et propter hoc fideles Christi frequenter contra infideles bellum movent non quidem ut eos ad credendum cogant, quia si etiam eos vicissent, & captivos haberent, in eorum libertate relinquerent an credere vellent; sed propter hoc ut eos compellant, ne fidem Christi impediant.

Alii vero sunt infideles qui quandoque fidem susceperunt, & eam profitentur, sicut hæretici, & (b) quicumque apostatæ: & tales sunt etiam corporaliter compellendi, ut impleant quod promiserunt, & teneant quod semel susceperunt.

Ad primum ergo dicendum, quod per illam auctoritatem quidam intellexerunt esse prohibitam non quidem excommunicationem hæreticorum, sed eorum occisionem, ut patet per auctoritatem Chrysostomi inductam. Et Augustinus ad Vincentium (epist. XCIII. olim XLVIII. ante med.) de se dicit: *Hæc primitus mea sententia erat, neminem ad unitatem Christi esse cogendum, verbo esse agendum, disputatione pugnandum. Sed hæc opinio mea non contradicentium verbis, sed demonstrantium superabatur exemplis. Legum enim terror ita profuit, ut multi dicant: Gratias Domino, qui vincula nostra dirupit*. Quod ergo Dominus dicit, *Sinite utraque crescere usque ad messem*, qualiter intelligendum sit, apparet ex hoc quod subditur: *Ne forte colligentes zizania, eradicetis simul cum eis & triticum*. „ Ubi satis ostendit (sicut Augustinus dicit contra epistolam Parmeniani Lib. III. cap. 11. a med.) cum metus iste non subest, idest quando ita cuiusque crimen notum est omnibus, & execrabile apparet, ut nullos prorsus, vel non tales habeat defensores, per quos possit schisma contingere, non dormiat severitas disciplinæ. “

Ad secundum dicendum, quod Iudæi, si nullo modo acceperunt fidem, nullo modo sunt cogendi ad fidem; si autem acceperunt fidem, oportet ut fidem necessitate cogantur retinere, sicut eodem capitulo dicitur.

Ad tertium dicendum, quod sicut vovere est voluntatis, reddere autem necessitatis; ita accipere fidem est voluntatis, sed tenere eam acceptam est necessitatis. Ed ideo hæretici sunt compellendi ut fidem teneant. Dicit enim Augustinus ad Bonifacium Comitem (epist. CLXXXV. olim L. parum ante med.) *Ubi est quod isti clamare consueverunt, liberum esse credere, vel non credere? cui vim Christus intulit? Agnoscant in Paulo prius cogentem Christum, & postea docentem*.

Ad quartum dicendum, quod, sicut in eadem epistola (a med.) Augustinus dicit, *nullus nostrum vult aliquem hæreticum perire. Sed aliter non meruit habere pacem domus David, nisi Absalon filius eius in bello, quod contra patrem gerebat, fuisset extinctus. Sic Ecclesia catholica, si aliquorum perditione ceteros colligit, dolorem materni sanat cordis tantorum liberatione populorum*.

ARTICULUS IX. 59

Utrum cum infidelibus possit communicari.

IV. dist. XIII. *quæst.* II. *art.* 3. *cor. & dist.* XVIII. *quæst.* II. *art.* I. *quæst.* I. *& quol.* X. *art.* II. *& I. Cor. V. fin.*

AD nonum sic proceditur. Videtur quod cum infidelibus possit communicari. Dicit enim Apostolus ad Corin. X. 27. *Si quis vocat vos infidelium ad cœnam, & vultis ire, omne quod vobis apponitur, manducate*: & Chrysostomus dicit (hom. XXV. super epist. ad Hebr. vers. fin.) *Ad mensam paganorum si volueris ire, sine ulla prohibitione permittimus*,

(a) *Vulgata* morientis. (b) *Ita cum codd. Tarrac. Alcan. Paris. aliisque editi passim. Al.* quandoque.

mus. Sed ad cœnam alicuius ire est ei communicare. Ergo infidelibus licet communicare.

2. Præterea. Apostolus dicit I. ad Corin. v. 12. *Quid mihi est de his qui foris sunt, iudicare?* Foris autem sunt infideles. Cum ergo per iudicium Ecclesiæ aliquorum communio fidelibus inhibeatur, videtur quod non sit inhibendum fidelibus cum infidelibus communicare.

3. Præterea. Dominus non potest uti servo, nisi ei communicando, saltem verbo, quia dominus movet servum per imperium. Sed Christiani possunt habere servos infideles, vel Iudæos, vel etiam Paganos, sive Saracenos. Ergo possunt licite cum eis communicare.

Sed contra est quod dicitur Deuter. VII. 2. *Non inibis cum eis fœdus, nec misereberis eorum, neque sociabis cum eis connubia:* & super illud Levit. xv. *Mulier, quæ redeunte mense &c.* dicit Glossa (ordin.) „Sic oportet ab idololatria abstinere, ut nec idololatras, nec eorum discipulos contingamus, nec cum eis communionem habeamus.“

Respondeo dicendum, quod communio alicuius personæ interdicitur fidelibus dupliciter: uno modo in pœnam illius cui communio fidelium subtrahitur; alio modo ad cautelam eorum quibus interdicitur ne aliis communicent. Et utraque causa ex verbis Apostoli accipi potest I. ad Corinth. v. Nam postquam sententiam excommunicationis protulit, subdit pro ratione: *Nescitis, quia modicum fermentum totam massam corrumpit?* Et postea rationem subdit ex parte pœnæ per iudicium Ecclesiæ illatæ, cum dicit: *Nonne de his qui intus sunt, vos iudicatis?*

Primo ergo modo non interdicit Ecclesia fidelibus communionem infidelium, qui nullo modo fidem christianam receperunt, scilicet Paganorum, vel Iudæorum: quia non habet de eis iudicare spirituali iudicio, sed temporali, in casu cum inter Christianos commorantes aliquam culpam committunt, & per fideles temporaliter puniuntur. Sed isto modo, scilicet in pœnam, interdicit Ecclesia fidelibus communionem illorum infidelium qui a fide suscepta deviant, vel corrumpendo fidem, sicut hæretici, vel etiam totaliter a fide recedendo, sicut apostatæ: in utrosque enim horum excommunicationis sententiam profert Ecclesia.

Sed quantum ad secundum modum, videtur esse distinguendum secundum diversas conditiones personarum, & negotiorum, & temporum. Si enim aliqui fuerint firmi in fide, ita quod ex communione eorum cum infidelibus conversio infidelium magis sperari possit quam fidelium a fide aversio, non sunt prohibendi infidelibus communicare, qui fidem non susceperunt, scilicet Paganis, vel Iudæis; & maxime si necessitas urgeat. Si autem sint simplices, & infirmi in fide, de quorum subversione probabiliter timeri possit, prohibendi sunt ab infidelium communione; & præcipue ne magnam familiaritatem cum eis habeant, vel absque necessitate eis communicent.

Et per hæc patet solutio ad primum.

Ad secundum dicendum, quod Ecclesia contra infideles non habet iudicium quoad pœnam spiritualem eis infligendam; habet tamen iudicium super aliquos infideles quoad temporalem pœnam infligendam; ad quod pertinet quod Ecclesia aliquando propter aliquas speciales culpas subtrahit aliquibus infidelibus communionem fidelium.

Ad tertium dicendum, quod magis est probabile quod servus, qui regitur imperio domini, convertatur ad fidem domini fidelis, quam e converso: & ideo non est prohibitum, quin fideles habeant servos infideles. Si tamen domino periculum immineret ex communione talis servi, deberet eum a se abiicere, secundum illud mandatum Domini, Matth. XVIII. 8. *Si pes tuus scandalizaverit te, abscinde eum, & proiice abs te.*

(*a*) Ad argumentum in oppositum dicendum, quod Dominus illud præcipit de illis gentibus, quarum terram ingressuri erant Iudæi, qui erant proni ad idololatriam; & ideo timendum erat ne per continuam conversationem cum eis alienarentur a fide: & ideo ibidem sub-

(a) *In mss. (in quibus deest* Et per hæc patet solutio ad primum) *primo loco ponitur quod hic postremum est, & respondet argumento* Sed contra: *unde omnia susdeque miscentur, ut patet in edit. Rom. an. 1570. quæ postea notat ad marginem* Deest solutio prioris argumenti. *Theologi idem præstiterunt; sed loco* Ad primum ergo dicendum *substituerunt optime* Ad argumentum in oppositum ergo dicendum: *in cuius fine addunt*: Solutio 1. colligenda est ex dictis in corp. *Nicolaus primus coordinavit, ut hic, quem secutæ sunt edit. Patav. hoc loco legentes:* Ad quartum, quod in contrarium obiicitur, dicendum &c.

subditur: *Quia seducet filium tuum, ne sequatur me*.

ARTICULUS X. 60

Utrum infideles possint habere prælationem, seu dominium supra fideles.

AD decimum sic proceditur. Videtur quod infideles possint habere prælationem, vel dominium supra fideles. Dicit enim Apostolus I. ad Timoth. VI. 1. *Quicumque sunt sub iugo servi, dominos suos omni honore dignos arbitrentur*: & quod loquatur de infidelibus, patet per hoc quod subdit: *Qui autem fideles habent dominos, non contemnant*. I. Petri II. 18. dicitur: *Servi subditi estote in omni timore dominis, non tantum bonis, & modestis, sed etiam dyscolis*. Non autem hoc præciperetur per doctrinam apostolicam, nisi infideles possent fidelibus præesse. Ergo videtur quod infideles possint fidelibus præesse.

2. Præterea. Quicumque sunt de familia alicuius principis, subsunt ei. Sed fideles aliqui erant de familia infidelium principum: unde dicitur ad Philipp. IV. 22. *Salutant vos omnes sancti, maxime autem qui de Cæsaris domo sunt*, scilicet Neronis, qui infidelis erat. Ergo infideles possunt fidelibus præesse.

3. Præterea. Sicut Philosophus dicit in I. Politic. (cap. III. ante med.) servus est instrumentum domini in his quæ ad humanam vitam pertinent, sicut & minister artificis est instrumentum artificis in his quæ pertinent ad operationem artis. Sed in talibus potest fidelis infideli subiici: possunt enim fideles infidelium coloni esse. Ergo infideles possunt fidelibus præfici etiam quantum ad dominium.

Sed contra est quod ad eum qui præest, pertinet habere iudicium super eos quibus præest. Sed infideles non possunt iudicare de fidelibus: dicit enim Apostolus I. ad Corinth. VI. 1. *Audet aliquis vestrum habere negotium adversus alterum, iudicari apud iniquos*, idest infideles, *& non apud sanctos?* Ergo videtur quod infideles fidelibus præesse non possint.

Respondeo dicendum, quod circa hoc dupliciter loqui possumus. Uno modo de dominio, vel prælatione infidelium super fideles de novo instituenda: & hoc nullo modo permitti debet: cederet enim hoc in scandalum, & in periculum fidei: de facili enim illi qui subiiciuntur aliorum iurisdictioni, immutari possunt ab eis quibus subsunt, ut sequantur eorum imperium, nisi illi qui subsunt, fuerint magnæ virtutis; & similiter infideles contemnunt fidem, si fidelium defectus cognoscant. Et ideo Apostolus prohibuit ut fideles non contendant iudicio coram iudice infideli. Et ideo nullo modo permittit Ecclesia quod infideles acquirant dominium super fideles, vel qualitercumque eis præficiantur in aliquo officio.

Alio modo possumus loqui de dominio, vel prælatione iam præexistente. Ubi considerandum est, quod dominium, & prælatio introducta sunt ex iure humano; distinctio autem fidelium, & infidelium est ex iure divino. Ius autem divinum, quod est ex gratia, non tollit ius humanum, quod est ex naturali ratione. Ideo distinctio fidelium, & infidelium secundum se considerata non tollit dominium, & prælationem infidelium supra fideles.

Potest tamen iuste per sententiam, vel ordinationem Ecclesiæ auctoritatem Dei habentis tale ius dominii, vel prælationis tolli: quia infideles merito suæ infidelitatis merentur potestatem amittere super fideles, qui transferuntur in filios Dei.

Sed hoc quidem Ecclesia quandoque facit, quandoque autem non facit. In illis enim infidelibus, qui etiam temporali subiectione subiiciuntur Ecclesiæ, & membris eius, hoc ius Ecclesia statuit ut servus Iudæorum, cum fuerit factus Christianus, statim a servitute liberetur nullo pretio dato, si fuerit vernaculus, idest in servitute natus: & similiter si infidelis existens fuerit emptus ad servitium; si autem fuerit emptus ad mercationem, tenetur eum infra tres menses exponere ad vendendum. Nec in hoc iniuriam facit Ecclesia: quia cum ipsi Iudæi sint servi Ecclesiæ, potest disponere de rebus eorum; sicut etiam Principes sæculares multas leges ediderunt circa suos subditos in favorem libertatis. In illis vero infidelibus qui temporaliter Ecclesiæ, vel eius membris non subiacent, prædictum ius Ecclesia non statuit, licet posset instituere de iure: & hoc facit ad scandalum vitandum; sicut etiam Dominus Matthæi XVII. ostendit, quod poterat se a tributo excusare, quia liberi sunt filii; sed tamen mandavit tributum solvi ad scandalum vitandum. Ita etiam & Paulus, cum dixisset, quod servi domi-

minos suos honorarent, subiungit: *Ne nomen Domini, & doctrina blasphemetur*. Unde patet responsio ad primum.

Ad secundum dicendum, quod illa praelatio Caesaris praeexistebat distinctioni fidelium ab infidelibus. Unde non solvebatur per conversionem aliquorum ad fidem: & utile erat quod aliqui fideles locum in familia Imperatoris haberent, ad defendendum alios fideles; sicut beatus Sebastianus Christianorum animos, quos in tormentis videbat deficere, confortabat, & adhuc latebat sub militari chlamyde in domo Diocletiani.

Ad tertium dicendum, quod servi subiiciuntur dominis suis ad totam vitam; & subditi praefectis ad omnia negotia, sed ministri artificum subduntur eis ad aliqua specialia opera: unde periculosius est quod infideles accipiant dominium, vel praelationem super fideles, quam quod accipiant ab eis ministerium in aliquo artificio. Et ideo permittit Ecclesia quod Christiani possint colere terras Iudaeorum: quia per hoc non habent necesse conversari cum eis. Salomon etiam expetiit a Rege Tyri magistros operum ad ligna caedenda, ut habetur III. Reg vr. Et tamen si ex tali communicatione vel convictu subversio fidelium timeretur, esset penitus interdicendum.

ARTICULUS XI. 61

Utrum infidelium ritus sint tolerandi.

AD undecimum sic proceditur. Videtur quod ritus infidelium non sint tolerandi. Manifestum est enim quod infideles in suis ritibus peccant, eos servando. Sed peccato videtur consentire qui non prohibet, cum prohibere possit, ut habetur in Glossa (ordin. Ambros.) Roman. 1. super illud, *Non solum qui faciunt, sed & qui consentiunt facientibus*. Ergo peccant qui eorum ritus tolerant

2. Praeterea. Ritus Iudaeorum idololatriae comparantur: quia super illud Gal. v. *Nolite iterum iugo servitutis contineri*, dicit Glossa (interl.) „ Non est levior „ huius legis servitus quam idololatriae." Sed non sustineretur quod idololatriae ritum aliqui exercerent; quinimmo Christianorum Principes templa idolorum primo claudi, & postea dirui fecerunt, ut Augustinus narrat XVIII. de civit. Dei (cap. xl. in fin.) Ergo secundum hoc etiam ritus Iudaeorum tolerari non debent.

3. Praeterea. Peccatum infidelitatis est gravissimum, ut supra dictum est (art. 3. hu. quaest.) Sed alia peccata non tolerantur; sed lege puniuntur, sicut adulterium, furtum, & alia huiusmodi. Ergo etiam ritus infidelium toleraudi non sunt.

Sed contra est quod in Decret. dist. xlv, cap. *Qui sincera*, dicit Gregorius de Iudaeis (Lib. XI. Regist. epist. xv. in fin.) *Omnes festivitates suas, sicut hactenus ipsi, & patres eorum per longa colentes tempora tenuerunt, liberam habeant observandi, celebrandique licentiam*.

Respondeo dicendum, quod humanum regimen derivatur a divino regimine, & ipsum debet imitari. Deus autem quamvis sit omnipotens, & summe bonus, permittit tamen aliqua mala fieri in universo, quae prohibere posset; ne eis sublatis, maiora bona tollerentur, vel etiam peiora mala sequerentur. Sic ergo & in regimine humano illi qui praesunt, recte aliqua mala tolerant, ne aliqua bona impediantur, vel etiam ne aliqua mala peiora incurrantur, sicut Augustinus dicit in Lib. II. de ordine (cap. iv. cir. med.) *Aufer meretrices de rebus humanis, turbaveris omnia libidinibus*. Sic ergo quamvis infideles in suis ritibus peccent, tolerari possunt vel propter aliquod bonum quod ex eis provenit, vel propter aliquod malum quod vitatur.

Ex hoc autem quod Iudaei ritus suos observant, in quibus olim praefigurabatur veritas fidei, quam tenemus, hoc bonum provenit quod testimonium fidei nostrae habemus ab hostibus; & quasi in figura nobis repraesentatur quod credimus. Et ideo in suis ritibus tolerantur.

Aliorum vero infidelium ritus, qui nihil veritatis, aut utilitatis afferunt, non sunt aliqualiter tolerandi, nisi forte ad aliquod malum vitandum, scilicet ad vitandum scandalum, vel dissidium, quod ex hoc posset provenire, vel impedimentum salutis eorum qui paulatim sic tolerati convertuntur ad fidem. Propter hoc enim Haereticorum, & Paganorum ritus aliquando Ecclesia toleravit, quando erat magna infidelium multitudo.

Et per hoc patet responsio ad obiecta.

AR-

ARTICULUS XII. 62

Utrum pueri Iudæorum, & aliorum infidelium sint invitis parentibus baptizandi.

III. P. quæst. lxv. *art.* 10. *& quol.* II *quæst.* IV. *art.* 2. *& quol.* III. *quæst.* V. *art.* 2. *cor.*

AD duodecimum sic proceditur. Videtur quod pueri Iudæorum, & aliorum infidelium sint baptizandi parentibus invitis. Maius enim est vinculum matrimoniale quam ius patriæ potestatis in pueros: quia ius patriæ potestatis potest per hominem solvi, cum filiusfamilias emancipetur; vinculum autem matrimoniale non potest solvi per hominem, secundum illud Matth. xix. 6. *Quod Deus coniunxit, homo non separet.* Sed propter infidelitatem solvitur vinculum matrimoniale: dicit enim Apostolus I. ad Corinth. VII. 15. *Quod si infidelis discedit, discedat: non enim servituti subiectus est frater, aut soror in huiusmodi:* & Canon (caus. XXVIII. quæst. II. cap. *Si infidelis*) dicit, quod *si coniux infidelis non vult sine contumelia sui Creatoris cum altero stare, tunc alter coniugum non debet ei cohabitare.* Ergo multo magis propter infidelitatem tollitur ius patriæ potestatis in suos filios. Possunt ergo eorum filii baptizari eis invitis.

2. Præterea. Magis debet homini subveniri circa periculum mortis æternæ quam circa periculum mortis temporalis. Sed si aliquis videret hominem in periculo mortis temporalis, & ei non ferret auxilium, peccaret. Cum ergo filii Iudæorum, & aliorum infidelium sint in periculo mortis æternæ, si parentibus relinquuntur, qui eos in sua infidelitate informant, videtur quod sint eis auferendi, & baptizandi, & in fide instruendi.

3. Præterea. Filii servorum sunt servi, & in potestate dominorum. Sed Iudæi sunt servi Regum, & Principum. Ergo & filii eorum. Reges ergo, & Principes habent potestatem de filiis Iudæorum facere quod voluerint. Nulla ergo erit iniuria, si eos baptizent invitis parentibus.

4. Præterea. Quilibet homo magis est Dei, a quo habet animam, quam patris carnalis, a quo habet corpus. Non ergo est iniustum, nisi per Iudæorum carnalibus parentibus auferantur, & Deo per baptismum consecrentur.

5. Præterea. Baptismus efficacior est ad salutem quam prædicatio: quia per baptismum statim tollitur peccati macula, reatus pœnæ, & aperitur ianua cæli. Sed si periculum sequitur ex defectu prædicationis, imputatur ei qui non prædicavit, ut habetur Ezech. III. & XXXIII. 6. de eo qui *videt gladium venientem, & non insonuerit tuba.* Ergo multo magis, si pueri Iudæorum damnentur propter defectum baptismi, imputatur ad peccatum eis qui potuerunt baptizare, & non baptizaverunt.

Sed contra est quod nemini facienda est iniuria. Fieret autem Iudæis iniuria, si eorum filii baptizarentur eis invitis: quia amitterent ius patriæ potestatis in filios iam fideles. Ergo eis invitis non sunt baptizandi.

Respondeo dicendum, quod maximam habet auctoritatem Ecclesiæ consuetudo, quæ semper est in omnibus æmulanda: quia & ipsa doctrina catholicorum Doctorum ab Ecclesia auctoritatem habet. Unde magis standum est auctoritati Ecclesiæ quam auctoritati vel Augustini, vel Hieronymi, vel cuiuscumque Doctoris. Hoc autem Ecclesiæ usus numquam habuit quod Iudæorum filii invitis parentibus baptizarentur; quamvis fuerint retroactis temporibus multi catholici Principes potentissimi, ut Constantinus, Theodosius, quibus familiares fuerunt sanctissimi Episcopi, ut Sylvester Constantino, & Ambrosius Theodosio: qui nullo modo prætermisissent ab eis impetrare, si hoc esset consonum rationi. Et ideo periculosum videtur hanc assertionem de novo inducere, ut præter consuetudinem in Ecclesia hactenus observatam, Iudæorum filii invitis parentibus baptizentur.

Et huius ratio est duplex. Una quidem propter periculum fidei. Si enim pueri nondum usum rationis habentes baptismum susciperent, postmodum cum ap perfectam ætatem pervenirent, de facili possent a parentibus induci ut relinquerent quod ignorantes susceperunt: quod vergeret in fidei detrimentum.

Alia vero ratio est, quia repugnat iustitiæ naturali. Filius enim naturaliter est aliquid patris: & primo quidem a parentibus non distinguitur secundum corpus, quamdiu in matris utero continetur; postmodum vero, postquam ab utero egreditur, antequam usum liberi arbitrii

bitrii habeat, continetur sub parentum cura, sicut sub quodam spirituali utero: quamdiu enim usum rationis non habet puer, non differt ab animali irrationali: unde sicut bos, vel equus est alicuius, ut utatur eo cum voluerit, secundum ius civile, sicut proprio instrumento; ita de iure naturali est quod filius, antequam habeat usum rationis, sit sub cura patris. Unde contra iustitiam naturalem esset, si puer, antequam habeat usum rationis, a cura parentum subtrahatur, vel de eo aliquid ordinetur invitis parentibus. Postquam autem incipit habere usum liberi arbitrii, iam incipit esse suus; & potest quantum ad ea quæ sunt iuris divini, vel naturalis, sibiipsi providere: & tunc est inducendus ad fidem non coactione, sed persuasione; & potest etiam invitis parentibus consentire fidei, & baptizari; non autem antequam habeat usum rationis. Unde de pueris antiquorum patrum dicitur, quod salvati sunt in fide parentum: per quod datur intelligi, quod ad parentes pertinet providere filiis de sua salute, præcipue autequam habeant usum rationis.

Ad primum ergo dicendum, quod in vinculo matrimoniali uterque coniugum habet usum liberi arbitrii, & uterque potest invito altero fidei assentire. Sed hoc non habet locum in puero, antequam habeat usum rationis; sed postquam habet usum rationis, tunc tenet similitudo, si converti voluerit.

Ad secundum dicendum, quod a morte naturali non est aliquis eripiendus contra ordinem iuris civilis; puta si quis a suo iudice condemnetur ad mortem temporalem, nullus debet eum violenter eripere: unde nec aliquis debet rumpere ordinem iuris naturalis, quo filius est sub cura patris, ut eum liberet a periculo mortis æternæ.

Ad tertium dicendum, quod Iudæi sunt servi Principum servitute civili, quæ non excludit ordinem iuris naturalis, vel divini.

Ad quartum dicendum, quod homo ordinatur ad Deum per rationem, per quam eum cognoscere potest. Unde puer, antequam usum rationis habeat, naturali ordine ordinatur in Deum per rationem parentum, quorum curæ naturaliter subiacet: & secundum eorum dispositionem sunt circa ipsum divina agenda.

Ad quintum dicendum, quod periculum quod sequitur de prædicatione omissa, non imminet nisi eis quibus commissum est officium prædicandi. Unde Ezech. III. 17. præmittitur: *Speculatorem dedi te filiis Israel*. Providere autem pueris infidelium de sacramentis salutis pertinet ad parentes eorum. Unde eis imminet periculum, si propter subtractionem sacramentorum eorum parvuli detrimentum salutis patiantur.

QUAESTIO XI.

De hæresi,

in quatuor articulos divisa.

Deinde considerandum est de hæresi: circa quam quæruntur quatuor.

Primo, utrum hæresis sit infidelitatis species.

Secundo de materia eius circa quam est.

Tertio, utrum hæretici sint tolerandi.

Quarto, utrum revertentes sint recipiendi.

ARTICULUS I. 63

Utrum hæresis sit infidelitatis species.

Sup. quæst. x. *art.* 5. *& infra quæst.* xciv. *art.* 1. *ad* 1.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod hæresis non sit infidelitatis species. Infidelitas enim in intellectu est, ut supra dictum est (quæst. præc. art. 2.) Sed hæresis non videtur ad intellectum pertinere, sed magis ad vim appetitivam: dicit enim Hieronymus (sup. illud Galat. v. *Manifesta sunt opera*) & habetur in Decret. xxiv. quæst. III. (cap. xxvii.) *Hæresis græce ab electione dicitur, quod scilicet eam sibi unusquisque eligat disciplinam quam putat esse meliorem*. Electio autem est actus appetitivæ virtutis, ut supra dictum est (1. 2. quæst. xiii. art. 1.) Ergo hæresis non est infidelitatis species.

2. Præterea. Vitium præcipue accipit speciem a fine: unde Philosophus dicit in V. Ethic. (cap. II. a princ.) quod *ille qui mœchatur, ut furetur, magis est fur quam mœchus*. Sed finis hæresis est commodum temporale, & maxime principatus, & gloria; quod pertinet ad vitium superbiæ, vel cupiditatis: dicit enim Augustinus in Lib. de utilitate credendi (cap. I. cir. princ.) quod *hæreticus est qui alicuius temporalis commodi*,

di, & *maxime gloriæ*, *principatusque sui gratia fallat*, *ac novas opiniones vel gignit*, *vel sequitur*. Ergo hæresis non est species infidelitatis, sed magis superbiæ.

3. Præterea. Infidelitas, cum sit in intellectu, non videtur ad carnem pertinere. Sed hæresis pertinet ad opera carnis: dicit enim Apostolus ad Galat. v. 19. *Manifesta sunt opera carnis*, *quæ sunt fornicatio*, *immunditia*: & inter cetera postmodum subdit, *dissensiones*, *sectæ*, quæ sunt idem quod hæreses. Ergo hæresis non est infidelitatis species.

Sed contra est quod falsitas veritati opponitur. Sed hæreticus est qui falsas, vel novas opiniones vel gignit, vel sequitur. Ergo opponitur veritati, cui fides innititur: ergo sub infidelitate continetur.

Respondeo dicendum, quod nomen hæresis, sicut dictum est (in argum. 1.) electionem importat. Electio autem, ut supra dictum est (1. 2. quæst. XIII. art 3.) est eorum quæ sunt ad finem, præsupposito fine. In credendis autem voluntas assentit alicui vero tamquam proprio bono, ut ex supra dictis patet (quæst. IV. art 3. & 5.) Unde quod est principale verum, habet rationem finis ultimi; quæ autem secundaria sunt, habent rationem eorum quæ sunt ad finem.

Quia vero quicumque credit, alicuius dicto assentit; principale videtur esse, & quasi finis in unaquaque credulitate ille cuius dicto assentitur; quasi autem secundaria sunt ea quæ quis tenendo vult alicui assentire. Sic ergo qui recte fidem christianam habet, sua voluntate assentit Christo in his quæ vere ad eius doctrinam pertinent.

A rectitudine ergo fidei christianæ dupliciter quis potest deviare. Uno modo quia ipse Christo non vult assentire: & hic habet quasi malam voluntatem circa ipsum finem; & hoc pertinet ad speciem infidelitatis Paganorum, & Iudæorum. Alio modo per hoc quod intendit quidem Christo assentire, sed deficit in eligendo ea quibus Christo assentiat: quia non eligit ea quæ sunt vere a Christo tradita, sed ea quæ sibi propria mens suggerit.

Et ideo hæresis est infidelitatis species, pertinens ad eos qui fidem Christi profitentur, sed eius dogmata corrumpunt.

Ad primum ergo dicendum, quod hoc modo electio pertinet ad infidelitatem, sicut & voluntas ad fidem, ut supra dictum est (in cor. art.)

Ad secundum dicendum, quod vitia habent speciem ex fine proximo; sed ex fine remoto habent genus, & causam: sicut cum aliquis mœchatur, ut furetur, est ibi quidem species mœchiæ (*a*) ex proprio fine, & obiecto; sed ex fine ultimo ostenditur quod mœchia ex furto oritur, & sub eo continetur, sicut effectus sub causa, vel sicut species sub genere, ut patet ex his quæ supra de actibus dicta sunt (1. 2. quæst. XVIII. art. 6. & 7.) in communi. Unde & similiter in proposito, finis proximus hæresis est adhærere falsæ sententiæ propriæ; & ex hoc speciem habet; sed ex fine remoto ostenditur causa eius, scilicet quod oritur ex superbia, vel cupiditate.

Ad tertium dicendum, quod sicut *hæresis* dicitur ab eligendo, ita *secta* dicitur a sectando, sicut Isidorus dicit in Lib. VIII. Etym. (cap. III.) Et ideo hæresis, & secta idem sunt; & utrumque pertinet ad opera carnis, non quidem quantum ad ipsum actum infidelitatis respectu proximi obiecti, sed ratione causæ: quæ est vel appetitus finis indebiti, secundum quod oritur ex superbia, vel cupiditate, ut dictum est (in argum. 2.) vel etiam aliqua phantastica illusio, quæ est principium errandi, ut etiam Philosophus dicit in IV. Metaph. (tex. 24.) Phantasia autem quodammodo ad carnem pertinet, inquantum actus eius est cum organo corporali.

ARTICULUS II. 64

Utrum hæresis sit proprie circa ea quæ sunt fidei.

IV. dist. XIII. *quæst.* II. *art.* 1. *ad* 6. & *II. Cor.* XI. *lect.* 4.

AD secundum sic proceditur. Videtur quod hæresis non sit proprie circa ea quæ sunt fidei. Sicut enim sunt hæreses, & sectæ in Christianis; ita etiam fuerunt in Iudæis, & Pharisæis, sicut Isidorus dicit in Lib. VIII. Etymol. (cap. III. IV. & V.) Sed eorum dissensiones non erant circa ea quæ sunt fidei. Ergo hæresis non est circa ea quæ sunt fidei, sicut circa propriam materiam.

2. Præterea. Materia fidei sunt res quæ creduntur. Sed hæresis non solum est

(a) *Ita cum mss. passim veteres editi. Theologi*, & *edit. Patav. an.* 1712. ex proximo: *perinde est.*

est circa res, sed etiam circa verba, & circa expositiones sacræ Scripturæ: dicit enim Hieronymus (sup. illud Gal. v. *Hæreses, invidiæ &c.*) quod *quicumque aliter Scripturam intelligit quam sensus Spiritus sancti efflagitat, a quo scripta est, licet ab Ecclesia non recesserit, tamen hæreticus appellari potest*: & alibi dicit, (cit. in IV. senten. dist. XIII. sed ex Hieron. non occurrit) quod *ex verbis inordinate prolatis fit hæresis*. Ergo hæresis non est proprie circa materiam fidei.

3. Præterea. Etiam circa ea quæ ad fidem pertinent, inveniuntur quandoque sacri Doctores dissentire, sicut Hieronymus, & Augustinus circa cessationem legalium; & tamen hoc est absque vitio hæresis. Ergo hæresis non est proprie circa materiam fidei.

Sed contra est quod Augustinus dicit contra Manichæos (ubi non occurrit, hab. autem Lib. XVIII. de civit. Dei cap.LI. cir. princ.) *Qui in Ecclesia Christi morbidum aliquid, pravumve quid sapiunt, si correcti, ut sanum, rectumque sapiant, resistunt contumaciter, suaque pestifera, & mortifera dogmata emendare nolunt, sed defendere persistunt, hæretici sunt*. Sed pestifera, & mortifera dogmata non sunt nisi illa quæ opponuntur dogmatibus fidei, per quam *iustus vivit*, ut dicitur Rom. I. Ergo hæresis est circa ea quæ sunt fidei, sicut circa propriam materiam.

Respondeo dicendum, quod de hæresi nunc loquimur secundum quod importat corruptionem fidei christianæ. Non autem ad corruptionem fidei christianæ pertinet, si aliquis habet aliquam falsam opinionem in his quæ non sunt fidei, puta in geometricalibus, vel in aliis huiusmodi, quæ omnino ad fidem pertinere non possunt; sed solum quando aliquis habet falsam opinionem circa ea quæ ad fidem pertinent.

Ad quam aliquid pertinet dupliciter, sicut supra dictum est (art. præc.& quæst. I. art. 6. ad I. & quæst. II. art. 5.) uno modo directe, & principaliter, sicut articuli fidei; alio modo indirecte, & secundario, sicut ea ex quibus negatis sequitur corruptio alicuius articuli: & circa utraque potest esse hæresis, eo modo quo & fides.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut hæreses Iudæorum, & Pharisæorum erant circa opiniones aliquas ad Iudaismum, vel (a) ad Pharisiam pertinentes; ita etiam Christianorum hæreses sunt circa ea quæ pertinent ad fidem Christi.

Ad secundum dicendum, quod ille dicitur aliter exponere sacram Scripturam quam Spiritus sanctus efflagitat, qui ad hoc expositionem sacræ Scripturæ retorquet quod contrariatur ei quod est per Spiritum sanctum revelatum. Unde dicitur Ezech. XIII. 6. de falsis prophetis: *Qui perseveraverunt confirmare sermonem*, scilicet per falsas expositiones Scripturæ. Similiter etiam per verba quæ quis loquitur, suam fidem profitetur: est enim confessio actus fidei, ut supra dictum est (quæst. III. art. I.) & ideo, si sit inordinata locutio circa ea quæ sunt fidei, sequi potest ex hoc corruptio fidei. Unde Leo Papa in quadam epist. ad Proterium Episcopum Alexandrinum (CXXIX. Venetæ Edit.) dicit: *Inimici crucis Christi omnibus factis, & verbis nostris insidiantur, ut si ullam illis vel tenuem occasionem demus, nos Nestoriano sensui etiam congruere mentiantur*.

Ad tertium dicendum, quod, sicut Augustinus dicit (epist. XLIII. al. CLXII. in princip.) & habetur in Decret. XXIV. quæst. III. cap. *Dixit Apost. Si qui sententiam suam, quamvis falsam, atque perversam, nulla pertinaci animositate defendunt, quærunt autem cauta sollicitudine veritatem, corrigi parati, cum invenerint, nequaquam sunt inter hæreticos deputandi*: quia scilicet non habent electionem contradicentem Ecclesiæ doctrinæ. Sic ergo aliqui doctores videntur dissensisse vel circa ea quorum nihil interest ad fidem utrum sic, vel aliter teneantur, vel etiam in quibusdam ad fidem pertinentibus, quæ nondum erant per Ecclesiam determinata; postquam autem essent auctoritate universalis Ecclesiæ determinata, si quis tali ordinationi pertinaciter repugnaret, hæreticus censeretur. Quæ quidem auctoritas principaliter residet in summo Pontifice. Dicitur enim XXIV. quæst. I. (cap.XII.) *Quoties fidei ratio ventilatur, arbitror omnes fratres nostros, & coepiscopos nonnisi ad Petrum, (b) idest ad sui nominis, & honoris auctoritatem referre debere: contra cuius auctoritatem nec Hieronymus, nec Augustinus, nec aliquis sacrorum Do-*

(a) *Ita cum mss. pluribus veteres edit. & Patav. 1712. Al.* Philosophiam: *item* Pharisaismum.
(b) *Ita ex Decr. restituit Nicolaius. Al.* idest sui nominis auctoritatem: *item* idest ad sui nominis auctoritatem.

rum suam sententiam defendit. Unde dicit Hieronymus (Pelagius) ad Damasum Papam (in exposit. Symb. in fin.) *Hæc est fides, Papa beatissime, quam in catholica didicimus Ecclesia; in qua si minus perite, aut parum caute forte aliquid positum est, emendari cupimus a te, qui Petri fidem, & sedem tenes. Si autem hæc nostra confessio Apostolatus tui iudicio comprobatur, quicumque me culpare voluerit, se imperitum, vel malevolum, vel etiam non catholicum, non me hæreticum comprobabit*. (a)

ARTICULUS III. 65

Utrum hæretici sint tolerandi.

IV. dist. XIII. *quæst.* II. *art.* I. *cor.* & *quodlib.* X. *art.* 15.

AD tertium sic proceditur. Videtur quod hæretici sint tolerandi. Dicit enim Apostolus II. ad Timotheum II. 24. *Servum Dei oportet mansuetum esse, cum modestia corripientem eos qui resistunt veritati; ne quando det illis pœnitentiam Deus ad cognoscendam veritatem, & resipiscant a laqueis diaboli*. Sed si hæretici non tolerantur, sed morti traduntur, aufertur eis facultas pœnitendi. Ergo hoc videtur esse contra præceptum Apostoli.

2. Præterea. Illud quod est necessarium in Ecclesia, est tolerandum. Sed hæreses sunt necessariæ in Ecclesia: dicit enim Apostolus I. ad Corint. II. 19. *Oportet hæreses esse, ut & qui probati sunt, manifesti fiant in vobis*. Ergo videtur quod hæretici sunt tolerandi.

3. Præterea. Dominus mandavit Matth. XIII. servis suis ut zizania permitterent crescere usque ad messem; quæ est finis sæculi, ut ibidem exponitur (in Glossa interl.) Sed per zizania significantur hæretici, secundum expositionem Sanctorum. Ergo hæretici sunt tolerandi.

Sed contra est quod Apostolus dicit ad Tit. III. 10. *Hæreticum hominem post primam, & secundam correptionem devita, sciens quia subversus est qui huiusmodi est*.

Respondeo dicendum, quod circa hæreticos duo sunt consideranda: unum quidem ex parte ipsorum; aliud vero ex parte Ecclesiæ. Ex parte quidem ipsorum est peccatum, per quod meruerunt non solum ab Ecclesia per excommunicationem separari, sed etiam per mortem a mundo excludi. Multo enim gravius est corrumpere fidem, per quam est animæ vita, quam falsare pecuniam, per quam temporali vitæ subvenitur. Unde si falsarii pecuniæ, vel alii malefactores statim per sæculares Principes iuste morti traduntur, multo magis hæretici statim ex quo de hæresi convincuntur, possunt non solum excommunicari, sed & iuste occidi.

Ex parte autem Ecclesiæ est misericordia ad errantium conversionem: & ideo *non statim condemnat*, sed *post primam, & secundam correptionem*, ut Apostolus docet; postmodum vero si adhuc pertinax inveniatur, Ecclesia de eius conversione non sperans, aliorum saluti providet, eum ab Ecclesia separando per excommunicationis sententiam; & ulterius relinquit eum iudicio sæculari a mundo exterminandum per mortem. Dicit enim Hieronymus (sup. illud Galat. V. *Modicum fermentum*) & habetur XXIV. quæst. III. (cap. XVI.) *Resecandæ sunt putridæ carnes, & scabiosa ovis a caulis repellenda, ne tota domus, massa, corpus, & pecora ardeant, corrumpantur, putrescant, intereant. Arius in Alexandria una scintilla fuit; sed quoniam non statim oppressus est, totum orbem eius flamma populata est*.

Ad primum ergo dicendum, quod ad modestiam illam pertinet ut primo, & secundo corripiatur: quod si redire noluerit, iam pro subverso habetur, ut patet in auctoritate Apostoli inducta (in arg. *Sed cont.*)

Ad secundum dicendum, quod utilitas quæ ex hæresibus provenit, est præter intentionem hæreticorum, dum scilicet constantia fidelium comprobatur, ut Apostolus dicit; & *ut excutiamus pigritiam*,

(a) *Hucusque S. Thomas. Nicolaius addit sequentia*. " Et epistola 57. ad eumdem. „ Quia „ Christi vineam exterminant vulpes, mihi cathedram Petri censui consulendam. Nullum primum nisi Christum sequens, Beatitudini tuæ, idest cathedræ Petri, communione consocior: „ super illam Petram Ecclesiam ædificatam scio: qui non colligit tecum, spargit. Obtestor ergo „ Beatitudinem tuam ut mihi epistolis tuis vel tacendarum, vel dicendarum trium hypostaseon „ detur auctoritas. " Et Cyrillus Alexandrinus in Thesauro: „ Ut membra maneamus in capite „ nostro, Apostolico Throno, Romanorum Pontifice: a quo nostrum est quærere, quid credere, „ & quid tenere debeamus, ipsum rogantes, ipsum venerantes præ omnibus loco illius qui ipsum „ ædificavit: " ut iam in IV. Sent. dist. XXIV. qu. 3. art. 2. quæstiunc. 3. notatum est. "

tiam, *divinas Scripturas solicitius intuentes*, sicut Augustinus dicit (Lib. I de Gen. con. Manich. cap. I. cir. med. Sed ex intentione eorum est corrumpere fidem; quod est maximi nocumenti. Et ideo magis respiciendum est ad id, quod est per se de eorum intentione, ut excludantur, quam ad hoc quod est praeter eorum intentionem, ut sustineantur.

Ad tertium dicendum, quod, sicut habetur in Decr. XXIV. quaest. III. (cap. *Notandum*) *aliud est excommunicatio*, & *aliud eradicatio*. Excommunicatur enim ad hoc aliquis, ut ait Apostolus (I. Cor. V. 5. *ut spiritus eius salvus fiat in die Domini*. Si tamen totaliter eradicentur per mortem haeretici, non est etiam contra mandatum Domini; quod est in eo casu intelligendum, quando non possunt extirpari zizania sine extirpatione tritici, ut supra dictum est (quaest. praec. art. 8. arg 1.) cum de infidelibus in communi ageretur.

ARTICULUS IV. 66

Utrum revertentes ab haeresi sint ab Ecclesia recipiendi.

Quol. X. *art.* 16.

AD quartum sic proceditur. Videtur quod revertentes ab haeresi sint omnino ab Ecclesia recipiendi. Dicitur enim Hierem. III. 1. ex persona Domini: *Fornicata es cum amatoribus multis*; *tamen revertere ad me*, *dicit Dominus*. Sed Ecclesiae iudicium est iudicium Dei, secundum illud Deuteron. I. 17. *Ita parvum audietis*, *ut magnum*: *neque accipietis cuiusquam personam*, *quia Dei iudicium est*. Ergo si aliqui fornicati fuerint per infidelitatem, quae est spiritualis fornicatio, nihilominus sunt recipiendi.

2. Praeterea. Dominus Matth. XVIII. Petro mandat, ut fratri peccanti dimittat *non solum septies*, *sed usque septuagies septies*: per quae intelligitur, secundum expositionem Hieronymi (in hunc loc.) quod *quotiescumque aliquis peccaverit*, *est ei dimittendum*. Ergo quotiescumque aliquis peccaverit in haeresim relapsus, erit ab Ecclesia suscipiendus.

3. Praeterea. Haeresis est quaedam infidelitas. Sed alii infideles volentes converti ab Ecclesia suscipiuntur. Ergo etiam haeretici sunt recipiendi.

Sed contra est quod Decretalis *Ad abolendam* (de haereticis cap. IX.) dicit, quod *si aliqui post abiurationem erroris deprehensi fuerint in abiuratam haeresim recidisse*, *saeculari iudicio sunt relinquendi*. Non ergo ab Ecclesia sunt recipiendi.

Respondeo dicendum, quod Ecclesia secundum Domini institutionem, caritatem suam extendit ad omnes non solum amicos, verum etiam inimicos, & persequentes, secundum illud Matth. V. 44. *Diligite inimicos vestros*, *benefacite his qui oderunt vos*. Pertinet autem ad caritatem ut aliquis bonum proximi & velit, & operetur. Est autem duplex bonum. Unum quidem spirituale, scilicet salus animae, quod principaliter respicit caritas: hoc enim quilibet ex caritate debet alii velle. Unde quantum ad hoc, haeretici revertentes, quotiescumque relapsi fuerint, ab Ecclesia recipiuntur ad poenitentiam, per quam impenditur eis via salutis.

Aliud autem est bonum quod secundario respicit caritas, scilicet bonum temporale, sicut est vita corporalis, possessio mundana, & bona fama, & dignitas ecclesiastica, sive saecularis: hoc enim non tenemur ex caritate aliis velle nisi in ordine ad salutem aeternam & eorum, & aliorum. Unde si aliquid de huiusmodi bonis existens in uno impedire possit aeternam salutem in multis, non oportet quod ex caritate huiusmodi bonum ei velimus, sed potius ut velimus eum illo carere: tum quia salus aeterna praeferenda est bono temporali: tum quia bonum multorum praefertur bono unius. Si autem haeretici revertentes semper reciperentur, ut conservarentur in vita, & aliis temporalibus bonis, posset in praeiudicium salutis aliorum hoc esse: tum quia si relaberentur, alios inficerent: tum etiam quia si sine poena evaderent, alii securius in haeresim laberentur. Dicitur enim Eccle. VIII. II. *Etenim quia non cito profertur contra malos sententia*, *absque timore ullo filii hominum perpetrant mala*.

Et ideo Ecclesia primo quidem revertentes ab haeresi non solum recipit ad poenitentiam, sed etiam conservat eos in vita, & interdum restituit eos dispensative ad ecclesiasticas dignitates quas prius habebant, si videantur vere conversi: & hoc pro bono pacis frequenter legitur esse factum. Sed quando re-

recepti iterum relabuntur, videtur esse signum inconstantiæ eorum circa fidem: & ideo ulterius redeuntes recipiuntur quidem ad pœnitentiam, non tamen ut liberentur a sententia mortis.

Ad primum ergo dicendum, quod in iudicio Dei semper recipiuntur redeuntes: quia Deus scrutator est cordium, & vere redeuntes cognoscit. Sed hoc Ecclesia imitari non potest: præsumit enim, eos non vere reverti qui cum recepti fuissent, iterum sunt relapsi: & ideo eis viam salutis non denegat, sed a periculo mortis eos non tuetur.

Ad secundum dicendum, quod Dominus loquitur Petro de peccato in eum commisso, quod est semper dimittendum, ut fratri redeunti parcatur. Non autem intelligitur de peccato in proximum, vel in Deum commisso, quod non est nostri arbitrii dimittere, ut Hieronymus dicit (sup. illud Matth. XVIII. *Si peccaverit in te.*) Sed etiam in hoc est a lege modus statutus, secundum quod congruit honori Dei, & utilitati proximorum.

Ad tertium dicendum, quod alii infideles, qui numquam fidem acceperant, conversi ad fidem nondum ostendunt aliquod signum inconstantiæ circa fidem, sicut hæretici relapsi: & ideo non est similis ratio de utrisque.

QUAESTIO XII.

de apostasia,

in duos articulos divisa.

DEinde considerandum est de apostasia: & circa hoc quæruntur duo.

Primo, utrum apostasia ad infidelitatem pertineat.

Secundo, utrum propter apostasiam a fide subditi absolvantur a dominio præsidentium apostatarum.

ARTICULUS I. 67

Utrum apostasia pertineat ad infidelitatem.

AD primum sic proceditur. Videtur quod apostasia non pertineat ad infidelitatem. Illud enim quod est omnis peccati principium, non videtur ad infidelitatem pertinere: quia multa peccata sine infidelitate existunt. Sed apostasia videtur esse omnis peccati principium: dicitur enim Eccli. x. 14. *Initium superbiæ hominis apostatare a Deo*: & postea subditur: *Initium omnis peccati superbia*. Ergo apostasia non pertinet ad infidelitatem.

2. Præterea. Infidelitas in intellectu consistit. Sed apostasia magis videtur consistere in exteriori opere, vel sermone, aut etiam in interiori voluntate: dicitur enim Proverb. VI. 12. *Homo apostata, vir inutilis, gradiens ore perverso, annuit oculis, terit pede, digito loquitur, pravo corde machinatur malum, & in omni tempore iurgia seminat.* Si quis etiam se circumcideret, vel sepulcrum Mahumeti adoraret, apostata reputaretur. Ergo apostasia non pertinet directe ad infidelitatem.

3. Præterea. Hæresis, quia ad infidelitatem pertinet, est quædam determinata species infidelitatis. Si ergo apostasia ad infidelitatem pertineret, sequeretur quod esset quædam determinata species infidelitatis: quod non videtur secundum prædicta (quæst. x. art. 5.) Non ergo apostasia ad infidelitatem pertinet.

Sed contra est quod dicitur Ioan. VI. 17. *Multi discipulorum eius abierunt retro*; quod est apostatare: de quibus supra dixerat Dominus: *Sunt quidam ex vobis qui non credunt*. Ergo apostasia pertinet ad infidelitatem.

Respondeo dicendum, quod apostasia importat retrocessionem quamdam a Deo. Quæ quidem diversimode fit secundum diversos modos quibus homo Deo coniungitur. Primo namque coniungitur homo Deo per fidem: secundo per debitam, & subiectam voluntatem ad obediendum præceptis eius: tertio per aliqua specialia ad supererogationem pertinentia, sicut per religionem, & clericaturam, vel sacrum ordinem.

Remoto autem posteriori, remanet prius; sed non convertitur. Contingit ergo aliquem apostatare a Deo retrocedendo a religione, quam professus est, vel ab ordine quem suscepit: & hæc dicitur *apostasia religionis*, seu *ordinis*. Contingit etiam aliquem apostatare a Deo per mentem repugnantem divinis mandatis. Quibus duabus apostasiis existentibus, adhuc potest remanere homo Deo coniunctus per fidem.

Sed si a fide discedat, tunc omnino a Deo retrocedere videtur. Et ideo simpliciter, & absolute est apostasia, per quam aliquis discedit a fide, quæ vocatur *apostasia perfidiæ*. Et secundum hunc mo-

modum apoſtaſia ſimpliciter dicta ad infidelitatem pertinet.

Ad primum ergo dicendum, quod objectio illa procedit de ſecunda apoſtaſia, quæ importat voluntatem a mandatis Dei reſilientem, quæ invenitur in omni peccato mortali.

Ad ſecundum dicendum, quod ad fidem pertinet non ſolum credulitas cordis, ſed etiam proteſtatio interioris fidei per exteriora verba, & facta: nam confeſſio eſt actus fidei. Et per hunc etiam modum quædam exteriora verba, vel opera ad infidelitatem pertinent, inquantum ſunt infidelitatis ſigna, per modum quo ſignum ſanitatis *ſanum* dicitur. Auctoritas autem inducta etſi poſſit intelligi de omni apoſtata, veriſſime tamen convenit in apoſtatam a fide. Quia enim fides eſt primum fundamentum rerum ſperandarum, & *ſine fide impoſſibile eſt placere Deo*; ſublata fide, nihil remanet in homine quod poſſit eſſe utile ad ſalutem æternam: & propter hoc dicitur Prov. VI. 12. *Homo apoſtata vir inutilis*. Fides enim eſt vita animæ, ſecundum illud Rom. I. 17. *Iuſtus ex fide vivit*. Sicut ergo ſublata vita corporali, omnia membra, & partes hominis a debita diſpoſitione recedunt, ita ſublata vita iuſtitiæ, quæ eſt per fidem, apparet inordinatio in omnibus membris: & primo quidem in ore, per quod maxime manifeſtatur cor; ſecundo in oculis; tertio in inſtrumentis motus, quarto in voluntate, quæ ad malum tendit. Et ex his ſequitur quod *iurgia ſeminet*, alios intendens ſeparare a fide, ſicut & ipſe receſſit.

Ad tertium dicendum, quod ſpecies alicuius qualitatis, vel formæ non diverſificantur per hoc quod eſt terminus motus *a quo*, vel *ad quem*; ſed potius e converſo ſecundum terminos motuum ſpecies attenduntur. Apoſtaſia autem reſpicit infidelitatem ut terminum *ad quem* eſt motus recedentis a fide. Unde apoſtaſia non importat determinatam ſpeciem infidelitatis, ſed quamdam circumſtantiam aggravantem, ſecundum illud II. Pet. II. 21. (a) *Melius erat eis veritatem non cognoſcere, quam poſt cognitam retroire*.

ARTICULUS II. 68

Utrum Princeps propter apoſtaſiam a fide amittat dominium in ſubditos, ita quod ei obedire non teneantur.

AD ſecundum ſic proceditur. Videtur quod Princeps propter apoſtaſiam a fide non amittat dominium in ſubditos, quin ei teneantur obedire. Dicit enim Ambroſius, (vel potius Auguſtinus ſuper illud Pſal. CXXIV. *Non relinquet Dominus virgam*;) & habetur II. quæſt. III. (cap. *Iulianus*) quod Iulianus Imperator, quamvis eſſet apoſtata, habuit tamen ſub ſe Chriſtianos milites, quibus cum dicebat, *Producite aciem pro defenſione reipublicæ*, obediebant ei. Ergo propter apoſtaſiam Principis, ſubditi non abſolvuntur ab eius dominio.

2. Præterea. Apoſtata a fide infidelis eſt. Sed infidelibus dominis inveniuntur aliquid ſancti viri fideliter ſerviſſe, ſicut Ioſeph Pharaoni, & Daniel Nabuchodonoſor, & Mardochæus Aſſuero. Ergo propter apoſtaſiam a fide non eſt dimittendum quin Principi obediatur a ſubditis.

3. Præterea. Sicut per apoſtaſiam a fide receditur a Deo, ita per quodlibet peccatum. Si ergo propter apoſtaſiam a fide perderent Principes ius imperandi ſubditis fidelibus, pari ratione propter peccata alia hoc amitterent. Sed hoc patet eſſe falſum. Non ergo propter apoſtaſiam a fide eſt recedendum ab obedientia Principum.

Sed contra eſt quod Gregorius VII. dicit: (ut habetur cauſ. IV. XV. quæſt. VI.) *Nos ſanctorum prædeceſſorum ſtatuta tenentes, eos qui excommunicatis fidelitate, aut iuramenti ſacramento ſunt conſtricti, apoſtolica auctoritate a ſacramento abſolvimus; & ne eis fidelitatem obſervent, omnibus modis prohibemus, quouſque ad ſatisfactionem veniant*. Sed apoſtatæ a fide ſunt excommunicati, ſicut & hæretici, ut dicit Decretalis extra, de hæreticis, cap. *Ad abolendam*. Ergo Principibus apoſtatantibus a fide non eſt obediendum.

Reſpondeo dicendum, quod, ſicut ſupra dictum eſt (quæſt. X. art. 10.) infidelitas ſecundum ſeipſam non repugnat dominio: eo quod dominium introductum eſt de iure gentium, quod eſt ius hu-

(a) *Vulgata*: Melius enim erat illis non cognoſcere viam iuſtitiæ, quam poſt agnitionem retrorſum converti &c.

humanum; distinctio autem fidelium, & infidelium est secundum ius divinum, per quod non tollitur ius humanum. Sed aliquis per infidelitatem peccans potest sententialiter ius dominii amittere, sicut etiam quandoque propter alias culpas.

Ad Ecclesiam autem non pertinet punire infidelitatem in illis qui numquam fidem susceperunt, secundum illud Apostoli I. ad Corinth. v. 12. *Quid mihi de his qui foris sunt, iudicare?* Sed infidelitatem illorum qui fidem susceperunt, potest sententialiter punire: & convenienter in hoc puniuntur quod subditis fidelibus dominari non possint: hoc enim vergere posset in magnam fidei corruptionem: quia, ut dictum est (art. praec. arg. 2.) *homo apostata pravo corde machinatur malum, & iurgia seminat*, intendens homines separare a fide.

Et ideo quam cito aliquis per sententiam denuntiatur excommunicatus propter apostasiam a fide, ipso facto eius subditi sunt absoluti a dominio eius, & iuramento fidelitatis, quo ei tenebantur.

Ad primum ergo dicendum, quod illo tempore Ecclesia in sui novitate nondum habebat potestatem terrenos Principes compescendi: & ideo toleravit, quod fideles Iuliano apostatae obedire in his quae non erant contra fidem, ut maius periculum fidei vitaretur.

Ad secundum dicendum, quod alia ratio est de infidelibus aliis, qui numquam fidem susceperunt, ut dictum est (in corp.)

Ad tertium dicendum, quod apostasia a fide totaliter separat hominem a Deo, ut dictum est (art. praec.) quod non contingit in quibuscumque aliis peccatis.

QUAESTIO XIII.

De peccato blasphemiae in generali, in quatuor articulos divisa.

Deinde considerandum est de peccato blasphemiae, quod opponitur confessioni fidei: & primo de blasphemia in generali; secundo de blasphemia quae dicitur peccatum in Spiritum sanctum.

Circa primum quaeruntur quatuor.

Primo, utrum blasphemia opponatur confessioni fidei.

Secundo, utrum blasphemia semper sit peccatum mortale.

Tertio, utrum blasphemia sit maximum peccatum.

Quarto, utrum blasphemia sit in damnatis.

ARTICULUS I. 69

Utrum blasphemia opponatur confessioni fidei.

II. dist. xxv. in exp. lit. ad 9. & Ioan. x. lect. 5. in princip.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod blasphemia non opponatur confessioni fidei. Nam blasphemare est contumeliam, vel aliquod convicium inferre in iniuriam Creatoris. Sed hoc magis pertinet ad malevolentiam contra Deum quam ad infidelitatem. Ergo blasphemia non opponitur confessioni fidei.

2. Praeterea. Ad Ephes. iv. super illud, *Blasphemia tollatur a vobis*, dicit Gloss. (interl.) „ Quae fit in Deum, „ vel in Sanctos. " Sed confessio fidei non videtur esse nisi de his quae pertinent ad Deum, qui est fidei obiectum. Ergo blasphemia non semper opponitur confessioni fidei.

3. Praeterea. A quibusdam dicitur, quod sunt tres blasphemiae species: quarum una est, cum attribuitur Deo quod ei non convenit; secunda est, cum ab eo removetur quod ei convenit; tertia est, cum attribuitur creaturae quod Deo appropriatur: & sic videtur quod blasphemia non solum sit circa Deum, sed etiam circa creaturas. Fides autem habet Deum pro obiecto. Ergo blasphemia non opponitur confessioni fidei.

Sed contra est quod Apostolus dicit I. ad Timoth. 1. *Prius fui blasphemus, & persecutor:* & postea subdit: *Ignorans feci in incredulitate mea*. Ex quo videtur quod blasphemia ad infidelitatem pertineat.

Respondeo dicendum, quod nomen blasphemiae importare videtur quamdam derogationem alicuius excellentis bonitatis, & praecipue divinae. Deus autem, ut Dionysius dicit 1. cap. de div. Nom. (a med. lect. 2.) est ipsa essentia verae bonitatis. Unde quidquid Deo convenit, pertinet ad bonitatem ipsius; & quidquid ad ipsum non pertinet, longe est a ratione perfectae bonitatis, quae est eius essentia. Quicumque ergo vel negat aliquid de Deo quod ei convenit, vel asserit de eo quod ei non convenit, derogat divinae bonitati.

Quod

Quod quidem potest contingere dupliciter: uno quidem modo secundum solam opinionem intellectus; alio modo coniuncta quadam affectus detestatione: sicut e contrario fides Dei per dilectionem perficitur ipsius. Huiusmodi ergo derogatio divinæ bonitatis vel est secundum intellectum tantum, vel etiam secundum affectum. Si consistat tantum in corde, est cordis blasphemia; si autem exterius prodeat per locutionem, est oris blasphemia. Et secundum hoc blasphemia confessioni opponitur.

Ad primum ergo dicendum, quod ille qui contra Deum loquitur, convicium inferre intendens, derogat divinæ bonitati, non solum secundum (*a*) falsitatem intellectus, sed etiam secundum pravitatem voluntatis detestantis, & impedientis pro posse divinum honorem: quod est blasphemia perfecta.

Ad secundum dicendum, quod sicut Deus in Sanctis suis laudatur, inquantum laudantur opera quæ Deus in Sanctis efficit; ita & blasphemia quæ fit in Sanctos, ex consequenti in Deum redundat.

Ad tertium dicendum, quod secundum illa tria non possunt proprie loquendo distingui diversæ species peccati blasphemiæ. Attribuere enim Deo quod ei non convenit, vel removere ab eo quod ei convenit, non differunt nisi secundum affirmationem, & negationem: quæ quidem diversitas habitus speciem non distinguit: quia per eamdem scientiam innotescit falsitas affirmationum, & negationum, & per eamdem ignorantiam utroque modo erratur; cum negatio probetur per affirmationem, ut habetur I. Poster. (text. 40. & Lib. IV. Metaph. text. 16.) Quod autem ea quæ sunt Dei propria, creaturis attribuantur, ad hoc pertinere videtur quod aliquid ei attribuatur quod ei non conveniat: quidquid enim est Deo proprium, est ipse Deus. Attribuere autem id quod est Dei proprium, alicui creaturæ, est ipsum Deum dicere idem creaturæ.

ARTICULUS II. 70

Utrum blasphemia semper sit peccatum mortale.

Ad Col. III. *lect.* 2.

AD secundum sic proceditur. Videtur quod blasphemia non semper sit peccatum mortale. Quia super illud ad Coloss. III. 8. *Nunc autem deponite & vos omnia &c.* dicit Glossa (ord. Ambros.) „ Post maiora prohibet minora. “ Et tamen subdit de blasphemia. Ergo blasphemia inter peccata minora computatur, quæ sunt peccata venialia.

2. Præterea. Omne peccatum mortale opponitur alicui præcepto Decalogi. Sed blasphemia non videtur alicui eorum opponi. Ergo blasphemia non est peccatum mortale.

3. Præterea. Peccata quæ absque deliberatione committuntur, non sunt mortalia: propter quod primi motus non sunt peccata mortalia, quia deliberationem rationis præcedunt, ut ex supra dictis patet (1. 2. quæst. LXXIV. art. 10.) Sed blasphemia quandoque absque deliberatione procedit. Ergo non semper est peccatum mortale.

Sed contra est quod dicitur Lev. XXIV. 16. *Qui blasphemaverit nomen Domini, morte moriatur.* Sed pœna mortis non infertur nisi pro peccato mortali. Ergo blasphemia est peccatum mortale.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (1. 2. quæst. LXXII. art. 5.) peccatum mortale est per quod homo separatur a primo principio spiritualis vitæ, quod est caritas Dei.

Unde quæcumque caritati repugnant, ex suo genere sunt peccata mortalia. Blasphemia autem secundum genus suum repugnat caritati divinæ, quia derogat divinæ bonitati, ut dictum est (art. præc.) quæ est obiectum caritatis: & ideo blasphemia est peccatum mortale ex suo genere.

Ad primum ergo dicendum, quod Glossa illa non est sic intelligenda, quod omnia quæ subduntur, sint peccata mortalia; sed quia cum supra non expressisset nisi maiora, postmodum etiam quædam minora subdit: inter quæ etiam quædam de maioribus ponit.

Ad secundum dicendum, quod cum blasphemia opponatur confessioni fidei, ut dictum est (art. præc.) eius prohibitio reducitur ad prohibitionem infidelitatis, quæ intelligitur in eo quod dicitur: *Ego sum Dominus Deus tuus &c.*

Vel prohibetur per id quod dicitur: *Non assumes nomen Dei tui in vanum.* Magis enim in vanum assumit nomen Dei qui aliquid falsum de Deo asserit, quam qui per nomen Dei aliquod falsum confirmat.

Ad

(a) *Ita cod. Alcan. Codices passim* veritatem. *Editi plures* vanitatem. *Theologi* feritatem.

Ad tertium dicendum, quod blasphemia potest absque deliberatione ex surreptione procedere dupliciter. Uno modo quod aliquis non advertat, hoc quod dicit, esse blasphemiam: quod potest contingere, cum aliquis subito ex aliqua passione in verba imaginata prorumpit, quorum significationem non considerat; & tunc est peccatum veniale, & non habet proprie rationem blasphemiæ. Alio modo quando advertit, hoc esse blasphemiam, considerans significata verborum, & tunc non excusatur a peccato mortali, sicut nec ille qui ex subito motu iræ aliquem occidit iuxta se sedentem.

ARTICULUS III. 71

Utrum peccatum blasphemiæ sit maximum peccatum.

III. P. quæst. lxxx. *art.* 3. *cor. & IV. dist* IX. *art.* 3. *quæst.* 3. *cor. & mal. quæst.* II. *art.* 10. *corp.*

AD tertium sic proceditur. Videtur quod peccatum blasphemiæ non sit maximum peccatum. Malum enim dicitur, quia nocet, secundum Augustinum in Enchirid. (cap. XII.) Sed magis nocet peccatum homicidii, quod perimit vitam hominis, quam peccatum blasphemiæ, quod Deo nullum nocumentum potest inferre. Ergo peccatum homicidii est gravius peccato blasphemiæ.

2. Præterea. Quicumque peierat, inducit Deum testem falsitatis; & ita videtur eum asserere esse falsum. Sed non quilibet blasphemus usque ad hoc procedit ut Deum asserat esse falsum. Ergo periurium est gravius peccatum quam blasphemia.

3. Præterea. Super illud Psal. lxxiv. 6. *Nolite extollere in altum cornu vestrum*, dicit Glossa (interl. & ord.) „ Maximum (*a*) est vitium excusationis peccati. “ Non ergo blasphemia est maximum peccatum.

Sed contra est quod Isai. XVIII. super illud, *Ad populum terribilem &c.* dicit Glossa (ord Hieron.) „ Omne peccatum blasphemiæ comparatum levius „ est. “

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (art. 1. huius quæst.) blasphemia opponitur confessioni fidei: & ideo habet in se gravitatem infidelitatis; & aggravatur peccatum, si supervenıat detestatio voluntatis; & adhuc magis, si prorumpat in verba; sicut & laus fidei augetur per dilectionem, & confessionem.

Unde cum infidelitas sit maximum peccatum secundum suum genus, sicut supra dictum est (quæst. x. art. 3.) consequens est quod etiam blasphemia sit peccatum maximum ad idem genus pertinens, & ipsam aggravans.

Ad primum ergo dicendum, quod homicidium, & blasphemia si comparentur secundum obiecta in quæ peccatur, manifestum est quod blasphemia, quæ est directe peccatum in Deum, præponderat homicidio, quod est peccatum in proximum. Si autem comparentur secundum effectum nocendi, sic homicidium præponderat: plus enim homicidium nocet proximo quam blasphemia Deo. Sed quia in gravitate culpæ magis attenditur intentio voluntatis perversæ quam effectus operis, ut ex supra dictis patet (1. 2. quæst. lxxiii. art. 3. & 8.) ideo cum blasphemus intendat nocumentum inferre honori divino, simpliciter loquendo, gravius peccat quam homicida. Homicidium tamen primum locum tenet (*b*) in pœnis inter peccata in proximum commissa.

Ad secundum dicendum, quod super illud ad Ephes. IV. *Blasphemia tollatur a vobis*, dicit Glossa (ord. August. Lib. contr. mendac. cap. XIX. circ fin.), „ Peius est blasphemare quam peierare. “ Qui enim peierat, non dicit, aut sentit aliquid falsum de Deo, sicut blasphemus; sed Deum adhibet testem falsitatis, non tamquam æstimans Deum esse falsum testem, sed tamquam sperans quod Deus super hoc non testificetur per aliquod evidens signum.

Ad tertium dicendum, quod excusatio peccati est quædam circumstantia aggravans omne peccatum, etiam ipsam blasphemiam: & pro tanto dicitur esse maximum peccatum, quia quodlibet facit maius.

A R-

(a) *Glossa*: „ Maximum est vitium excusationis, per quam quasi cornu erigit qui peccata sua „ per alios nititur excusare. “ (b) *Ita codices, & editio Rom. Edit. passim omittunt* in pœnis.

ARTICULUS IV. 72

Utrum damnati blasphement.

III. P. quaest. LXIII. *art.* 2. *& Ioan.* VIII. *lect.* 6.

AD quartum sic proceditur. Videtur quod damnati non blasphement. Deterrentur enim nunc aliqui mali a blasphemando propter timorem futurarum poenarum. Sed damnati has poenas experiuntur, unde magis eas abhorrent. Ergo multo magis a blasphemando compescuntur.

2. Praeterea. Blasphemia, cum sit gravissimum peccatum, est maxime demeritorium. Sed in futura vita non est status merendi, neque demerendi. Ergo nullus erit locus blasphemiae.

3. Praeterea. Eccle. XI. 3. dicitur, quod *in quocumque loco lignum ceciderit, ibi erit*. Ex quo patet quod post hanc vitam homini non accrescit nec meritum, nec peccatum, quod non habuit in hac vita. Sed multi damnabuntur qui in hac vita non fuerunt blasphemi. Ergo nec in futura vita blasphemabunt.

Sed contra est quod dicitur Apoc. XVI. 9. *Aestuaverunt homines aestu magno, & blasphemaverunt nomen Domini habentis potestatem super has plagas:* ubi dicit Glossa (forte vetus, nam in moderna non habetur) quod „in inferno positi, quamvis sciant se pro meritis puniri, dolebunt tamen, quod Deus tantam potentiam habeat quod plagas eis inferat." Hoc autem esset blasphemia in praesenti. Ergo & in futuro.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est (art. praec. & art. 1. huius quaest.) ad rationem blasphemiae pertinet detestatio divinae bonitatis. Illi autem qui sunt in inferno, retinebunt perversam voluntatem aversam a Dei iustitia, in hoc quod diligunt ea pro quibus puniuntur, & vellent eis uti, si possent, & odiunt poenas quae pro huiusmodi peccatis infliguntur. Dolent tamen etiam de peccatis quae commiserunt, non quia ipsa odiant, sed quia pro eis puniuntur. Sic ergo talis detestatio divinae iustitiae est in eis interior cordis blasphemia. Et credibile est quod post resurrectionem erit in eis etiam vocalis blasphemia, sicut in Sanctis vocalis laus Dei.

Ad primum ergo dicendum, quod homines deterrentur in praesenti a blasphemia propter timorem poenarum, quas se putant evadere. Sed damnati in inferno non sperant se posse evadere: & ideo tamquam desperati feruntur ad omne quod eis perversa voluntas suggerit.

Ad secundum dicendum, quod mereri, & demereri pertinent ad statum viae: unde bona in viatoribus sunt meritoria, mala vero demeritoria. In beatis autem bona non sunt meritoria, sed pertinentia ad eorum beatitudinis praemium: & similiter mala in damnatis non sunt demeritoria, sed pertinent ad damnationis poenam.

Ad tertium dicendum, quod quilibet in peccato mortali decedens fert secum voluntatem detestantem divinam iustitiam quantum ad aliquid: & secundum hoc poterit ei inesse blasphemia.

QUAESTIO XIV.

De blasphemia in Spiritum sanctum, in quatuor articulos divisa.

DEinde considerandum est in speciali de blasphemia in Spiritum sanctum: & circa hoc quaeruntur quatuor.

Primo, utrum blasphemia, vel peccatum in Spiritum sanctum sit idem quod peccatum ex certa malitia.

Secundo de speciebus huius peccati.

Tertio, utrum sit irremissibile.

Quarto, utrum aliquis peccare possit in Spiritum sanctum a principio, antequam alia peccata committat.

ARTICULUS I. 73

Utrum peccatum in Spiritum sanctum sit idem quod peccatum ex certa malitia.

II. dist. XLIII. *art.* 1. *&* 2. *& mal. quaest.* III. *art.* 14. *& quol.* II. *quaest.* VIII. *art.* 1. *& Rom.* II.

AD primum sic proceditur. Videtur quod peccatum in Spiritum sanctum non sit idem quod peccatum ex certa malitia. Peccatum enim in Spiritum sanctum est peccatum blasphemiae, ut patet Matth. XII. Sed non omne peccatum ex certa malitia est peccatum blasphemiae: contingit enim multa alia peccatorum genera ex certa malitia committi.

mitti. Ergo peccatum in Spiritum sanctum non est idem quod peccatum ex certa malitia.

2. Praeterea. Peccatum ex certa malitia dividitur contra peccatum ex ignorantia, & contra peccatum ex infirmitate. Sed peccatum in Spiritum sanctum dividitur contra peccatum in filium hominis, ut patet Matth. XII. Ergo peccatum in Spiritum sanctum non est idem quod peccatum ex certa malitia: quia *quorum opposita sunt diversa, ipsa quoque sunt diversa*.

3. Praeterea. Peccatum in Spiritum sanctum est quoddam genus peccati, cui determinatae species assignantur. Sed peccatum ex certa malitia non est speciale genus peccati, sed est quaedam conditio, vel circumstantia generalis, quae potest esse circa omnia peccatorum genera. Ergo peccatum in Spiritum sanctum non est idem quod peccatum ex certa malitia.

Sed contra est quod Magister dicit XLIII. dist. II. Lib. Sententiarum, quod *ille peccat in Spiritum sanctum, cui malitia propter se placet*. Hoc autem est peccare ex certa malitia. Ergo idem videtur esse peccatum ex certa malitia quod peccatum in Spiritum sanctum.

Respondeo dicendum, quod de peccato, seu blasphemia in Spiritum sanctum tripliciter aliqui loquuntur. Antiqui enim Doctores, scilicet Athanasius (in tract. super illud Matth. XII. *Quicumque dixerit &c.*) Hilarius (can. XII. in Matth.) Ambrosius (super illud Luc. XII. *Quicumque verbum in Spiritum sanctum dixerit*) Hieronymus (sup. cap. XII. Matth.) & Chrysostomus (hom. XLII. in Matth. a med.) dicunt esse peccatum in Spiritum sanctum, quando ad litteram aliquid blasphemum dicitur contra Spiritum sanctum; sive Spiritus sanctus accipiatur, secundum quod est nomen essentiale conveniens toti Trinitati, cuius quaelibet persona & spiritus est, & sanctus est, sive prout est nomen personale unius in Trinitate personae. Et secundum hoc distinguitur Matth. XII. blasphemia in Spiritum sanctum contra blasphemiam in filium hominis. Christus enim operabatur quaedam humanitus, comedendo, bibendo, & alia huiusmodi faciendo; & quaedam divinitus, scilicet daemones eiiciendo, mortuos suscitando, & alia huiusmodi: quae quidem agebat & per virtutem propriae Divinitatis, & per operationem Spiritus sancti, quo secundum humanitatem erat repletus. Iudaei autem primo quidem dixerant blasphemiam in filium hominis, cum dicebant eum *voracem, potatorem vini, & publicanorum amatorem*, ut habetur Matth. XI. Postmodum autem blasphemaverunt in Spiritum sanctum, dum opera quae ipse operabatur virtute propriae Divinitatis, & per operationem Spiritus sancti, attribuebant principi daemoniorum. Et propter hoc dicuntur in Spiritum sanctum blasphemasse.

Augustinus autem in Lib. de verbis Domini (serm. XI. cap. XIV. XV. & XXI.) blasphemiam, vel peccatum in Spiritum sanctum dicit esse finalem impoenitentiam, quando scilicet aliquis perseverat in peccato mortali usque ad mortem. Quod quidem non solum verbo oris fit, sed etiam verbo cordis, & operis, non uno, sed multis. Hoc autem verbum sic acceptum dicitur esse contra Spiritum sanctum, quia est contra remissionem peccatorum, quae fit per Spiritum sanctum, qui est caritas & Patris, & Filii. Nec hoc Dominus dicit Iudaeis, quasi ipsi peccarent in Spiritum sanctum, nondum enim erant finaliter impoenitentes; sed admonuit eos, ne taliter loquentes ad hoc pervenirent quod in Spiritum sanctum peccarent. Et sic intelligendum est quod dicitur Marc. III. 29. ubi postquam dixerat, *Qui autem blasphemaverit in Spiritum sanctum &c.* subiungit Evangelista: *Quoniam dicebant: Spiritum immundum habet*.

Alii vero aliter accipiunt, dicentes, peccatum, vel blasphemiam in Spiritum sanctum esse, quando aliquis peccat (*a*) contra appropriatum bonum Spiritui sancto: sic enim Spiritui sancto appropriatur bonitas, sicut & Patri appropriatur potentia, & Filio sapientia. Unde peccatum in Patrem dicunt esse, quando peccatur ex infirmitate; peccatum autem in Filium, quando peccatur ex ignorantia; peccatum autem in Spiritum sanctum, quando peccatur ex certa malitia, idest ex ipsa electione mali, ut supra expositum est (1. 2. quaest. LXXVIII. art. 1. & 3.)

Quod quidem contingit dupliciter. Uno modo ex inclinatione habitus vitiosi, qui malitia dicitur; & sic non est idem peccare ex malitia quod peccare in Spiritum sanctum. Alio modo contingit ex eo

(*a*) *Ita cod. Alcan. & editi nonnulli. Al.* contra appropriatum bonum sibi: *Item*: contra appropriatum Spiritui sancto. *Editi passim*: contra appropriatum bonum Spiritus sancti.

eo quod per contemptum abiicitur, & removetur id quod electionem peccati poterat impedire, sicut spes per desperationem, & timor per præsumptionem, & quædam alia eiusmodi, ut infra dicetur (art. seq. & quæst. xx. & xxi) Hæc autem omnia quæ peccati electionem impediunt, sunt effectus Spiritus sancti in nobis: & ideo sic ex malitia peccare est peccare in Spiritum sanctum.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut confessio fidei non solum consistit in protestatione oris, sed etiam in protestatione operis; ita etiam blasphemia Spiritus sancti potest considerari & in ore, & in corde, & in opere.

Ad secundum dicendum, quod secundum tertiam acceptionem blasphemia in Spiritum sanctum distinguitur contra blasphemiam in filium hominis, secundum quod filius hominis est etiam filius Dei, idest Dei virtus, & Dei sapientia. Unde secundum hoc peccatum in filium hominis erit peccatum ex ignorantia, vel ex infirmitate.

Ad tertium dicendum, quod peccatum ex certa malitia, secundum quod provenit ex inclinatione habitus, non est speciale peccatum, sed quædam generalis conditio peccati; prout vero est ex speciali contemptu effectus Spiritus sancti in nobis, habet rationem specialis peccati: & secundum hoc etiam peccatum in Spiritum sanctum est speciale genus peccati: & similiter secundum primam expositionem. Secundum autem secundam expositionem non est speciale genus peccati: nam finalis impœnitentia potest esse circumstantia cuiuslibet generis peccati.

ARTICULUS II. 74

Utrum convenienter assignentur sex species peccati in Spiritum sanctum, scilicet desperatio, præsumptio &c.

Inf. quæst. xxxvi. *art.* 4. *ad* 2. *&* II. *dist.* xliii. *art.* 4. *& Rom.* 11. *lect.* 1. *fin.*

AD secundum sic proceditur. Videtur quod inconvenienter assignentur sex species peccati in Spiritum sanctum, scilicet *desperatio*, *præsumptio*, *impœnitentia*, *obstinatio*, *impugnatio veritatis agnitæ*, *& invidentia fraternæ gratiæ*: quas species ponit Magister xliii. dist. II. Lib. Sententiarum. Negare enim divinam iustitiam, vel misericordiam, ad infidelitatem pertinet. Sed per desperationem aliquis reiicit divinam misericordiam, per præsumptionem autem divinam iustitiam. Ergo unumquodque eorum potius est species infidelitatis, quam peccati in Spiritum sanctum.

2. Præterea. Impœnitentia videtur respicere peccatum præteritum, obstinatio autem peccatum futurum. Sed præteritum, vel futurum non diversificant speciem virtutis, vel vitii: secundum enim eamdem fidem qua credimus Christum natum, antiqui crediderunt eum nasciturum. Ergo obstinatio, & impœnitentia non debent poni duæ species peccati in Spiritum sanctum.

3. Præterea. *Gratia, & veritas per Iesum Christum facta est*, ut habetur Ioan. 1. 17. Ergo videtur quod impugnatio veritatis agnitæ, & invidentia fraternæ gratiæ magis pertineant ad blasphemiam in Filium quam ad blasphemiam in Spiritum sanctum.

4. Præterea. Bernardus dicit in Lib. de dispens. & præcep. (cap. xi. cir. med.) quod *nolle obedire est resistere Spiritui sancto*. Glossa etiam (ord. sup. illud *Inter hæc hircum*) dicit Lev. x. quod *simulata pœnitentia est blasphemia Spiritus sancti*. Schisma etiam videtur directe oppositum Spiritui sancto, per quem Ecclesia unitur. Et ita videtur quod non sufficienter tradantur species peccati in Spiritum sanctum.

Sed contra est quod Augustinus (Fulgentius) dicit in Lib. de fide ad Petrum (cap. iii. inter med. & fin.) quod *illi qui desperant de indulgentia peccatorum, vel qui sine meritis de misericordia Dei præsumunt, peccant in Spiritum sanctum*: & in Enchirid. (cap. lxxxiii.) dicit, quod *qui in obstinatione mentis diem claudit extremum, reus est peccati in Spiritum sanctum*: & in Lib. de verbis Domini (serm. xi. cap. xiv. & xv. & xxi.) dicit, quod *impœnitentia est peccatum in Spiritum sanctum*: & in Lib. I. de serm. Dom. in monte (cap. xxii. circ. princ.) dicit, quod *invidiæ facibus fraternitatem impugnare, est peccatum in Spiritum sanctum*: & in Lib. de (a) unico bapt. (Lib. VI. de Baptis. cont. Donatist. cap. xxxv. in princ.) dicit, quod *qui veritatem contemnit, aut circa fratres malignus est, quibus veritas revelatur, aut circa Deum ingratus, cuius inspiratione Ecclesia instruitur*. Et sic videtur quod peccet in Spiritum sanctum.

Res-

(a) *Ita passim. Nicolaius omittit* unico.

Respondeo dicendum, quod secundum quod peccatum in Spiritum sanctum tertio modo accipitur, convenienter prædictæ species ei assignantur: quæ distinguuntur secundum remotionem, vel contemptum eorum per quæ potest homo ab electione peccati impediri. Quæ quidem sunt vel ex parte divini iudicii, vel ex parte donorum ipsius, vel etiam ex parte ipsius peccati. Avertitur enim homo ab electione peccati ex consideratione divini iudicii (quod habet iustitiam cum misericordia) & per spem, quæ consurgit ex consideratione misericordiæ remittentis peccata, & præmiantis bona; & hoc tollitur per *desperationem*: & iterum per timorem, qui consurgit ex consideratione divinæ iustitiæ punientis peccata; & hic tollitur per *præsumptionem*, dum scilicet aliquis præsumit se gloriam posse adipisci sine meritis, vel veniam sine pœnitentia. Dona autem Dei, quibus retrahimur a peccato, sunt duo: quorum unum est agnitio veritatis, contra quod ponitur *impugnatio veritatis agnitæ*, dum scilicet aliquis veritatem fidei agnitam impugnat, ut licentius peccet; aliud est auxilium interioris gratiæ, contra quod ponitur *invidentia fraternæ gratiæ*, dum scilicet aliquis non solum invidet personæ fratris, sed etiam invidet gratiæ Dei crescenti in mundo. Ex parte vero peccati duo sunt quæ hominem a peccato retrahere possunt. Quorum unum est inordinatio, & turpitudo actus, cuius consideratio inducere solet in homine pœnitentiam de peccato commisso; & contra hoc ponitur *impœnitentia*, non quidem eo modo quo dicit permanentiam in peccato usque ad mortem, sicut supra impœnitentia accipiebatur (sic enim non esset speciale peccatum, sed quædam peccati circumstantia) sed accipitur hic impœnitentia, secundum quod importat propositum non pœnitendi. Aliud autem est parvitas, & brevitas boni quod quis in peccato quærit, secundum illud Rom. VI. 21. *Quem ergo fructum habuistis tunc in illis in quibus nunc erubescitis?* Cuius consideratio inducere solet hominem ad hoc quod eius voluntas in peccato non firmetur: & hoc tollitur per *obstinationem*, quando scilicet homo firmat suum propositum in hoc quod peccato inhæreat. Et de his duobus dicitur Hierem. VIII. 6. *Nullus est qui agat pœnitentiam super peccato suo, dicens, Quid feci?* quantum ad primum: *Omnes conversi sunt ad cursum, quasi equus impetu vadens ad prælium*, quantum ad secundum.

Ad primum ergo dicendum, quod peccatum desperationis, vel præsumptionis non consistit in hoc quod Dei iustitia, vel misericordia non credatur, sed in hoc quod contemnatur.

Ad secundum dicendum, quod obstinatio, & impœnitentia non solum differunt secundum præteritum, & futurum, sed secundum quasdam formales rationes ex diversa consideratione eorum quæ in peccato considerari possunt, ut dictum est (in corp. art.)

Ad tertium dicendum, quod gratiam, & veritatem Christus fecit per dona Spiritus sancti, quæ hominibus dedit.

Ad quartum dicendum, quod nolle obedire pertinet ad obstinationem; simulatio pœnitentiæ ad impœnitentiam; schisma ad invidentiam gratiæ fraternæ, per quam membra Ecclesiæ uniuntur.

ARTICULUS III. 71

Utrum peccatum in Spiritum sanctum sit irremissibile.

III. P. quæst. LXXXVI. *art.* 3. *ad* 2. *&* 3. *& II. dist.* XLIII. *art.* 4. *& mal. quæst.* III. *art.* 14. *&* 15. *& quol.* II. *quæst.* VIII. *art.* 1. *& Rom.* II.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod peccatum in Spiritum sanctum non sit irremissibile. Dicit enim Augustinus in Lib. de verbis Domini. (serm. XI. cap. XIII. in princ.) *De nullo desperandum est, quamdiu patientia Domini ad pœnitentiam eum adducit.* Sed si aliquod peccatum esset irremissibile, esset de aliquo peccatore desperandum. Ergo peccatum in Spiritum sanctum non est irremissibile.

2. Præterea. Nullum peccatum remittitur, nisi per hoc quod anima sanatur a Deo. Sed *omnipotenti medico nullus insanabilis languor occurrit*, sicut dicit Glossa (vetus Augustini) super illud Psalm. CII. *Qui sanat omnes infirmitates tuas*. Ergo peccatum in Spiritum sanctum non est irremissibile.

3. Præterea. Liberum arbitrium se habet ad bonum, & malum. Sed quamdiu durat status viæ, potest aliquis a quacumque virtute excidere, cum etiam Angelus de cælo ceciderit: unde dicitur Iob IV. 18. *In Angelis suis reperit pravita-*

vitatem: quanto magis qui habitant domos luteas? Ergo pari ratione potest aliquis a quocumque peccato ad statum iustitiæ redire. Ergo peccatum in Spiritum sanctum non est irremissibile.

Sed contra est quod dicitur Matth. XII. 31. *Qui dixerit verbum contra Spiritum sanctum, non remittetur ei neque in hoc sæculo, neque in futuro*: & Augustinus dicit in Lib. I. de sermone Domini in monte (cap. XXII. aliquant. a princ.) quod *tanta est labes huius peccati, quod humilitatem deprecandi subire non potest*.

Respondeo dicendum, quod secundum diversas acceptiones peccati in Spiritum sanctum, diversimode irremissibile dicitur. Si enim dicatur peccatum in Spiritum sanctum finalis impœnitentia, sic dicitur irremissibile, quia nullo modo remittitur. Peccatum enim mortale in quo homo perseverat usque ad mortem, quia in hac vita non remittitur per pœnitentiam, nec etiam in futuro dimittetur.

Secundum autem alias duas acceptiones dicitur irremissibile, non quod nullo modo remittatur, sed quia, quantum est de se, habet meritum ut non remittatur: & hoc dupliciter. Uno modo quantum ad pœnam. Qui enim ex ignorantia, vel infirmitate peccat, minorem pœnam meretur; qui autem ex certa malitia peccat, non habet aliquam excusationem, unde eius pœna minuatur. Similiter etiam qui blasphemabat in Filium hominis, eius Divinitate nondum revelata, poterat habere aliquam excusationem propter infirmitatem carnis, quam in eo aspiciebat, & sic minorem pœnam merebatur. Sed qui ipsam Divinitatem blasphemat, opera Spiritus sancti diabolo attribuens, nullam excusationem habebat, unde eius pœna diminueretur. Et ideo dicitur secundum expositionem Chrysostomi (hom. XLII. in Matth. a med.) hoc peccatum Iudæis non remitti neque in hoc sæculo, neque in futuro; quia pro eo passi sunt pœnam & in præsenti vita per Romanos, & in futura vita in pœna inferni: sicut etiam Athanasius (in tract. sup. illud Matth. XII. *Quicumque dixerit verbum &c.*) inducit exemplum de eorum parentibus, qui primo quidem contra Moysen contenderunt propter defectum aquæ, & panis; & hoc Dominus sustinuit patienter, habebant enim excusationem ex infirmitate carnis: sed postmodum gravius peccaverunt, quasi blasphemantes in Spiritum sanctum, beneficia Dei, qui eos de Aegypto eduxerat, idolo attribuentes, cum dixerunt: *Hi sunt dii tui, Israel, qui te eduxerunt de terra Aegypti*. Et ideo Dominus & temporaliter fecit eos puniri, quia ceciderunt in die illa quasi viginti tria millia hominum; & in futuro eis pœnam comminatur, dicens: *Ego autem in die ultionis visitabo hoc peccatum eorum*. (Vide Exod. XXXII.)

Alio modo potest intelligi quoad culpam: sicut aliquis dicitur morbus incurabilis secundum naturam morbi, per quem tollitur id per quod morbus potest curari, puta cum morbus tollit virtutem naturæ, vel inducit fastidium cibi, & medicinæ, licet talem morbum Deus possit curare; ita etiam peccatum in Spiritum sanctum dicitur irremissibile secundum suam naturam, inquantum excludit ea per quæ fit remissio peccatorum. Per hoc tamen non præcluditur via remittendi, & sanandi omnipotentiæ, & misericordiæ Dei, per quam aliquando tales quasi miraculose spiritualiter sanantur.

Ad primum ergo dicendum, quod de nemine desperandum est in hac vita, considerata omnipotentia, & misericordia Dei; sed considerata conditione peccati, dicuntur aliqui *filii diffidentiæ*, ut habetur ad Ephes. II.

Ad secundum dicendum, quod ratio illa procedit ex parte omnipotentiæ Dei, non secundum conditionem peccati.

Ad tertium dicendum, quod liberum arbitrium remanet quidem semper in hac vita vertibile; tamen quandoque abiicit a se id per quod verti potest ad bonum, quantum in ipso est. Unde ex parte sua peccatum est irremissibile, licet Deus remittere possit.

ARTICULUS IV. 76

Utrum homo possit primo peccare in Spiritum sanctum.

II. dist. XLIII. *art.* 3. *& ver. quæst.* 11. *art.* 13. *ad* 1.

AD quartum sic proceditur. Videtur quod homo non possit primo peccare in Spiritum sanctum, non præsuppositis aliis peccatis. Naturalis enim ordo est ut ab imperfecto ad perfectum quis moveatur: Et hoc quidem in bonis apparet, secundum illud Proverb. IV. 8. *Iustorum semita quasi splendens lux crescit*,

scit, & proficit usque ad perfectum diem. Sed perfectum dicitur in malis quod est maximum malum, ut patet per Philosophum in V. Metaph. (text. 21.) Cum ergo peccatum in Spiritum sanctum sit gravissimum, videtur quod homo ad hoc peccatum perveniat per alia peccata minora.

2. Praeterea. Peccare in Spiritum sanctum est peccare ex certa malitia, sive ex electione. Sed hoc non statim potest homo, antequam multoties peccaverit: dicit enim Philosophus in V. Eth. (cap. VI. in princ. & cap. VIII. a med.) quod *etsi homo possit injusta facere, non tamen potest statim operari sicut injustus*, scilicet ex electione. Ergo videtur quod peccatum in Spiritum sanctum non possit committi nisi post alia peccata.

3. Praeterea. Poenitentia, & impoenitentia sunt circa idem. Sed poenitentia non est nisi de peccatis praeteritis. Ergo etiam neque impoenitentia, quae est species peccati in Spiritum sanctum. Peccatum ergo in Spiritum sanctum praesupponit alia peccata.

Sed contra est quod *facile est in conspectu Dei subito honestare pauperem*, ut dicitur Eccli. XI. 23. Ergo e contrario possibile est secundum malitiam daemonis suggerentis, ut statim aliquis inducatur ad peccatum gravissimum, quod est peccatum in Spiritum sanctum.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est (art. I. hui. quaest.) peccare in Spiritum sanctum uno modo est peccare ex certa malitia. Ex certa autem malitia dupliciter peccare contingit, sicut dictum est (ibid.) Uno modo ex inclinatione habitus; quod non est proprie peccare in Spiritum sanctum: & hoc modo peccare ex certa malitia non contingit a principio. Oportet enim actus peccatorum praecedere, ex quibus causetur habitus ad peccandum inclinans.

Alio modo potest aliquis peccare ex certa malitia, abjiciendo per contemptum ea per quae homo retrahitur a peccato; quod proprie est peccare in Spiritum sanctum, sicut dictum est (art. I. hui. quaest.) Et hoc etiam plerumque praesupponit alia peccata: quia, sicut dicitur Proverb. XVIII. 3. *impius, cum in profundum peccatorum venerit, contemnit*.

Potest tamen contingere quod aliquis in primo actu peccati in Spiritum sanctum peccet per contemptum, tum propter libertatem arbitrii, tum etiam propter multas dispositiones praecedentes, vel etiam propter aliquod vehemens motivum ad malum, & debilem affectum hominis ad bonum. Et ideo in viris perfectis hoc vix, aut numquam accidere potest, quod statim a principio peccent in Spiritum sanctum. Unde dicit Origenes in I. Periarch. (cap III. in fi.) *Non arbitror quod aliquis ex his qui in summo perfectionis gradu constiterint, ad subitum evacuetur, aut decidat; sed paulatim, ac per partes eum decidere necesse est*.

Et eadem ratio est, si peccatum in Spiritum sanctum accipiatur ad litteram pro blasphemia Spiritus sancti. Talis enim blasphemia, de qua Dominus loquitur, semper ex malitiae contemptu procedit.

Si vero per peccatum in Spiritum sanctum intelligatur finalis impoenitentia, secundum intellectum Augustini (serm. XI de verbo Domini cap. XIV. XV. & XXI.) quaestionem non habet: quia ad peccatum in Spiritum sanctum requiritur continuatio peccatorum usque in finem vitae.

Ad primum ergo dicendum, quod tam in bono, quam in malo ut in pluribus proceditur ab imperfecto ad perfectum, prout homo proficit vel in bono, vel in malo; & tamen in utroque unus potest incipere a maiori quam alius: & ita illud a quo aliquid incipit, potest esse perfectum in bono, vel in malo secundum genus suum; licet sit imperfectum secundum seriem processus hominis in melius, vel in peius proficientis.

Ad secundum dicendum, quod ratio illa procedit de peccato commisso ex malitia, quando est ex inclinatione habitus.

Ad tertium dicendum, quod si accipiatur impoenitentia, secundum intentionem Augustini (loc. sup. cit.) secundum quod importat permanentiam in peccato usque ad finem, sic planum est quod impoenitentia praesupponit peccata, sicut & poenitentia. Sed si loquamur de impoenitentia habituali, secundum quod ponitur species peccati in Spiritum sanctum, sic manifestum est quod impoenitentia potest esse etiam ante peccata: potest enim ille qui numquam peccavit, habere propositum vel poenitendi, vel non poenitendi, si contingeret eum peccare.

QUAE-

QUAESTIO XV.

De vitiis oppositis scientiæ, & intellectui, in tres articulos divisa.

Deinde considerandum est de vitiis oppositis scientiæ, & intellectui. Et quia de ignorantiæ, quæ opponitur scientiæ, dictum est supra (1. 2. quæst. lxxvi.) cum de causis peccatorum ageretur, quærendum est nunc de cæcitate mentis, & hebetudine sensus, quæ opponuntur dono intellectus: & circa hoc quæruntur tria.

Primo, utrum cæcitas mentis sit peccatum.

Secundo, utrum hebetudo sensus sit aliud peccatum a cæcitate mentis.

Tertio, utrum hæc vitia a peccatis carnalibus oriantur.

ARTICULUS I. 77

Utrum cæcitas mentis sit peccatum.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod cæcitas mentis non sit peccatum. Illud enim quod excusat a peccato, non videtur esse peccatum. Sed cæcitas mentis excusat a peccato: dicitur enim Ioan. ix. 41. *Si cæci essetis, non haberetis peccatum*. Ergo cæcitas mentis non est peccatum.

2. Præterea. Pœna differt a culpa. Sed cæcitas mentis est quædam pœna, ut patet per illud quod habetur Isa. vi. 10. *Excæca cor populi huius*: non enim esset a Deo, cum sit malum, nisi pœna esset. Ergo cæcitas mentis non est peccatum.

3. Præterea. Omne peccatum est voluntarium, ut Augustinus dicit (in Lib. de vera relig. cap. xiv. in princ.) Sed cæcitas mentis non est voluntaria: quia, ut Augustinus dicit X. Confes. (cap. xxiii. a med.) *cognoscere veritatem lucentem omnes amant*: & Eccle. xi. 7. dicitur: *Dulce lumen, & delectabile oculis videre Solem*. Ergo cæcitas mentis non est peccatum.

Sed contra est quod Gregorius XXXI. Moral. (cap. xvii. a med.) cæcitatem mentis ponit inter vitia quæ causantur ex luxuria.

Respondeo dicendum, quod sicut cæcitas corporalis est privatio eius quod est principium corporalis visionis; ita etiam cæcitas mentis est privatio eius quod est principium mentalis, sive intellectualis visionis.

Cuius quidem principium est triplex. Unum quidem est lumen naturalis rationis; & hoc lumen, cum pertineat ad speciem animæ rationalis, numquam privatur ab anima; impeditur tamen quandoque a proprio actu per impedimenta virium inferiorum, quibus indiget intellectus humanus ad intelligendum, sicut patet in amentibus, & furiosis, ut in I. dictum est (quæst. lxxxiv. art. 7. & 8.)

Aliud autem principium intellectualis visionis est aliquod lumen habituale naturali lumini rationis superadditum: & hoc quidem lumen interdum privatur ab anima; & talis privatio est cæcitas, quæ est pœna, secundum quod privatio luminis gratiæ quædam pœna ponitur. Unde dicitur de quibusdam Sap. ii. 21 *Excæcavit illos malitia eorum*.

Tertium principium visionis intellectualis est aliquod intelligibile principium, per quod homo intelligit alia: cui quidem principio intelligibili mens hominis potest intendere, vel non intendere; & quod ei non intendat, contingit dupliciter: quandoque quidem ex hoc quod habet voluntatem spontanee se avertentem a consideratione talis principii, secundum illud Psal. xxxv. 4. *Noluit intelligere, ut bene ageret*: alio modo per occupationem mentis circa alia quæ magis diligit, quibus ab inspectione huius principii mens avertitur, secundum illud Psal. lvii. 9. *Supercecidit ignis, scilicet concupiscentiæ, & non viderunt Solem*. Et utroque modo cæcitas mentis est peccatum.

Ad primum ergo dicendum, quod cæcitas quæ excusat a peccato, est quæ contingit ex naturali defectu non potentis videre.

Ad secundum dicendum, quod ratio illa procedit de secunda cæcitate, quæ est pœna.

Ad tertium dicendum, quod intelligere veritatem cuilibet est secundum se amabile; potest tamen per accidens esse alicui odibile, inquantum scilicet per hoc homo impeditur ab aliis quæ magis amat.

ARTICULUS II. 78

Utrum hebetudo sensus sit aliud peccatum a caecitate mentis.

AD secundum sic proceditur. Videtur quod hebetudo sensus non sit aliud a caecitate mentis. Unum enim uni est contrarium. Sed dono intellectus opponitur hebetudo, ut patet per Gregorium in II. Moral. (cap. XXVI. aliquant. a princ.) cui etiam opponitur caecitas mentis, eo quod intellectus principium quoddam visivum designat. Ergo hebetudo sensus est idem quod caecitas mentis.

2. Praeterea. Gregorius in XXXI. Moral. (cap. XVII. a med.) de hebetudine loquens, nominat eam *hebetudinem sensus circa intelligentiam*. Sed hebetari sensu circa intelligentiam nihil aliud esse videtur quam intelligendo deficere; quod pertinet ad mentis caecitatem. Ergo hebetudo sensus idem est quod caecitas mentis.

3. Praeterea. Si in aliquo differunt, maxime videntur in hoc differre quod caecitas mentis est voluntaria, ut supra dictum est (art. praec.) hebetudo autem sensus est naturalis defectus. Sed defectus naturalis non est peccatum. Ergo secundum hoc hebetudo sensus non esset peccatum: quod est contra Gregorium (loc. cit.) qui connumerat eam inter vitia quae ex gula oriuntur.

Sed contra est quod diversarum causarum sunt diversi effectus. Sed Gregorius XXXI. Moral. (ibid.) dicit, quod hebetudo sensus oritur ex gula, caecitas autem mentis ex luxuria: haec autem sunt diversa vitia. Ergo & ipsa sunt diversa vitia.

Respondeo dicendum, quod hebes acuto opponitur. Acutum autem dicitur aliquid ex hoc quod est penetrativum. unde & hebes dicitur aliquid ex hoc quod est obtusum, penetrare non valens. Sensus autem corporalis per quamdam similitudinem penetrare dicitur medium, inquantum ex aliqua distantia suum obiectum percipit, vel inquantum potest quasi penetrando minima, vel intima rei percipere. Unde in corporalibus dicitur aliquis esse acuti sensus qui potest percipere sensibile aliquod ex remotis vel videndo, vel audiendo, vel olfaciendo; & e contrario dicitur sensu hebetari qui non percipit nisi ex propinquo, & magna sensibilia.

Ad similitudinem autem corporalis sensus dicitur etiam circa intelligentiam esse aliquis sensus, qui est aliquorum primorum, & extremorum, ut dicitur in VI. Ethic. (cap. VIII. cir. fi.) sicut etiam sensus est cognoscitivus sensibilium quasi quorumdam principiorum cognitionis. Hic autem sensus, qui est circa intelligentiam, non percipit suum obiectum per medium distantiae corporalis, sed per quaedam alia media; sicut cum per proprietatem rei percipit eius essentiam, & per effectum percipit causam. Ille ergo dicitur esse acuti sensus circa intelligentiam qui statim ad apprehensionem proprietatis rei, vel etiam effectus, naturam rei comprehendit, & qui usque ad minimas conditiones rei considerandas pertingit; ille autem dicitur hebes circa intelligentiam qui ad cognoscendam veritatem rei pertingere non potest nisi per multa ei exposita; & tunc etiam non potest pertingere ad perfecte considerandum omnia quae pertineant ad rei rationem.

Sic ergo hebetudo sensus circa intelligentiam importat quamdam debilitatem mentis circa considerationem spiritualium bonorum; caecitas autem mentis importat omnimodam privationem cognitionis ipsorum. Et utrumque opponitur dono intellectus, per quod homo spiritualia bona apprehendendo cognoscit, & ad eorum intima subtiliter penetrat. Habet (*a*) autem hebetudo rationem peccati, sicut & caecitas mentis, inquantum scilicet est voluntaria; ut patet in eo qui affectus circa carnalia, de spiritualibus subtiliter discutere fastidit, vel negligit.

Et per hoc patet responsio ad obiecta.

ARTICULUS III. 79

Utrum caecitas mentis, & hebetudo sensus oriantur ex peccatis carnalibus.

AD tertium sic proceditur. Videtur quod caecitas mentis, & hebetudo sensus non oriantur ex vitiis carnalibus. Augustinus enim in Lib. I Retractat. (cap. IV. cir. princ.) retractans illud quod dixerat in Soliloquiis (Lib. I. cap. I. a princ.) *Deus, qui non nisi mundos verum scire voluisti*, dicit, quod *responderi potest, multos etiam immundos multa vera scire*. Sed homines maxime effi-

(a) *Ita mss. & editi passim. Al.* enim.

efficiuntur immundi per vitia carnalia. Ergo cæcitas mentis, & hebetudo sensus non causantur a vitiis carnalibus.

2. Præterea. Cæcitas mentis, & hebetudo sensus sunt defectus quidam circa partem animæ intellectivam; vitia autem carnalia pertinent ad corruptionem carnis. Sed caro non agit in animam, sed potius e contrario. Ergo vitia carnalia non causant cæcitatem mentis, & hebetudinem sensus.

3. Præterea. Unumquodque magis patitur a propinquiori quam a remotiori. Sed propinquiora sunt menti vitia spiritualia quam carnalia. Ergo cæcitas mentis, & hebetudo sensus magis causantur ex vitiis spiritualibus quam ex vitiis carnalibus.

Sed contra est quod Gregorius XXXI. Moral. (cap. XVII. a med.) dicit, quod hebetudo sensus circa intelligentiam oritur ex gula, cæcitas autem mentis ex luxuria.

Respondeo dicendum, quod perfectio intellectualis operationis in homine consistit in quadam abstractione a sensibilium phantasmatibus: & ideo quanto intellectus hominis magis fuerit liber ab huiusmodi phantasmatibus, tanto potius considerare intelligibilia poterit, & ordinare omnia sensibilia; sicut & Anaxagoras dicit, quod oportet intellectum esse immixtum, ad hoc quod imperet, & agens oportet quod dominetur super materiam, ad hoc quod possit eam movere, ut narrat Philosophus VIII. Physic. (tex. 37.) Manifestum est autem quod delectatio applicat intentionem ad ea in quibus aliquis delectatur. Unde Philosophus dicit X. Ethic. (cap. IV. & VI.) quod *unusquisque ea in quibus delectatur, optime operatur; contraria vero nequaquam, vel debiliter*.

Vitia autem carnalia, scilicet gula, & luxuria, consistunt circa delectationes tactus, ciborum scilicet, & venereorum, quæ sunt vehementissimæ inter omnes corporales delectationes. Et ideo per hæc vitia intentio hominis maxime applicatur ad corporalia, & per consequens debilitatur operatio hominis circa intelligibilia; magis autem per luxuriam quam per gulam, quanto delectationes venereorum sunt vehementiores quam ciborum. Et ideo ex luxuria oritur cæcitas mentis, quæ quasi totaliter spiritualium bonorum cognitionem excludit; ex gula autem hebetudo sensus, quæ reddit hominem debilem circa huiusmodi intelligibilia. Et e converso oppositæ virtutes, scilicet abstinentia, & castitas, maxime disponunt hominem ad perfectionem intellectualis operationis. Unde dicitur Dan. I. 17. quod *pueris his*, scilicet abstinentibus, & continentibus, *dedit Deus scientiam, & disciplinam in omni libro, & sapientia*.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis aliqui vitiis carnalibus subditi possint quandoque subtiliter speculari aliqua circa intelligibilia, propter bonitatem ingenii naturalis, vel habitus superadditi; tamen necesse est ut ab hac subtilitate contemplationis eorum intentio plerumque retrahatur propter delectationes corporales: & ita immundi possunt aliqua vera scire; sed ex sua immunditia circa hoc impediuntur.

Ad secundum dicendum, quod caro non agit in partem intellectivam alterando ipsam, sed impediendo operationem ipsius per modum prædictum.

Ad tertium dicendum, quod vitia carnalia quo magis sunt remota a mente, eo magis eius intentionem ad remotiora distrahunt: unde magis impediunt mentis contemplationem.

QUAESTIO XVI.

De præceptis fidei, scientiæ, & intellectus, in duos articulos divisa.

Deinde considerandum est de præceptis pertinentibus ad prædicta: & circa hoc quæruntur duo.

Primo de præceptis pertinentibus ad fidem.

Secundo de præceptis pertinentibus ad dona scientiæ, & intellectus.

ARTICULUS I. 80

Utrum in veteri lege debuerint dari præcepta credendi.

Inf. quæst. XXII. *art.* I. *corp. & III. cont. cap.* CXVIII.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod in veteri lege dari debuerint præcepta credendi. Præceptum enim est de eo quod est debitum, & necessarium. Sed maxime necessarium est homini quod credat, secundum illud Hebr. XI. 6. *Sine fide impossibile est placere Deo*. Ergo maxime oportuit præcepta dari de fide.

2. Præterea. Novum testamentum continetur in veteri, sicut figuratum in figura, ut supra dictum est (1. 2. quæst. cvii. art. 1. & 3.) Sed in novo testamento ponuntur expressa mandata de fide, ut patet Ioan. xiv. 1. *Creditis in Deum, & in me credite*. Ergo videtur quod in veteri lege etiam debuerint aliqua præcepta dari de fide.

3. Præterea. Eiusdem rationis est præcipere actum virtutis, & prohibere vitia opposita. Sed in veteri lege ponuntur multa præcepta prohibentia infidelitatem; sicut Exod xx. 3. *Non habebis deos alienos coram me*: & iterum Deuter. xiii. mandatur quod non audiant verba prophetæ, aut somniatoris, qui eos a fide Dei vellet avertere. Ergo in veteri lege etiam debuerunt præcepta dari de fide.

4. Præterea. Confessio est actus fidei, ut supra dictum est (quæst. iii. art. 1.) Sed de confessione, & promulgatione fidei dantur præcepta in veteri lege: mandatur enim in Exod. xii. quod filiis suis interrogantibus rationem assignent paschalis observantiæ: & Deuter. xiii. mandatur quod ille qui disseminat doctrinam contra fidem, occidatur. Ergo lex vetus præcepta fidei debuit habere.

5. Præterea. Omnes libri veteris testamenti sub lege veteri continentur: unde Dominus Ioan. xv. 25. dicit, in lege esse scriptum: *Odio habuerunt me gratis*: quod tamen scribitur in Psalm. (xxxiv. & lxviii.) Sed Eccli. ii. 8. dicitur: *Qui timetis Dominum, credite illi*. Ergo in veteri lege fuerunt præcepta danda de fide.

Sed contra est quod Apostolus ad Rom. iii. legem veterem nominat *legem factorum*, & dividit eam contra *legem fidei*. Ergo in lege veteri non fuerunt præcepta danda de fide.

Respondeo dicendum, quod lex non imponitur ab aliquo domino nisi suis subditis: & ideo præcepta legis præsupponunt subiectionem cuiuslibet recipientis legem ad eum qui dat legem. Prima autem subiectio hominis ad Deum est per fidem, secundum illud Hebr. xi. 6. *Accedentem ad Deum oportet credere quia est*: & ideo fides præsupponitur ad legis præcepta: & propter hoc Exod. xx. 2. id quod est fidei, præmittitur ante legis præcepta, cum dicitur: *Ego sum Dominus Deus tuus, qui eduxi te de terra Aegypti*: & similiter Deuter. vi. 4. præmittitur: *Audi Israel: Dominus Deus tuus unus est*: & postea statim incipit agere de præceptis.

Sed quia in fide multa continentur ordinata ad fidem qua credimus Deum esse, quod est primum, & principale inter omnia credibilia, ut dictum est (quæst. 1. art. 1. & 7.) ideo, præsupposita fide de Deo, per quam mens humana Deo subiiciatur, possunt dari præcepta de aliis credendis; sicut Augustinus dicit super Ioan. (tract. lxxxiii. a med.) quod plurima sunt nobis de fide mandata, exponens illud, *Hoc est præceptum meum*. Sed in veteri lege non erant secreta fidei populo exponenda: (a) & ideo, supposita fide unius Dei, nulla alia præcepta sunt in veteri lege data de fide.

Ad primum ergo dicendum, quod fides est necessaria tamquam principium spiritualis vitæ; & ideo præsupponitur ad legis susceptionem.

Ad secundum dicendum, quod ibi etiam Dominus præsupponit aliquid de fide, scilicet fidem unius Dei, cum dicit *Creditis in Deum*; & aliquid præcipit, scilicet fidem incarnationis, per quam unus est Deus, & homo: quæ quidem fidei explicatio pertinet ad fidem novi testamenti: & ideo subdit, *Et in me credite*.

Ad tertium dicendum, quod præcepta prohibitiva respiciunt peccata quæ corrumpunt virtutem. Virtus autem corrumpitur ex particularibus defectibus, ut supra dictum est (1. 2. quæst. xviii. art. 4. ad 3. & quæst. xix. art. 6. ad 1. & art. 7. ad 3.) Et ideo præsupposita fide unius Dei in lege veteri fuerunt danda prohibitiva præcepta, quibus homines prohiberentur ab his particularibus defectibus, per quos fides corrumpi posset.

Ad quartum dicendum, quod etiam confessio, vel doctrina fidei præsupponit subiectionem hominis ad Deum per fidem: & ideo magis potuerunt dari præcepta in veteri lege pertinentia ad confessionem, vel doctrinam fidei, quam pertinentia ad ipsam fidem.

Ad quintum dicendum, quod in illa etiam auctoritate præsupponitur fides, per quam credimus Deum esse: unde præmittit, *Qui timetis Dominum*: quod non posset esse sine fide. Quod autem addit, *Credite illi*, ad quædam credibilia specialia referendum est, & præcipue ad illa

(a) *Ita mss. & editi passim. Cod. Altan.* ideo præsupposita fide de Deo, nulla &c.

illa quæ promittit Deus sibi obedientibus: unde subdit: *Et non evacuabitur merces vestra*.

ARTICULUS II. 81

Utrum in veteri lege convenienter tradantur præcepta pertinentia ad scientiam, & intellectum.

Inf. quæst. xlvi. *art.* 2. *ad* 3. *& quæst.* xlix. *art.* 1. *ad* 2.

AD secundum sic proceditur. Videtur quod in veteri lege inconvenienter tradantur præcepta pertinentia ad scientiam, & intellectum. Scientia enim, & intellectus ad cognitionem pertinent. Cognitio autem præcedit, & dirigit actionem. Ergo præcepta ad scientiam, & intellectum pertinentia debent præcedere præcepta pertinentia ad actionem. Cum ergo prima præcepta legis sint præcepta Decalogi, videtur quod inter præcepta Decalogi debuerunt tradi aliqua præcepta pertinentia ad scientiam, & intellectum.

2. Præterea. Disciplina præcedit doctrinam. prius enim homo ab alio discit quam alium doceat. Sed dantur in veteri lege aliqua præcepta de doctrina, & affirmativa, ut præcipitur Deuter. IV. 9. *Docebis ea filios, aut nepotes tuos*; & etiam prohibitiva, sicut dicitur Deuter. IV. 2 *Non addetis ad verbum quod vobis loquor, neque auferetis ab eo*. Ergo videtur quod etiam aliqua præcepta dari debuerint inducentia hominem ad discendum.

3. Præterea. Scientia, & intellectus magis videntur necessaria sacerdoti quam regi. unde dicitur Malach. II. 7. *Labia sacerdotis custodiant scientiam, & legem requirent ex ore eius*: & Oseæ IV. 6. dicitur: *Quia repulisti scientiam, repellam & ego te, ne sacerdotio fungaris mihi* Sed regi mandatur quod addiscat scientiam legis, ut patet Deuter. XVII. Ergo multo magis debuit præcipi in lege quod sacerdotes legem addiscerent.

4. Præterea. Meditatio eorum quæ ad scientiam, & intellectum pertinent, non potest esse in dormiendo: impeditur et iam per occupationes extraneas. Ergo inconvenienter præcipitur Deuteron. VI 7. *Meditaberis* (a) *ea sedens in domo tua & ambulans in itinere, dormiens, atque consurgens*. Inconvenienter ergo traduntur in veteri lege præcepta ad scientiam, & intellectum pertinentia.

Sed contra est quod dicitur Deut. IV. 6. *Audientes universi præcepta hæc, dicant: En populus sapiens, & intelligens*.

Respondeo dicendum, quod circa scientiam, & intellectum tria possunt considerari: primo quidem acceptio ipsius; secundo usus eius; tertio vero conservatio ipsius. Acceptio quidem scientiæ, vel intellectus fit per doctrinam, & disciplinam: & utrumque in lege præcipitur. Dicitur enim Deuter. VI. 6. *Erunt verba hæc quæ ego præcipio tibi, in corde tuo*: quod pertinet ad disciplinam: pertinet enim ad discipulum ut cor suum applicet his quæ dicuntur: quod vero subditur, *Et narrabis ea filiis tuis*, pertinet ad doctrinam.

Usus vero scientiæ, vel intellectus est meditatio eorum quæ quis scit, vel intelligit: & quantum ad hoc subditur: *Et meditaberis sedens in domo tua &c.*

Conservatio autem fit per memoriam & quantum ad hoc subditur: *Et ligabis ea quasi signum in manu tua, eruntque, & movebuntur inter oculos tuos; scribesque ea in limine, & ostiis domus tuæ*: per quæ omnia iugem memoriam mandatorum Dei significat: ea enim quæ continue sensibus nostris occurrunt vel tactu, sicut ea quæ in manu habemus, vel visu, sicut ea quæ ante oculos sunt continue, vel ad quæ oportet nos sæpe recurrere, sicut ad ostium domus, a memoria nostra excidere non possunt. Et Deuteron. IV. 9. manifestius dicitur: *Ne obliviscaris verborum quæ viderunt oculi tui; & ne excidant de corde tuo cunctis diebus vitæ tuæ*.

Et hæc etiam abundantius in novo testamento tam in doctrina evangelica, quam apostolica, mandata leguntur.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut dicitur Deut. IV. 6. *hæc est vestra sapientia, & intellectus coram populis*. Ex quo datur intelligi, quod scientia, & intellectus fidelium Dei consistit in præceptis legis. Et ideo primo sunt proponenda legis præcepta, & postmodum homines sunt inducendi ad eorum scientiam, vel intellectum: & ideo præmissa præcepta non debuerunt poni inter præcepta Decalogi, quæ sunt prima.

Ad secundum dicendum, quod etiam in lege ponuntur præcepta pertinentia ad disciplinam, ut dictum est (in corp.) Expressius tamen præcipitur doctrina quam disci-

(a) *Vulgata* in e s.

disciplina: quia doctrina pertinet ad maiores, qui sunt sui iuris immediate sub lege existentes, quibus debent dari legis præcepta; disciplina autem pertinet ad minores, ad quos præcepta legis per maiores debent pervenire.

Ad tertium dicendum, quod scientia legis est adeo annexa officio sacerdotis, ut simul cum iniunctione officii intelligatur etiam & scientiæ legis iniunctio: & ideo non oportuit specialia præcepta dari de instructione sacerdotum. Sed doctrina legis Dei non adeo est annexa regali officio: quia rex constituitur super populum in temporalibus: & ideo specialiter præcipitur ut rex instruatur de his quæ pertinent ad legem Dei per sacerdotes.

Ad quartum dicendum, quod illud præceptum legis non est sic intelligendum, quod homo dormiendo meditetur de lege Dei, sed quod dormiens, idest vadens dormitum, de lege Dei meditetur: quia ex hoc etiam homines dormiendo adipiscuntur meliora phantasmata, secundum quod pertranseunt motus a vigilantibus ad dormientes, ut patet per Philosophum in I. Ethic. (cap. ult. cir. med.) Similiter etiam mandatur ut in actu suo aliquis meditetur de lege, non quod semper actu de lege cogitet, sed quod omnia quæ facit, secundum legem moderetur.

QUAESTIO XVII.

De spe secundum se,

in octo articulos divisa.

Consequenter post fidem considerandum est de spe: & primo de ipsa spe; secundo de dono timoris; tertio de vitiis oppositis; quarto de præceptis ad hoc pertinentibus. Circa primum occurrit primo consideratio de ipsa spe; secundo de subiecto eius.

Circa primum quæruntur octo.

Primo, utrum spes sit virtus.

Secundo, utrum obiectum eius sit beatitudo æterna.

Tertio, utrum unus homo possit sperare beatitudinem alterius per virtutem spei.

Quarto, utrum homo licite possit sperare in homine.

Quinto, utrum spes sit virtus theologica.

Sexto de distinctione eius ab aliis virtutibus theologicis.

Septimo de ordine eius ad fidem.

Octavo de eius ordine ad caritatem.

ARTICULUS I. 81

Utrum spes sit virtus.

III. dist. XVII. *quæst.* II. *art.* 2. *& vir. quæst.* IV. *art.* 1.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod spes non sit virtus. Virtute enim nullus male utitur, ut dicit Augustinus in Lib. II. de lib. arb. (cap. XVIII. circ. fi. & cap. XIX.) Sed spe aliquis male utitur: quia circa passionem spei contingit esse medium, & extrema, sicut & circa alias passiones. Ergo spes non est virtus.

2. Præterea. Nulla virtus procedit ex meritis: quia *virtutem Deus in nobis sine nobis operatur*, ut Augustinus dicit (conc. XXVI. sup. illud Psal. CXVIII. *Feci iudicium*, & Lib. de grat. & lib. arb. cap. XVII.) Sed spes est ex gratia, & meritis proveniens, ut Magister dicit XXVI. dist. III. Lib. Sent. Ergo spes non est virtus.

3. Præterea. *Virtus est dispositio perfecti*, ut dicitur in VII. Physic. (tex. 17. & 18.) Spes autem est dispositio imperfecti, scilicet eius qui non habet id quod sperat. Ergo spes non est virtus.

Sed contra est quod Gregorius in I. Moral. (cap. XVI.) dicit, quod per tres filias Iob significantur hæ tres virtutes, fides, spes, caritas. Ergo spes est virtus.

Respondeo dicendum, quod, secundum Philosophum in II. Ethic. (cap. VI. cir. princ.) *virtus uniuscuiusque rei est quæ bonum facit habentem, & opus eius bonum reddit*. Oportet ergo, ubicumque invenitur aliquis actus hominis bonus, quod respondeat alicui virtuti humanæ. In omnibus autem regulatis, & mensuratis bonum consideratur per hoc quod aliquid propriam regulam attingit; sicut dicimus, vestem esse bonam, quæ nec excedit, nec deficit a debita mensura. Humanorum autem actuum, sicut supra dictum est (quæst. VIII. art. 3. ad 3.) duplex est mensura: una quidem proxima, & homogenea, scilicet ratio; alia autem suprema, & excedens, scilicet Deus: & ob hoc omnis actus humanus attingens ad rationem, aut ad ipsum Deum, est bonus. Actus autem spei, de qua nunc loquimur, attingit ad Deum. Ut enim su-

supra dictum est (1. 2. quæst. xl. art. 1.) cum de passione spei ageretur, obiectum spei est bonum futurum arduum possibile haberi. Possibile autem est aliquid nobis dupliciter: uno modo per nosmetipsos; alio modo per alios, ut patet in III. Ethic. (cap. III. cir. med.) Inquantum ergo speramus aliquid ut possibile nobis per divinum auxilium, spes nostra attingit ad ipsum Deum, cuius auxilio innititur.

Et ideo patet quod spes est virtus, cum faciat actum hominis bonum, & debitam regulam attingentem.

Ad primum ergo dicendum, quod in passionibus accipitur medium virtutis per hoc quod attingitur ratio recta; & in hoc etiam consistit ratio virtutis. Unde & in spe bonum virtutis accipitur, secundum quod homo attingit sperando regulam debitam, scilicet Deum. Et ideo spe attingente Deum nullus potest male uti, sicut nec virtute morali attingente rationem: quia hoc ipsum quod est attingere, est bonus usus virtutis. Quamvis spes, de qua nunc loquimur, non sit passio, sed habitus mentis, ut infra patebit (art. 5. hu. quæst. & quæst. XVII. art. 1.)

Ad secundum dicendum, quod spes dicitur ex meritis provenire quantum ad ipsam rem expectatam, prout aliquis sperat beatitudinem se adepturum ex gratia, & meritis; (a) vel quantum ad actum spei formatæ. Ipse autem habitus spei, per quam aliquis expectat beatitudinem, non causatur ex meritis, sed pure ex gratia.

Ad tertium dicendum, quod ille qui sperat, est quidem imperfectus secundum (b) considerationem ad id quod sperat obtinere, quod nondum habet, sed est perfectus quantum ad hoc quod iam attingit propriam regulam, scilicet Deum, cuius auxilio innititur.

ARTICULUS II. 83

Utrum beatitudo æterna sit obiectum proprium spei.

III. dist. XXVI. *quæst.* II. *art.* 3. *co. fi.* & *ad* 2. & *virt. quæst* IV. *art.* 1. & 4. *cor. fi.*

AD secundum sic proceditur. Videtur quod beatitudo æterna non sit obiectum proprium spei. Illud enim homo non sperat quod omni animi sui motum excedit; cum spei actus sit quidam animi motus. Sed beatitudo æterna excedit omnem humani animi motum: dicit enim Apostolus I. ad Corinth. II. 9. quod *in cor hominis non ascendit*. Ergo beatitudo non est proprium obiectum spei.

2. Præterea. Petitio est spei interpretativa: dicitur enim in Psal. XXXVI. 5. *Revela Domino viam tuam, & spera in eo, & ipse faciet*. Sed homo petit licite a Deo non solum beatitudinem æternam, sed etiam bona præsentis vitæ tam spiritualia, quam temporalia, & etiam liberationem a malis, quæ in beatitudine æterna non erunt, ut patet in oratione dominica Matth VI. Ergo beatitudo æterna non est proprium obiectum spei.

3. Præterea. Spei obiectum est arduum. Sed in comparatione ad hominem multa alia sunt ardua quam beatitudo æterna. Ergo beatitudo æterna non est proprium obiectum spei.

Sed contra est quod Apostolus ad Heb. VI. 19. dicit: *Habemus spem incedentem*, idest incedere facientem, *ad interiora velaminis*, idest ad beatitudinem cælestem; ut Glossa (interl.) ibidem exponit. Ergo obiectum spei est beatitudo æterna.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est (art. præc.) spes, de qua nunc loquimur, attingit Deum, innitens eius auxilio ad consequendum bonum speratum. Oportet autem effectum esse causæ proportionatum. Et ideo bonum quod proprie, & principaliter a Deo sperare debemus, est bonum infinitum, quod proportionatur virtuti Dei adiuvantis: nam infinitæ virtutis est proprium ad infinitum bonum perducere. Hoc autem bonum est vita æterna, quæ in fruitione ipsius Dei consistit. Non enim minus aliquid ab eo sperandum est quam sit ipse; cum non sit minor eius bonitas, per quam bona creaturæ communicat, quam eius essentia.

Et ideo proprium, & principale obiectum spei est beatitudo æterna.

Ad primum ergo dicendum, quod beatitudo æterna perfecte quidem in cor hominis non ascendit, ut scilicet cognosci possit ab homine viatore, quæ, & qualis sit; sed secundum communem rationem, scilicet boni perfecti, cadere potest in apprehensione hominis: & hoc modo mo-

(a) *Ita mss. & editi libri quos vidimus. Theologi adiectitia reputant hæc verba* vel quantum ad actum spei formatæ. (b) *Ita codices, & edit. Rom. Lugdun. Nicolai; hic tamen ad marginem non respuit* comparationem, *ut legunt Theologi, & edit. Patav.*

motus ſpei in ipſam conſurgit. Unde & ſignanter Apoſtolus dicit (Heb. vi. 19.) quod *ſpes incedit uſque ad interiora velaminis*: quia id quod ſperamus, eſt nobis quaſi adhuc velatum.

Ad ſecundum dicendum, quod quæcumque alia bona non debemus a Deo petere niſi in ordine ad beatitudinem æternam. Unde & ſpes principaliter quidem reſpicit beatitudinem æternam; alia vero quæ petuntur a Deo, reſpicit ſecundario in ordine ab beatitudinem æternam: ſicut & fides principaliter quidem reſpicit Deum, & ſecundario reſpicit ea quæ ad Deum ordinantur, ut ſupra dictum eſt (quæſt. 1. art. 1.)

Ad tertium dicendum, quod homini qui anhelat ad aliquid magnum, parvum videtur omne aliud quod eſt eo minus: & ideo homini ſperanti beatitudinem æternam, habito reſpectu ad iſtam ſpem, nihil aliud eſt arduum; ſed habito reſpectu ad facultatem ſperantis, poſſunt etiam quædam alia eſſe ardua. Et ſecundum hoc eorum poteſt eſſe ſpes in ordine ad principale obiectum.

ARTICULUS III. 84

Utrum aliquis poſſit ſperare alteri beatitudinem æternam.

III. P. quæſt. vii. *art.* 4. *ad* 3. & *III. diſt.* xxvi. *in ſi. exp. lit. & virt. quæſt.* iv. *art.* 4. *cor.*

Ad tertium ſic proceditur. Videtur quod aliquis poſſit ſperare alteri beatitudinem æternam. Dicit enim Apoſtolus Philipp. 1. 6. *Confidens hoc ipſum, quia qui cœpit in vobis opus bonum, perficiet uſque in diem Chriſti Ieſu*. Perfectio autem illius diei erit beatitudo æterna. Ergo aliquis poteſt alteri ſperare beatitudinem æternam.

2. Præterea. Ea quæ a Deo petimus, ſperamus obtinere ab eo. Sed a Deo petimus quod alios ad beatitudinem æternam perducat, ſecundum illud Iacobi ult. 16. *Orate pro invicem, ut ſalvemini*. Ergo poſſumus aliis ſperare beatitudinem æternam.

3. Præterea. Spes, & deſperatio ſunt de eodem. Sed aliquis poteſt deſperare de beatitudine æterna alicuius; alioquin fruſtra diceret Auguſtinus in Lib. de verb. Dom. (ſerm. xi. cap. xiii. in princ.) de nemine eſſe deſperandum, dum vivit. Ergo etiam poteſt ſperare aliquis alteri vitam æternam.

Sed contra eſt quod Auguſtinus dicit in Enchir. (cap. viii. cir. med.) quod *ſpes non eſt niſi rerum ad eum pertinentium qui earum ſpem gerere perhibetur*.

Reſpondeo dicendum, quod ſpes poteſt eſſe alicuius dupliciter. Uno modo abſolute; & ſic eſt ſolius boni ardui ad ſe pertinentis.

Alio modo ex præſuppoſitione alterius; & ſic poteſt eſſe etiam eorum quæ ad alium pertinent. Ad cuius evidentiam ſciendum eſt, quod amor, & ſpes in hoc differunt, quod amor importat quamdam unionem amantis ad amatum; ſpes autem importat quemdam motum, ſive protenſionem appetitus in aliquod bonum arduum. Unio autem eſt aliquorum diſtinctorum: & ideo amor directe poteſt reſpicere alium, quem ſibi aliquis unit per amorem, habens eum ſicut ſeipſum. Motus autem ſemper eſt ad proprium terminum proportionatum mobili. Et ideo ſpes directe reſpicit proprium bonum, non autem quod ad alium pertinet. Sed præſuppoſita unione amoris ad alterum, iam aliquis poteſt ſperare, & deſiderare aliquid alteri, ſicut ſibi: & ſecundum hoc aliquis poteſt ſperare alteri vitam æternam, inquantum eſt ei unitus per amorem: & ſicut eſt eadem virtus caritatis, qua quis diligit Deum, ſeipſum, & proximum; ita etiam eſt eadem virtus ſpei, qua quis ſperat ſibi ipſi, & alii.

Et per hoc patet reſponſio ad obiecta.

ARTICULUS IV. 85

Utrum aliquis poſſit licite ſperare in homine.

Inf. quæſt. xxv. *art.* 1. *ad* 3. & *IV. cont. cap.* vii.

Ad quartum ſic proceditur. Videtur quod aliquis poſſit licite ſperare in homine. Spei enim obiectum eſt beatitudo æterna. Sed ad beatitudinem æternam conſequendam adiuvamur patrociniis Sanctorum: dicit enim Gregorius in I. Dialog. (cap. viii. a med.) quod *prædeſtinatio iuvatur precibus Sanctorum*. Ergo aliquis poteſt in homine ſperare.

2. Præterea. Si non poteſt aliquis ſperare in homine, non eſſet reputandum alicui in vitium quod in eo aliquis ſpe-

rare

rare non possit. Sed hoc de quibusdam in vitium dicitur, ut patet Hierem. xi. 4. *Unusquisque a proximo suo se custodiat, & in omni fratre suo non habeat fiduciam.* Ergo licite potest aliquis sperare in homine.

3. Præterea. Petitio est interpretativa spei, sicut dictum est (art. 1. hu. quæst. arg. 2.) Sed licite potest homo aliquid petere ab homine. Ergo licite potest sperare de eo.

Sed contra est quod dicitur Hierem. xvii. 5. *Maledictus homo qui confidit in homine.*

Respondeo dicendum, quod spes, sicut dictum est (art. 1. hu. quæst. & 1. 2. quæst. xl. art. 7.) duo respicit, scilicet bonum, quod obtinere intendit, & auxilium, per quod illud bonum obtinetur. Bonum autem quod aliquis sperat obtinendum, habet rationem causæ finalis; auxilium autem per quod aliquis sperat illud bonum obtinere, habet rationem causæ efficientis.

In genere autem utriusque causæ invenitur principale, & secundarium. Principalis enim finis est finis ultimus; secundarius autem finis est bonum quod est ad finem. Similiter principalis causa agens est primum agens; secundaria vero causa efficiens est agens secundarium instrumentale. Spes autem respicit beatitudinem æternam sicut finem ultimum, divinum autem auxilium sicut primam causam inducentem ad beatitudinem.

Sicut ergo non licet sperare aliquod bonum præter beatitudinem, sicut ultimum finem, sed solum sicut id quod est ad finem beatitudinis ordinatum; ita etiam non licet sperare de aliquo homine, vel de aliqua creatura, sicut de prima causa movente in beatitudinem. Licet autem sperare de aliquo homine, vel de aliqua creatura sicut de agente secundario, & instrumentali, per quod aliquis adiuvatur ad quæcumque bona consequenda in beatitudinem ordinata. Et hoc modo ad Sanctos convertimur, & ab hominibus etiam aliqua petimus; & vituperantur illi de quibus aliquis confidere non potest ad auxilium ferendum.

Et per hoc patet responsio ad obiecta.

ARTICULUS V. 86

Utrum spes sit virtus theologica.

III. dist. xxvi. *quæst.* ii. *art.* 2. *& vir. quæst.* iv. *art.* 1. *ad* 6. *&* 7. *& art.* 2. *cor. & ad* 15. *&* 16.

AD quintum sic proceditur. Videtur quod spes non sit virtus theologica. Virtus enim theologica est quæ habet Deum pro obiecto. Sed spes non habet solum Deum pro obiecto, sed etiam alia bona quæ a Deo obtinere speramus. Ergo spes non est virtus theologica.

2. Præterea. Virtus theologica non consistit in medio duorum vitiorum, ut supra habitum est (1. 2. quæst. lxiv. art. 4.) Sed spes consistit in medio præsumptionis, & desperationis. Ergo spes non est virtus theologica.

3. Præterea. Expectatio pertinet ad longanimitatem, quæ est species fortitudinis. Cum ergo spes sit quædam expectatio, videtur quod spes non sit virtus theologica, sed moralis.

4. Præterea. Obiectum spei est arduum. Sed tendere in arduum pertinet ad magnanimitatem, quæ est virtus moralis. Ergo spes est virtus moralis, & non theologica.

Sed contra est quod I. ad Cor. xiii. connumeratur spes fidei, & caritati, quæ sunt virtutes theologicæ.

Respondeo dicendum, quod cum differentiæ specificæ per se dividant genus, oportet attendere, unde habeat spes rationem virtutis, ad hoc ut sciamus sub qua differentia virtutis collocetur.

Dictum est autem supra (art. 1. hu. quæst.) quod spes habet rationem virtutis ex hoc quod attingit supremam regulam humanorum actuum: quam attingit & sicut primam causam efficientem, inquantum eius auxilio innititur; & sicut ultimam causam finalem, inquantum in eius fruitione beatitudinem expectat. Et sic patet quod spei, inquantum est virtus, principale obiectum est Deus. Cum ergo in hoc consistat ratio virtutis theologicæ, quod Deum habeat pro obiecto, sicut supra dictum est (1. 2. quæst. lxii. art. 1.) manifestum est quod spes est virtus theologica.

Ad primum ergo dicendum, quod quæcumque alia spes adipisci expectat, sperat in ordine ad Deum sicut ad ultimum finem, vel sicut ad primam causam efficientem, ut dictum est (art. præc.)

Ad

Ad secundum dicendum, quod medium accipitur in regulatis, & mensuratis, secundum quod regula, vel mensura attingitur; secundum autem quod exceditur regula, est superfluum; secundum autem defectum a regula est diminutum. In ipsa autem regula, vel mensura non est accipere medium, & extrema. Virtus autem moralis est circa ea quæ regulantur ratione, sicut circa obiectum proprium: & ideo per se convenit ei esse in medio ex parte proprii obiecti. Sed virtus theologica est circa ipsam regulam primam non regulatam alia regula, sicut circa proprium obiectum; & ideo per se, & secundum proprium obiectum non convenit virtuti theologicæ esse in medio; sed potest sibi competere per accidens ratione eius quod ordinatur ad principale obiectum: sicut fides non potest habere medium, & extrema in hoc quod innitatur primæ veritati, cui nullus potest nimis inniti; sed ex parte eorum quæ credit, potest habere medium, & extrema; sicut unum verum est medium inter duo falsa: & similiter spes non habet medium, & extrema ex parte principalis obiecti, quia divino auxilio nullus potest nimis inniti; sed quantum ad ea quæ confidit aliquis se adepturum, potest ibi esse medium, & extrema, inquantum vel præsumit ea quæ sunt supra suam proportionem, vel desperat de his quæ sunt sibi proportionata.

Ad tertium dicendum, quod expectatio quæ ponitur in definitione spei, non importat dilationem, sicut expectatio quæ pertinet ad longanimitatem; sed importat respectum ad auxilium divinum; sive id quod speratur, differatur, sive non differatur.

Ad quartum dicendum, quod magnanimitas tendit in arduum, (a) sperans aliquid quod est suæ potestatis: unde proprie respicit operationem aliquorum magnorum. Sed spes, secundum quod est virtus theologica, respicit arduum alterius auxilio assequendum, ut dictum est (art. 1. hu. quæst.)

ARTICULUS VI. 87

Utrum spes sit virtus distincta ab aliis virtutibus theologicis.

III. dist. XXVI. *quæst.* II. *art.* 3. *quæst.* 1. *& vir. quæst.* II. *art.* 3. *cor. & quæst.* IV. *art.* 3. *ad* 9.

AD sextum sic proceditur. Videtur quod spes non sit virtus distincta ab aliis virtutibus theologicis. Habitus enim distinguuntur secundum obiecta, ut supra dictum est (1. 2. quæst. LIV. art. 2.) Sed idem est obiectum spei, & aliarum virtutum theologicarum. Ergo spes non distinguitur ab aliis virtutibus theologicis.

2. Præterea. In Symbolo fidei, in quo fidem profitemur, dicitur: *Expecto resurrectionem mortuorum, & vitam venturi sæculi*. Sed expectatio futuræ beatitudinis pertinet ad spem, ut supra dictum est (art. præc. & 2. hu. quæst.) Ergo spes a fide non distinguitur.

3. Præterea. Per spem homo tendit in Deum. Sed hoc proprie pertinet ad caritatem. Ergo spes a caritate non distinguitur.

Sed contra. Ubi non est distinctio, ibi non est numerus. Sed spes connumeratur aliis virtutibus theologicis: dicit enim Gregorius in I. Moral. (cap. XVI.) esse tres virtutes, spem, fidem, & caritatem. Ergo spes est virtus distincta ab aliis virtutibus theologicis.

Respondeo dicendum, quod virtus aliqua dicitur esse theologica ex hoc quod habet Deum pro obiecto, cui inhæret. Potest autem aliquis alicui inhærere dupliciter: uno modo propter seipsum; alio modo inquantum ex eo in aliud devenitur. Caritas ergo facit hominem Deo inhærere propter seipsum, mentem hominis uniens Deo per affectum amoris.

Spes autem, & fides faciunt hominem inhærere Deo sicut cuidam principio, ex quo aliqua nobis proveniunt. De Deo autem provenit nobis & cognitio veritatis, & adeptio perfectæ bonitatis. Fides ergo facit hominem Deo inhærere, inquantum est nobis principium cognoscendi veritatem: credimus enim, ea vera esse quæ nobis a Deo dicuntur. Spes autem facit Deo inhærere, prout est in nobis

(a) *Ita mss. & editi passim. Theologi* operans *legendum putant. Nicolaius* sperans *habet, sed utrumque superfluum existimat, sic in margine coaptans* tendit in arduum aliquid.

bis principium perfectæ bonitatis, inquantum scilicet per spem divino auxilio innitimur ad beatitudinem obtinendam.

Ad primum ergo dicendum, quod Deus secundum aliam & aliam rationem est obiectum harum virtutum, ut dictum est (in corp.) Ad distinctionem autem habitum sufficit diversa ratio obiecti, ut supra habitum est (1. 2. quæst. LIV. art. 2.)

Ad secundum dicendum, quod expectatio ponitur in Symbolo fidei, non quia sit actus proprius fidei, sed inquantum actus spei præsupponit fidem, ut infra dicetur (art. seq.) Et sic actus fidei manifestatur per actus spei.

Ad tertium dicendum, quod spes facit tendere in Deum sicut in quoddam bonum finale adipiscendum, & sicut in quoddam adiutorium efficax ad subveniendum; sed caritas proprie facit tendere in Deum, uniendo affectum hominis Deo, ut scilicet homo non sibi vivat, sed Deo.

ARTICULUS VII. 88

Utrum spes præcedat fidem.

1. 2. *quæst.* LXI. *art.* 4. *cor.* & III. *dist.* XXIII. *quæst.* II. *art.* 5. & *virt. quæst.* II. *art.* 3. *ad* 15.

Ad septimum sic proceditur. Videtur quod spes præcedat fidem. Quia super illud Psalm. XXXVI. *Spera in Domino, & fac bonitatem*, dicit Glossa (interl. Cassiod.) „ Spes est introitus fi„ dei, initium salutis. “ Sed salus est per fidem, per quam iustificamur. Ergo spes præcedit fidem.

2. Præterea. Illud quod ponitur in definitione alicuius, debet esse prius, & magis notum. Sed spes ponitur in definitione fidei, ut patet Heb. XI. 1. *Fides est substantia sperandarum rerum*. Ergo spes est prior fide.

3. Præterea. Spes præcedit actum meritorium: dicit enim Apostolus I. ad Cor. IX. 10. quod *qui arat, debet arare in spe fructus percipiendi*. Sed actus fidei est meritorius. Ergo spes præcedit fidem.

Sed contra est quod Matth. 1. 2. dicitur: *Abraham genuit Isaac*, idest fides spem, sicut dicit Glossa (interlin.)

Respondeo dicendum, quod fides absolute præcedit spem.

Obiectum enim spei est bonum futurum arduum possibile haberi. Ad hoc ergo quod aliquis speret, requiritur quod obiectum spei proponatur ei ut possibile. Obiectum autem spei est uno modo beatitudo æterna, & alio modo divinum auxilium, ut ex dictis patet (art. præc. ad 3. & art. 2. hu. quæst.) Et utrumque eorum proponitur nobis per fidem, per quam nobis innotescit quod ad vitam æternam possumus pervenire, & quod ad hoc paratum est nobis divinum auxilium, secundum illud Heb. XI. 6. *Accedentem ad Deum oportet credere quia est, & quia inquirentibus se remunerator est*. Unde manifestum est quod fides præcedit spem.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut Glossa ibidem subdit, spes dicitur *introitus fidei*, ideit rei creditæ, quia per spem intratur ad videndum id quod creditur.

Vel potest dici, quod est *introitus fidei*, quia per eam homo intrat ad hoc quod stabiliatur, & perficiatur in fide.

Ad secundum dicendum, quod in definitione fidei ponitur res speranda, quia proprium obiectum fidei non est apparens secundum seipsum. Unde fuit necessarium ut quadam circumlocutione designaretur per id quod consequitur ad fidem.

Ad tertium dicendum, quod non omnis actus meritorius habet spem præcedentem; sed sufficit, si habeat concomitantem, vel consequentem.

ARTICULUS VIII. 89

Utrum caritas sit prior spe.

1. 2. *quæst.* LXII. *art.* 4. & III. *dist.* XXVI. *quæst.* II. *art.* 3. *quæst.* 2. & *virt. quæst.* IV. *art.* 3.

Ad octavum sic proceditur. Videtur quod caritas sit prior spe. Dicit enim Ambrosius super illud Luc. XVII. *Si habueritis fidem, sicut granum sinapis &c.* „ Ex fide est caritas, ex caritate „ spes. “ Sed fides est prior caritate. Ergo caritas est prior ipse.

2. Præterea. Augustinus dicit XIV. de civit. Dei (cap. IX. ante med.) quod *boni motus, atque affectus ex amore, & sancta caritate veniunt*. Sed sperare, secundum quod est actus spei, est quidam bonus animi motus. Ergo derivatur a caritate.

3. Præterea. Magister dicit XXVI. dist. III. Lib. Sentent. quod spes ex meritis pro-

provenit, quæ præcedunt non solum rem speratam, sed etiam spem, qua natura præit caritas. Ergo caritas est prior spe.

Sed contra est quod Apostolus dicit I Timoth. 1. 5. *Finis præcepti caritas est de corde puro, & conscientia bona* Glossa (interl.) „ idest spe. " Ergo spes est prior caritate.

Respondeo dicendum, quod duplex est ordo. Unus quidem secundum viam generationis, & naturæ, secundum quem imperfectum prius est perfecto. Alius autem ordo est perfectionis, & formæ, secundum quem perfectum naturaliter prius est imperfecto. Secundum ergo primum ordinem spes est prior caritate. Quod sic patet: quia spes, & omnis appetitivus motus ex amore derivatur, ut supra habitum est (1. 2. quæst. lv. art. 1. & 2.) cum de passionibus ageretur.

Amor autem quidam est perfectus, quidam imperfectus. Perfectus quidem amor est quo aliquis secundum se amatur; ut puta cum aliquis secundum se vult alicui bonum, sicut homo amat amicum. Imperfectus amor est quo quis amat aliquid, non secundum ipsum, sed ut illud bonum sibi ipsi proveniat, sicut homo amat rem quam concupiscit. Primus autem amor pertinet ad caritatem, quæ inhæret Deo secundum seipsum; sed spes pertinet ad secundum amorem: quia ille qui sperat, aliquid sibi obtinere intendit.

Et ideo in via generationis spes est prior caritate. Sicut enim aliquis introducitur ad amandum Deum per hoc quod timens ab ipso puniri cessat a peccato, ut Augustinus dicit super primam Canonicam Ioan. (tract IX. ante med.) ita etiam spes introducit ad caritatem, inquantum aliquis sperans remunerari a Deo accenditur ad amandum Deum, & servandum præcepta eius. Sed secundum ordinem perfectionis caritas prior est naturaliter: & ideo, adveniente caritate, spes perfectior redditur, quia de amicis maxime speramus. Et hoc modo dicit Ambrosius (loc. cit. in arg. 1.) quod *spes est ex caritate*.

Unde patet responsio ad primum.

Ad secundum dicendum, quod spes, & omnis motus appetitivus ex amore provenit aliquo, quo scilicet aliquis amat bonum expectatum. Sed non omnis spes provenit a caritate, sed solum motus spei formatæ, qua scilicet aliquis sperat bonum a Deo ut amico,

Ad tertium dicendum, quod Magister loquitur de spe formata, quam naturaliter præcedit caritas, & merita ex caritate causata.

QUAESTIO XVIII.

De subiecto spei,

in quatuor articulos divisa.

Deinde considerandum est de subiecto spei: & circa hoc quæruntur quatuor.

Primo, utrum virtus spei sit in voluntate sicut in subiecto.

Secundo, utrum sit in beatis.

Tertio, utrum sit in damnatis.

Quarto, utrum in viatoribus habeat certitudinem.

ARTICULUS I. 90

Utrum spes sit in voluntate sicut in subiecto.

1. 2. *quæst.* xl. *art.* 2. & III. *dist.* XXVI *quæst.* 1. *art.* 5. & *verit. quæst.* IV. *art.* 2.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod spes non sit in voluntate sicut in subiecto. Spei enim obiectum est bonum arduum, ut supra dictum est (quæst. præc. art. 1 & 1. 2. quæst. xl. art. 1.) Arduum autem non est obiectum voluntatis, sed irascibilis. Ergo spes non est in voluntate, sed in irascibili.

2. Præterea. Ei ad quod unum sufficit, superflue apponitur aliud. Sed ad perficiendum potentiam voluntatis sufficit caritas, quæ est perfectissima virtutum. Ergo spes non est in voluntate.

3. Præterea. Una potentia non potest simul esse in duobus actibus, sicut intellectus non potest simul multa intelligere. Sed actus spei simul potest esse cum actu caritatis. Ergo cum actus caritatis manifeste pertineat ad voluntatem, actus spei non pertinet ad ipsam. Sic ergo spes non est in voluntate.

Sed contra. Anima non est capax Dei nisi secundum mentem, in qua est memoria, intelligentia, & voluntas, ut patet per Augustinum in Lib. XIV. de Trin. (cap III. & VI.) Sed spes est virtus theologica habens Deum pro obiecto. Cum ergo non sit neque in memoria, neque in intelligentia, quæ pertinent

nent ad vim cognoscitivam, relinquitur quod sit in voluntate sicut in subiecto.

Respondeo dicendum, quod, sicut ex prædictis patet (quæst. IV. art. 1. & I. Part. quæst. LXXXVII. art. 2.) habitus per actus cognoscuntur. Actus autem spei est quidam motus appetitivæ partis, cum sit eius obiectum bonum. Cum autem sit duplex appetitus in homine, scilicet appetitus sensitivus, qui dividitur per irascibilem, & concupiscibilem, & appetitus intellectivus, qui dicitur voluntas, ut in I. habitum est (quæst. LXXXII. art. 5.) illi motus qui sunt in appetitu inferiori, sunt cum passione; in superiori autem sine passione, ut ex supra dictis patet (I. Part. quæst. LXXXII. art. 5. ad 1. & 2. quæst. XXII. art. 3. ad 3.)

Actus autem virtutis spei non potest pertinere ad appetitum sensitivum: quia bonum, quod est obiectum principale huius virtutis, non est aliquod bonum sensibile, sed bonum divinum. Et ideo spes est in appetitu superiori, qui dicitur voluntas, sicut in subiecto; non autem in appetitu inferiori, ad quem pertinet irascibilis.

Ad primum ergo dicendum, quod irascibilis obiectum est arduum sensibile. Obiectum autem virtutis spei est arduum intelligibile, vel potius supra intellectum existens.

Ad secundum dicendum, quod caritas sufficienter perficit voluntatem quantum ad unum actum, qui est diligere; requiritur autem alia virtus ad perficiendum ipsam secundum alium actum eius, qui est sperare.

Ad tertium dicendum, quod motus spei, & motus caritatis habent ordinem ad invicem, ut ex supra dictis patet (quæst. XVII. art. 8.) Unde nihil prohibet utrumque motum simul esse unius potentiæ; sicut & intellectus potest simul multa intelligere ad invicem ordinata, ut in I. habitum est (quæst. LXXXV. art. 4.)

ARTICULUS II. 91

Utrum spes sit in beatis.

1. 2. *quæst.* LXXVI. *art.* 4. *&* 5. *&* III. *dist.* XXVI. *quæst.* II. *art.* 5. *quæst* 2. *& dist.* XXXI. *quæst.* II. *art.* 1. *quæst.* 2. *&* 3. *& ver. quæst.* VII. *art.* 4.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod spes sit in beatis. Christus enim a principio suæ conceptionis fuit perfectus comprehensor. Sed ipse habuit spem; cum ex eius persona dicatur in Psal. XXX. 1. *In te Domine speravi*, ut Glossa (interlin.) exponit. Ergo in beatis potest esse spes.

2. Præterea. Sicut adeptio beatitudinis est quoddam bonum arduum, ita etiam eius continuatio. Sed homines, antequam beatitudinem adipiscantur, habent spem de beatitudinis adeptione. Ergo postquam sunt beatitudinem adepti, possunt sperare beatitudinis continuationem.

3. Præterea. Per virtutem spei potest aliquis beatitudinem sperare non solum sibi, sed etiam aliis, ut supra dictum est (quæst. XVII. art. 3.) Sed beati, qui sunt in patria, sperant beatitudinem aliis; alioquin non rogarent pro eis. Ergo in beatis potest esse spes.

4. Præterea. Ad beatitudinem Sanctorum pertinet non solum gloria animæ, sed etiam gloria corporis. Sed animæ Sanctorum, qui sunt in patria, expectant adhuc gloriam corporis, ut patet Apoc. VI. & XII. super Gen. ad lit. (cap. XXXV.) Ergo spes potest esse in beatis.

Sed contra est quod Apostolus dicit ad Rom. VIII. 24. *Quod videt quis, quid sperat?* Sed beati fruuntur Dei visione. Ergo in eis spes locum non habet.

Respondeo dicendum, quod subtracto eo quod dat speciem rei, resolvitur species, & res non potest eadem remanere; sicut remota forma corporis naturalis, non remanet idem secundum speciem. Spes autem recipit speciem a suo obiecto principali, sicut & ceteræ virtutes, ut ex supradictis patet (quæst. præc. art. 5. & 6. & 1. 2. quæst. LIV. art. 2.) Obiectum autem principale eius est beatitudo æterna, secundum quod est possibilis haberi ex auxilio divino, ut supra dictum est (art. 1. & 2. quæst. præc.)

Quia ergo bonum arduum possibile non cadit sub ratione spei, nisi secundum quod est futurum; ideo cum beatitudo iam non sit futura, sed præsens, non potest ibi esse virtus spei. Et ideo spes, sicut & fides, evacuatur in patria, & neutrum eorum in beatis esse potest.

Ad primum ergo dicendum, quod Christus, etsi esset comprehensor, & per consequens beatus quantum ad divinam fruitionem, erat tamen simul viator quantum ad passibilitatem naturæ, quam adhuc gerebat: & ideo gloriam impassibili-

bilitatis, & immortalitatis sperare potuit, non tamen ita quod haberet virtutem spei, quae non respicit gloriam corporis sicut principale obiectum, sed potius fruitionem divinam.

Ad secundum dicendum, quod beatitudo Sanctorum dicitur vita aeterna, quia per hoc quod Deo fruuntur, efficiuntur quodammodo participes aeternitatis divinae, quae excedit omne tempus: & ita continuatio beatitudinis non diversificatur per praesens, praeteritum, & futurum. Et ideo beati non habent spem de continuatione beatitudinis, sed habent ipsam rem: quia non est ibi ratio futuri.

Ad tertium dicendum, quod durante virtute spei, eadem spe aliquis sperat beatitudinem sibi, & aliis. Sed evacuata spe in beatis, secundum quam sperabant sibi beatitudinem, sperant quidem aliis beatitudinem, sed non virtute spei, sed magis ex amore caritatis: sicut etiam qui habet caritatem Dei, eadem caritate diligit proximum; & tamen aliquis potest diligere proximum non habens virtutem caritatis, sed alio quodam amore.

Ad quartum dicendum, quod cum spes sit virtus theologica habens Deum pro obiecto, principale obiectum spei est gloria animae, quae in fruitione divina consistit, non autem gloria corporis. Gloria etiam corporis, etsi habeat rationem ardui per comparationem ad naturam humanam, non tamen habet rationem ardui respectu habentis gloriam animae: tum quia gloria corporis est minimum quiddam in comparatione ad gloriam animae: tum etiam quia habens gloriam animae habet iam sufficienter causam gloriae corporis.

ARTICULUS III. 92

Utrum spes sit in damnatis.

III. dist. XXVI. *quaest.* II. *art.* 5. *quaest.* 3. & 4.

AD tertium sic proceditur. Videtur quod in damnatis sit spes. Diabolus enim est damnatus, & princeps damnatorum, secundum illud Matth. xxv. 41. (*a*) *Ite maledicti in ignem aeternum, qui paratus est diabolo, & angelis eius.* Sed diabolus habet spem, secundum illud Iob xl. 28. *Ecce spes eius frustrabitur eum.* Ergo videtur quod damnati habeant spem.

2. Praeterea. Sicut fides est formata, & informis, ita & spes. Sed fides informis potest esse in daemonibus, & damnatis, secundum illud Iacobi II. 19. *Daemones credunt, & contremiscunt.* Ergo videtur quod etiam spes informis potest esse in damnatis.

3. Praeterea. Nulli hominum post mortem accrescit meritum, vel demeritum, quod in vita non habuit, secundum illud Eccle. XI. 3. *Si ceciderit lignum ad Austrum, aut ad Aquilonem, in quocumque loco ceciderit, ibi erit.* Sed multi qui damnantur, habuerunt in hac vita spem, numquam desperantes. Ergo etiam in futura vita spem habebunt.

Sed contra est quod spes causat gaudium, secundum illud Rom. XII. 12. *Spe gaudentes.* Sed damnati non sunt in gaudio, sed in dolore, & luctu, secundum illud Isai. lxv. 14. *Servi mei laudabunt prae exultatione cordis; & vos clamabitis prae dolore cordis, & prae contritione spiritus ululabitis.* Ergo spes non est in damnatis.

Respondeo dicendum, quod sicut de ratione beatitudinis est ut in ea quietetur voluntas; ita de ratione poenae est ut id quod pro poena infligitur, voluntati repugnet. Non autem potest voluntatem quietare, vel ei repugnare quod ignoratur. Et ideo Augustinus dicit XI. super Gen. ad lit. (cap. XVII. & XIX. in princ.) quod Angeli perfecte beati esse non poterant in primo statu ante confirmationem, vel lapsum; cum non essent praescii sui eventus. Requiritur enim ad perfectam & veram beatitudinem ut aliquis certus sit de suae beatitudinis perpetuitate; alioquin voluntas non quietaretur.

Similiter etiam cum perpetuitas damnationis pertineat ad poenam damnatorum, non vere haberet rationem poenae, nisi voluntati repugnaret: quod esse non posset, si perpetuitatem suae damnationis ignorarent. Et ideo ad conditionem miseriae damnatorum pertinet ut ipsi sciant quod nullo modo possunt damnationem evadere, & ad beatitudinem pervenire. Unde dicitur Iob xv. 22. *Non credit quod reverti possit de tenebris ad lucem.*

Unde patet quod non possunt apprehendere beatitudinem ut bonum possibile,

(a) *Vulgata* Discedite.

le, ſicut nec beati ut bonum futurum. Et ideo neque in beatis, neque in damnatis eſt ſpes. Sed in viatoribus, ſive ſint in vita iſta, ſive in purgatorio, poteſt eſſe ſpes: quia utrobique apprehendunt beatitudinem ut futurum poſſibile.

Ad primum ergo dicendum, quod, ſicut Gregorius dicit XXXIII. Moral. (cap. XIX. circ. princ.) hoc dicitur de diabolo ſecundum membra eius, quorum ſpes annullabitur.

Vel ſi intelligatur de ipſo diabolo, poteſt referri ad ſpem qua ſperat de Sanctis victoriam obtinere, ſecundum illud quod ſupra præmiſerat: *Habet fiduciam quod Iordanis influat in os eius*. Hæc autem non eſt ſpes de qua loquimur.

Ad ſecundum dicendum, quod, ſicut Auguſtinus dicit in Enchirid. (cap. VIII.) *fides eſt malarum rerum, & bonarum, & præteritarum, & præſentium, & futurarum, & ſuarum, & alienarum; ſed ſpes non eſt niſi rerum bonarum futurarum ad ſe pertinentium*. Et ideo magis poteſt eſſe fides informis in damnatis quam ſpes: quia bona divina non ſunt eis futura poſſibilia, ſed ſunt eis abſentia.

Ad tertium dicendum, quod defectus ſpei in damnatis non variat demeritum, ſicut nec evacuatio ſpei in beatis auget meritum; ſed utrumque contingit propter mutationem ſtatus.

ARTICULUS IV. 93

Utrum ſpes viatorum habeat certitudinem.

Verit. quæſt. IV. art. 2. ad 4.

AD quartum ſic proceditur. Videtur quod ſpes viatorum non habeat certitudinem. Spes enim eſt in voluntate ſicut in ſubiecto. Sed certitudo non pertinet ad voluntatem, ſed ad intellectum. Ergo ſpes non habet certitudinem.

2. Præterea. Spes ex gratia, & meritis provenit, ut ſupra dictum eſt (quæſt. XVII. art. 4. arg. 2.) Sed in hac vita ſcire per certitudinem non poſſumus quod gratiam habeamus, ut ſupra dictum eſt (1. 2. quæſt. CXII. art. 5.) Ergo ſpes viatorum non habet certitudinem.

3. Præterea. Certitudo eſſe non poteſt de eo quod poteſt deficere. Sed multi viatores habentes ſpem deficiunt a conſecutione beatitudinis. Ergo ſpes viatorum non habet certitudinem.

Sed contra eſt quod *ſpes eſt certa expectatio futuræ beatitudinis*, ſicut Magiſter dicit XXVI. diſt. III. Sententiarum: quod poteſt accipi ex hoc quod dicitur II. ad Tim. 1. 12. *Scio cui credidi, & certus ſum quia potens eſt depoſitum meum ſervare*.

Reſpondeo dicendum, quod certitudo invenitur in aliquo dupliciter, ſcilicet eſſentialiter, & participative. Eſſentialiter quidem invenitur in vi cognoſcitiva; participative autem in omni eo quod a vi cognoſcitiva movetur infallibiliter ad finem ſuum. Secundum quem modum dicitur, quod natura certitudinaliter operatur, tamquam mota ab intellectu divino certitudinaliter movente unumquodque ad ſuum finem. Et per hunc etiam modum virtutes morales certius arte dicuntur operari, inquantum per modum naturæ moventur a ratione ad ſuos actus: & ſic etiam ſpes certitudinaliter tendit in ſuum finem, quaſi participans certitudinem a fide, quæ eſt in vi cognoſcitiva.

Unde patet reſponſio ad primum.

Ad ſecundum dicendum, quod ſpes non innititur principaliter gratiæ iam habitæ, ſed divinæ omnipotentiæ, & miſericordiæ, per quam etiam qui gratiam non habet, eam conſequi poteſt, ut ſic ad vitam æternam perveniat. De omnipotentia autem Dei, & miſericordia eius certus eſt quicumque fidem habet.

Ad tertium dicendum, quod hoc quod aliqui habentes ſpem, deficiant a conſecutione beatitudinis, contingit ex defectu liberi arbitrii ponentis obſtaculum peccati, non autem ex defectu divinæ potentiæ, vel miſericordiæ, cui ſpes innititur. Unde hoc non præiudicat certitudini ſpei.

QUAESTIO XIX.

De dono timoris,

in duodecim articulos diviſa.

DEinde conſiderandum eſt de dono timoris: & circa hoc quæruntur duodecim.

Primo, utrum Deus debeat timeri.

Secundo de diviſione timoris in timorem filialem, initialem, ſervilem, & mundanum.

Tertio, utrum timor mundanus ſemper ſit malus.

Quarto, utrum timor ſervilis ſit bonus.

Quin-

Quinto, utrum ſit idem in ſubſtantia cum filiali.

Sexto, utrum, adveniente caritate, excludatur timor ſervilis.

Septimo, utrum timor ſit initium ſapientiæ.

Octavo, utrum timor initialis ſit idem in ſubſtantia cum timore filiali.

Nono, utrum timor ſit donum Spiritus ſancti.

Decimo, utrum creſcat creſcente caritate.

Undecimo, utrum maneat in patria.

Duodecimo, quid reſpondeat ei in beatitudinibus, & fructibus.

ARTICULUS I. 94

Utrum Deus poſſit timeri.

III. P. quæſt. xlii. *art.* 1. *cor.* & *III. diſt.* xxxiv. *quæſt.* ii. *art.* 2. *quæſt.* 1. *ad* 2.

AD primum ſic proceditur. Videtur quod Deus timeri non poſſit. Obiectum enim timoris eſt malum futurum, ut ſupra habitum eſt (1. 2. quæſt. xlii. art. 2. & 3.) Sed Deus eſt expers omnis mali, cum ſit ipſa bonitas. Ergo Deus timeri non poteſt.

2. Præterea. Timor ſpei opponitur. Sed ſpem habemus de Deo. Ergo non poſſumus ſimul eum timere.

3. Præterea. Sicut Philoſophus dicit in II. Rhetor. (cap. v. circ. princ.) *illa timemus de quibus nobis mala proveniunt*. Sed mala non proveniunt nobis a Deo, ſed ex nobis ipſis, ſecundum illud Oſeæ xiii. 9. *Perditio tua ex te, Iſrael, (a) ex me auxilium tuum*. Ergo Deus timeri non debet.

Sed contra eſt quod dicitur Hierem. x. 7 *Quis non timebit te, Rex gentium?* & Malach. 1. 6. *Si ego Dominus, ubi eſt timor meus?*

Reſpondeo dicendum, quod ſicut ſpes habet duplex obiectum: quorum unum eſt ipſum bonum futurum, cuius adeptionem quis expectat; aliud autem eſt auxilium alicuius, per quem expectat ſe adipiſci quod ſperat: ita etiam & timor duplex obiectum habere poteſt: quorum unum eſt ipſum malum, quod homo refugit; aliud autem eſt illud a quo malum provenire poteſt. Primo ergo modo Deus, qui eſt ipſa bonitas, obiectum timoris eſſe non poteſt; ſed ſecundo modo poteſt eſſe obiectum timoris, inquantum ſcilicet ab ipſo, vel per comparationem ad ipſum, nobis poteſt aliquod malum imminere.

Ab ipſo quidem poteſt nobis imminere malum pœnæ, quod non eſt ſimpliciter malum, ſed ſecundum quid, bonum autem ſimpliciter. Cum enim bonum dicatur in ordine ad finem, malum autem importet huius ordinis privationem; illud eſt malum ſimpliciter quod excludit ordinem a fine ultimo, quod eſt malum culpæ. Malum autem pœnæ eſt quidem malum, inquantum privat aliquod particulare bonum; eſt tamen bonum ſimpliciter, inquantum dependet ab ordine finis ultimi. Per comparationem autem ad Deum poteſt nobis malum (b) culpæ provenire, ſi ab eo ſeparemur. Et per hunc modum Deus poteſt, & debet timeri.

Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa procedit, ſecundum quod malum quod homo refugit, eſt timoris obiectum.

Ad ſecundum dicendum, quod in Deo eſt conſiderare & iuſtitiam, ſecundum quam peccantes punit, & miſericordiam, ſecundum quam nos liberat. Secundum ergo conſiderationem ipſius iuſtitiæ inſurgit in nobis timor; ſecundum autem conſiderationem ipſius miſericordiæ inſurgit in nobis ſpes. Et ita ſecundum diverſas rationes Deus eſt obiectum ſpei, & timoris.

Ad tertium dicendum, quod malum culpæ non eſt a Deo ſicut ab auctore, ſed eſt a nobis ipſis inquantum a Deo recedimus; malum autem pœnæ eſt quidem a Deo auctore, inquantum habet rationem boni, prout ſcilicet eſt iuſtum, ſecundum quod iuſte nobis pœna infligitur; licet hoc primordialiter ex merito noſtri peccati contingat: ſecundum quem modum dicitur Sap. 1. 13. quod *Deus mortem non fecit . . . . ſed impii manibus, & verbis accerſierunt illam.*

(a) *Vulgata* tantummodo in me auxilium tuum.

(b) *Ita codd. Tarrac. Camer. Alcan. aliique cum editis paſſim. Al.* pœnæ.

ARTICULUS II. 95

Utrum timor convenienter dividatur in filialem, initialem, servilem, & mundanum.

III. dist. XXXIV. *quaest.* II. *& ver. quaest.* II. *art.* IO. *ad* I3. *& Rom.* VIII. *lect.* 3.

AD secundum sic proceditur. Videtur quod inconvenienter dividatur timor in *filialem*, *initialem*, *servilem*, & *mundanum*. Damascenus enim in II. Libro (orth. Fid. cap. xv.) ponit sex species timoris, scilicet *segnitiem*, *erubescentiam*, & alia de quibus supra dictum est (I. 2. quaest XLI. art. 4.) quae in hac divisione non tanguntur. Ergo videtur quod haec divisio timoris sit inconveniens.

2. Praeterea. Quilibet horum timorum vel est bonus, vel malus. Sed aliquis est timor, scilicet naturalis, qui neque bonus est moraliter, cum sit in daemonibus, secundum illud Iacobi II. 19. *Daemones credunt, & contremiscunt*; neque etiam malus, cum sit in Christo, secundum illud Marc. XIV. 33. *Coepit Iesus pavere, & taedere*. Ergo timor insufficienter dividitur secundum praedicta.

3. Praeterea. Alia est habitudo filii ad patrem, & uxoris ad virum, & servi ad dominum. Sed timor filialis, qui est filii in comparatione ad patrem, distinguitur a timore servili, qui est servi per comparationem ad dominum. Ergo etiam timor castus, qui videtur esse uxoris per comparationem ad virum, debet distingui ab omnibus istis timoribus.

4. Praeterea. Sicut timor servilis timet poenam, ita timor initialis, & mundanus. Non ergo debuerunt ab invicem distingui isti timores.

5. Praeterea. Sicut concupiscentia est boni, ita etiam timor est mali. Sed alia est *concupiscentia oculorum*, qua quis concupiscit bona mundi; alia est *concupiscentia carnis*, qua quis concupiscit delectationem propriam. Ergo etiam alius est timor mundanus, quo quis timet amittere bona exteriora, & alius est timor humanus, quo quis timet propriae personae detrimentum.

Sed contra est auctoritas Magistri XXXIV. dist. III. Lib. Sentent.

Respondeo dicendum, quod de timore nunc agimus, secundum quod per ipsum aliquo modo ad Deum convertimur, vel ab eo avertimur. Cum enim obiectum timoris sit malum, quandoque homo propter mala quae timet, a Deo recedit; & iste dicitur timor humanus, vel mundanus: quandoque autem homo propter mala quae timet, ad Deum convertitur, & ei inhaeret: quod quidem malum est duplex, scilicet malum poenae, & malum culpae.

Si ergo aliquis convertatur ad Deum, & ei inhaereat propter timorem poenae, erit *timor servilis*; si autem propter timorem culpae, erit *timor filialis*: nam filiorum est timere offensam patris.

Si autem propter utrumque, est timor initialis, qui est medius inter utrumque timorem. Utrum autem malum culpae possit timeri, supra dictum est (I. 2. quaest. XLII. art. 3.) cum de passione timoris ageretur.

Ad primum ergo dicendum, quod Damascenus dividit timorem, secundum quod est passio animae. Haec autem divisio timoris attenditur in ordine ad Deum, ut dictum est (in corp.)

Ad secundum dicendum, quod bonum morale praecipue consistit in conversione ad Deum, malum autem morale in aversione a Deo: & ideo omnes praedicti timores vel important malum morale, vel bonum. Sed timor naturalis praesupponitur bono, & malo morali: & ideo non connumeratur inter istos timores.

Ad tertium dicendum, quod habitudo servi ad dominum est per potestatem domini servum sibi subiicientis; sed habitudo filii ad patrem, vel uxoris ad virum est e converso per affectum filii se subdentis patri, vel uxoris se coniungentis viro unione amoris. Unde timor filialis, & castus ad idem pertinent: quia per caritatis amorem Deus pater noster efficitur, secundum illud Rom. VIII. 15. *Accepistis spiritum adoptionis filiorum, in quo clamamus Abba, Pater*: & secundum eamdem caritatem dicitur etiam sponsus noster, secundum illud II. ad Cor. XI. 2. *Despondi vos uni viro virginem castam exhibere Christo*. Timor autem servilis ad aliud pertinet, quia caritatem in sui ratione non includit.

Ad quartum dicendum, quod praedicti tres timores respiciunt poenam, sed diversimode. Nam timor mundanus, sive humanus respicit poenam a Deo avertentem, quam quandoque inimici Dei infligunt, vel comminantur. Sed timor servilis, & initialis respiciunt poenam, per quam homines attrahuntur ad Deum divinitus inflictam, vel comminatam: quam qui-

quidem pœnam principaliter timor servilis respicit, timor autem initialis secundario.

Ad quintum dicendum, quod eadem ratione homo a Deo avertitur propter timorem amittendi bona mundana, & propter timorem amittendi incolumitatem proprii corporis: quia bona exteriora ad corpus pertinent. Et ideo uterque timor hic pro eodem computatur; quamvis mala quæ timentur, sint diversa; sicut & bona quæ concupiscuntur. Ex qua quidem diversitate provenit diversitas peccatorum secundum speciem, quibus tamen omnibus commune est a Deo abducere.

ARTICULUS III. 96

Utrum timor mundanus sit semper malus.

III. *dist.* XXXIV. *quæst.* II. *art.* I. *quæst.* 3. *co. & Rom.* VIII. *lect.* 3.

AD tertium sic proceditur. Videtur quod timor mundanus non semper sit malus. Ad timorem enim humanum pertinere videtur quod homines revereamur. Sed quidam vituperantur de hoc quod homines non reverentur, ut patet Luc. XVIII. de illo iudice iniquo, qui nec Deum timebat, nec homines reverebatur. Ergo videtur quod timor mundanus non semper sit malus.

2. Præterea. Ad timorem mundanum videntur pertinere pœnæ quæ per potestates sæculares infliguntur. Sed per huiusmodi pœnas provocamur ad bene agendum, secundum illud Rom. XIII. 3. *Vis non timere potestatem? Bonum fac, & habebis laudem ex illa.* Ergo timor mundanus non semper est malus.

3. Præterea. Illud quod inest nobis naturaliter, non videtur esse malum, eo quod naturalia sunt nobis a Deo. Sed naturale est homini ut timeat proprii corporis detrimentum, & amissionem bonorum temporalium, quibus præsens vita sustentatur. Ergo videtur quod timor mundanus non sit semper malus.

Sed contra est quod Dominus dicit Matth. x. 28. *Nolite timere eos qui corpus occidunt*: ubi timor mundanus prohibetur. Nihil autem divinitus prohibetur nisi malum. Ergo timor mundanus est malus.

Respondeo dicendum, quod, sicut ex supra dictis patet (I. 2 quæst. I. art. 3. quæst. XVIII art. I. & quæst. LIV. art. 2.) actus morales, & habitus ex obiectis nomen, & speciem habent. Proprium autem obiectum appetitivi motus est bonum finale. Et ideo a proprio fine omnis motus appetitivus & specificatur, & nominatur. Si quis enim cupiditatem nominaret amorem laboris, quia propter cupiditatem homines laborant, non recte nominaret: non enim cupidi laborem quærunt sicut finem, sed sicut id quod est ad finem; sicut finem autem quærunt divitias: unde cupiditas recte nominatur desiderium, vel amor divitiarum, quod est malum.

Et per hunc modum amor mundanus proprie dicitur quo aliquis mundo innititur tamquam fini; & sic amor mundanus semper est malus. Timor autem ex amore nascitur: illud enim timet homo amittere quod amat, ut patet per Augustinum in Lib. LXXXIII. Qq. (quæst. XXXIII. in princ.) Et ideo timor mundanus est qui procedit ab amore mundano, tamquam a mala radice: & propter hoc ipse timor mundanus semper est malus.

Ad primum ergo dicendum, quod aliquis potest revereri homines dupliciter. Uno modo inquantum est in eis aliquid divinum, puta bonum gratiæ, vel virtutis, vel saltem naturalis Dei imaginis: & hoc modo vituperantur qui homines non reverentur. Alio modo potest aliquis homines revereri, inquantum Deo contrariantur; & sic laudantur qui homines non reverentur, secundum illud Eccli. XLVIII. 13. de Elia, vel de Elisæo: *In diebus suis non pertimuit Principem.*

Ad secundum dicendum, quod potestates sæculares, quando inferunt pœnas ad retrahendum a peccato, in hoc sunt Dei ministri, secundum illud Rom. XIII. 4. *Minister enim Dei est, vindex in iram ei qui malum agit.* Et secundum hoc timere potestatem sæcularem non pertinet ad timorem mundanum, sed ad timorem servilem, vel initialem.

Ad tertium dicendum, quod hoc est naturale, quod homo refugiat proprii corporis detrimentum, & damna temporalium rerum; sed quod homo propter ista recedat a iustitia, est contra rationem naturalem. Unde Philosophus dicit in III. Ethic. (cap. I. ante med.) quod quædam sunt, scilicet peccatorum opera, ad quæ nullo timore aliquis debet cogi: quia peius est huiusmodi peccata committere quam pœnas quascumque pati.

ARTICULUS IV. 97

Utrum timor servilis sit bonus.

III. dist. XXXIV. *quæst.* II. *art.* 2. *quæst.* I. *corp. & quæst.* 2. *& Rom.* VIII. *lect.* 3.

AD quartum sic proceditur. Videtur quod timor servilis non sit bonus. Quia cuius usus est malus, ipsum quoque malum est. Sed usus timoris servilis est malus: quia, sicut Glossa (ex Lib. Sent. Prosperi cap. CLXXII.) dicit Rom. VIII. *Qui timore aliquid facit, etsi bonum sit quod facit, non tamen bene facit.* Ergo timor servilis non est bonus.

2. Præterea. Illud quod ex radice peccati oritur, non est bonum. Sed timor servilis oritur ex radice peccati: quia super illud Iob III. *Quare non in vulva mortuus sum?* dicit Gregorius (Lib. IV Moral. cap. XXV. ante med.) „ Cum ex „ peccato præsens pœna metuitur, & „ amissa Dei facies non amatur, timor „ ex tumore est, non ex humilitate. “ Ergo timor servilis est malus.

3. Præterea. Sicut amori caritatis opponitur amor mercenarius, ita timori casto videtur opponi timor servilis. Sed amor mercenarius semper est malus. Ergo & timor servilis.

Sed contra. Nullum malum est a Spiritu sancto. Sed timor servilis est a Spiritu sancto: quia super illud Rom. VIII. *Non accepistis spiritum servitutis &c.* dicit Glossa (ord. August. tract. IX. in epist. Ioan. ante med.) „ Unus spiritus est qui „ facit duos timores, “ scilicet servilem, & castum. Ergo timor servilis non est malus.

Respondeo dicendum, quod timor servilis ex parte servilitatis habet quod sit malus: servitus enim libertati opponitur. Unde cum liber sit *qui sui causa est*, ut dicitur in I. Metaphys. (cap. II. circ. med.) servus est qui non causa sui operatur, sed quasi ab extrinseco motus. Quicumque autem ex amore aliquid facit, quasi ex seipso operatur, quia ex propria inclinatione movetur ad operandum. Et ideo contra rationem servilitatis est quod aliquis ex amore operetur. Sic ergo timor servilis, inquantum servilis est, caritati contrariatur. Si ergo servilitas esset de ratione timoris servilis, oporteret quod timor servilis simpliciter esse malus; sicut adulterium simpliciter est malum, (*a*) quia id ex quo contrariatur caritati, pertinet ad adulterii speciem.

Sed prædicta servilitas non pertinet ad speciem timoris servilis, sicut nec informitas ad speciem fidei informis. Species enim moralis habitus, vel actus ex obiecto accipitur. Obiectum autem timoris servilis est pœna: cui accidit quod bonum, cui contrariatur pœna, ametur tamquam finis ultimus, & per consequens pœna timeatur tamquam principale malum; (*b*) quod contingit in non habente caritatem: vel quod ordinetur in Deum sicut in finem, & per consequens pœna non timeatur tamquam principale malum; quod contingit in habente caritatem. Non enim tollitur species habitus per hoc quod eius obiectum, vel finis ordinatur ad ulteriorem finem. Et ideo timor servilis secundum suam substantiam bonus est; sed servilitas eius est mala.

Ad primum ergo dicendum, quod verbum illud Augustini intelligendum est de eo qui facit aliquid timore servili, inquantum est servilis, ut scilicet non amet iustitiam, sed solum pœnam timeat.

Ad secundum dicendum, quod timor servilis secundum (*c*) suam substantiam non oritur ex tumore; sed eius servilitas (*d*) ex tumore nascitur, inquantum scilicet homo affectum suum non vult subiicere iugo iustitiæ per amorem.

Ad tertium dicendum, quod amor mercenarius dicitur qui Deum diligit propter bona temporalia: quod secundum se caritati contrariatur: & ideo amor mercenarius semper est malus. Sed timor servilis secundum suam substantiam non importat nisi timorem pœnæ, sive timeatur ut principale malum, sive non timeatur ut principale malum.

(a) *Ita codd. Tarrac. & Alcan. & editi recentiores passim. Al.* quia id ex quo est, contrariatur caritati, & pertinet &c. (b) *Ita editi passim cum cod. Alcan. aliisque. Cod. Tarrac.* quod convenit etiam non habenti caritatem. *Perperam edit. Rom.* quod non contingit &c. (c) *Ita emendat Garcia, quem sequuntur edit. posteriores. Al.* suum subiectum. *In codd. est abbreviatio dubia.* (d) *Al.* ex timore.

ARTICULUS V. 98

Utrum timor servilis sit idem in substantia cum timore filiali.

III. dist. XXXIV. *quæst.* II. *art.* 3. *quæst.* I. *& Rom.* VIII. *lect.* 3.

AD quintum sic proceditur. Videtur quod timor servilis sit idem in substantia cum timore filiali. Ita enim videtur se habere timor filialis ad servilem, sicut fides formata ad informem: quorum unum est cum peccato mortali, aliud vero non. Sed eadem secundum substantiam est fides formata, & informis. Ergo & idem est secundum substantiam timor servilis, & filialis.

2. Præterea. Habitus diversificantur secundum obiecta. Sed idem est obiectum timoris servilis, & filialis, quia utroque timore timetur Deus. Ergo & idem est secundum substantiam timor servilis, & timor filialis.

3. Præterea. Sicut homo sperat frui Deo, & etiam ab eo beneficia obtinere; ita etiam timet separari a Deo, & pœnas ab eo pati. Sed eadem est spes qua speramus frui Deo, & qua speramus alia beneficia obtinere ab eo, ut dictum est (quæst. XVII. art. 2. ad 2.) Ergo etiam idem est timor filialis, quo timemus separationem a Deo, & timor servilis, quo timemus ab eo puniri.

Sed contra est quod Augustinus super primam Can. Ioan. (tract. IX. circ. med.) dicit, duos esse timores, unum servilem, & alium filialem, vel castum.

Respondeo dicendum, quod proprium obiectum timoris est malum. Et quia actus, & habitus distinguuntur secundum obiecta, ut ex supra dictis patet (I. 2. quæst. LIV. art. 2.) necesse est quod secundum diversitatem malorum etiam timores specie differant.

Differunt autem specie malum pœnæ, quod refugit timor servilis, & malum culpæ, quod refugit timor filialis, ut ex supra dictis patet (art. 2. huius quæst.) Unde manifestum est quod timor servilis, & filialis non sunt idem secundum substantiam, sed differunt specie.

Ad primum ergo dicendum, quod fides formata, & informis non differunt secundum obiectum, utraque enim fides & credit Deo, & credit Deum; sed differunt solum per aliquod extrinsecum, scilicet secundum præsentiam, & absentiam caritatis: & ideo non differunt secundum substantiam. (*a*) Sed timor servilis, & filialis differunt secundum obiecta: & ideo non est similis ratio.

Ad secundum dicendum, quod timor servilis, & timor filialis non habent eamdem habitudinem ad Deum. Nam timor servilis respicit Deum sicut principium inflictivum pœnarum; timor autem filialis respicit Deum, non sicut principium activum culpæ, sed potius sicut terminum, a quo refugit separari per culpam. Et ideo ex hoc obiecto, quod est Deus, non consequitur (*b*) identitatem speciei: quia etiam motus naturales secundum habitudinem ad aliquem terminum specie diversificantur: non enim idem est motus specie qui est ab albedine, & qui est ad albedinem.

Ad tertium dicendum, quod spes respicit Deum sicut principium, tam respectu fruitionis divinæ, quam respectu cuiuscumque alterius beneficii; non autem est sic de timore: & ideo non est similis ratio.

ARTICULUS VI. 99

Utrum timor servilis remaneat cum caritate.

III. dist. XXXIV. *quæst.* II. *art.* 2. *quæst.* I. *cor. & ver. quæst.* XIV. *art.* 7. *ad* 2.

AD sextum sic proceditur. Videtur quod timor servilis non remaneat cum caritate. Dicit enim Augustinus super Can. I. Ioan. (tract. IX. cir. med.) quod *cum cœperit caritas habitare, pellitur timor, qui ei præparavit locum.*

2. Præterea. *Caritas Dei diffunditur in cordibus nostris per Spiritum Sanctum, qui datus est nobis*, ut dicitur Rom. V. 5. Sed *ubi Spiritus Domini, ibi libertas*, ut dicitur II. ad Cor. III. 17. Cum ergo libertas excludat servitutem, videtur quod timor servilis expellatur caritate adveniente.

3. Præterea. Timor servilis *ex* amore sui causatur, inquantum pœna diminuit proprium bonum. Sed amor Dei expellit

(a) *Verba* sed timor servilis, & filialis differunt secundum obiecta *ex margine cod. Alcan. in recentiores omnes editiones manavit mutato* per *in* secundum. *Omittit edit. Rom. Theologi omnia prætermittunt post verbum* substantiam. (b) *Ita mss. & editi passim. Theologi* identitas: *& post verbum* habitudinem *addunt* diversam.

sit amorem sui: facit enim contemnere seipsum, ut patet per auctoritatem Augustini XIV. de civit. Dei (cap. ult. in princ. & in Psal. lxiv. aliquant. a princ.) quod *amor Dei usque ad contemptum sui facit civitatem Dei*. Ergo videtur quod veniente caritate timor servilis tollatur.

Sed contra est quod timor servilis est donum Spiritus sancti, ut supra dictum est (art. 4. huius quaest.) Sed dona Spiritus sancti non tolluntur adveniente caritate, per quam Spiritus sanctus in nobis habitat. Ergo adveniente caritate non tollitur timor servilis.

Respondeo dicendum, quod timor servilis ex amore sui causatur: quia est timor poenae, (*a*) quae est detrimentum proprii boni. Unde hoc modo timor poenae potest stare cum caritate, sicut & amor sui: eiusmodi enim rationis est quod homo cupiat bonum suum, & quod timeat eo privari.

Amor autem sui tripliciter se potest habere ad caritatem. Uno enim modo contrariatur caritati, secundum quod aliquis in amore proprii boni finem constituit. Alio vero modo in caritate includitur, secundum quod homo se propter Deum, & in Deo diligit. Tertio modo a caritate quidem distinguitur, sed caritati non contrariatur, puta cum aliquis diligit seipsum secundum rationem proprii boni, ita tamen quod in hoc proprio bono non constituat finem: sicut etiam & ad proximum potest esse aliqua alia specialis dilectio praeter dilectionem caritatis, quae fundatur in Deo; dum proximus diligitur ratione commoditatis, consanguinitatis, vel alicuius alterius conditionis humanae, quae tamen referibilis sit ad caritatem.

Sic ergo & timor poenae includitur uno modo in caritate: nam separari a Deo est quaedam poena, quam caritas maxime refugit: unde hoc pertinet ad timorem castum. Alio autem modo contrariatur caritati, secundum quod aliquis refugit poenam contrariam bono suo naturali, sicut principale malum contrarium bono, quod diligitur ut finis: & sic timor poenae non est cum caritate. Alio modo timor poenae distinguitur quidem secundum substantiam a timore casto, quia scilicet homo timet malum poenale non ratione separationis a Deo, sed inquantum est nocivum proprii boni, nec tamen in illo bono constituitur eius finis: unde nec illud malum formidatur tamquam principale malum: & talis timor poenae potest esse cum caritate. Sed iste timor poenae non dicitur esse servilis, nisi quando poena formidatur sicut principale malum, ut ex dictis patet (art. 2. & 4. huius quaest.) Et ideo timor, inquantum servilis, non manet cum caritate; sed substantia timoris servilis cum caritate manere potest, sicut amor sui manere potest cum caritate.

Ad primum ergo dicendum, quod Augustinus ibi loquitur de timore, inquantum servilis est.

Et sic procedunt aliae duae rationes.

ARTICULUS VII. 100

Utrum timor sit initium sapientiae.

quaest. xlv. *art.* 6. *ad* 3.

AD septimum sic proceditur. Videtur quod timor non sit initium sapientiae. Initium enim est aliquid rei. Sed timor non est aliquid sapientiae: quia timor est in vi appetitiva, sapientia autem est in vi intellectiva. Ergo videtur quod timor non sit initium sapientiae.

2. Praeterea. Nihil est principium sui ipsius. Sed *timor Dei* (*b*) *ipsa est sapientia*, ut dicitur Iob XXVIII. 28. Ergo videtur quod timor Dei non sit initium sapientiae.

3. Praeterea. Principio non est aliquid prius. Sed timore est aliquid prius, quia fides praecedit timorem. Ergo videtur quod timor non sit initium sapientiae.

Sed contra est quod dicitur in Psalm. cx. 10. *Initium sapientiae timor Domini.*

Respondeo dicendum, quod initium sapientiae potest aliquid dici dupliciter: uno modo quia est initium ipsius sapientiae quantum ad eius essentiam; alio modo quantum ad eius effectum: sicut initium artis secundum eius essentiam sunt principia, ex quibus procedit ars; initium autem artis secundum eius effectum est unde incipit ars operari; sicut si dicamus, quod principium artis aedificativae est fundamentum, quia ibi incipit aedificator operari.

Cum autem sapientia sit cognitio divinorum, ut infra dicetur (quaest. xlv. art. 1.) aliter consideratur a nobis, & aliter a Philosophis. Quia enim vita nostra ad divinam fruitionem ordinatur, & dirigitur secundum quamdam participationem divinae naturae, quae est per gra-

(*a*) *Ita codd. Tarrac. & alcan. Al.* qui. (*b*) *Al.* ipse.

gratiam; sapientia secundum nos non solum consideratur ut est cognoscitiva Dei, sicut apud Philosophos, sed etiam ut est directiva humanæ vitæ; quæ non solum dirigitur secundum rationes humanas, sed etiam secundum rationes divinas, ut patet per Augustinum XII. de Trinit. (cap. XIV.)

Sic ergo initium sapientiæ secundum eius essentiam sunt prima principia sapientiæ, quæ sunt articuli fidei: & secundum hoc fides dicitur sapientiæ initium. Sed quantum ad effectum, initium sapientiæ est unde sapientia incipit operari: & hoc modo timor est initium sapientiæ; aliter tamen timor servilis, & aliter timor filialis. Timor enim servilis est sicut principium extra disponens ad sapientiam, inquantum aliquis timore pœnæ discedit a peccato, & habilitatur per hoc ad sapientiæ effectum, secundum illud Eccli. I. 27. *Timor Domini expellit peccatum*. Timor autem castus, vel filialis est initium sapientiæ, sicut primus sapientiæ effectus. Cum enim ad sapientiam pertineat quod humana vita reguletur secundum rationes divinas, hinc oportet sumere principium, ut homo Deum revereatur, & se ei subiiciat. Sic enim consequenter in omnibus secundum Deum regulabitur.

Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa ostendit quod timor non est principium sapientiæ quantum ad essentiam sapientiæ.

Ad secundum dicendum, quod timor Dei comparatur ad totam vitam humanam per sapientiam Dei regulatam, sicut radix ad arborem: unde dicitur Eccli. I. 25. *Radix sapientiæ est timere Dominum: (a) rami enim illius longævi*. Et ideo sicut radix virtute dicitur esse tota arbor, ita timor Dei dicitur esse sapientia.

Ad tertium dicendum, quod, sicut dictum est (in corp. art.) alio modo fides est principium sapientiæ, & alio modo timor. Unde dicitur Eccli. XXV. 16 *Timor Dei initium dilectionis (b) est; initium autem fidei agglutinandum est ei*.

ARTICULUS VIII. 101

Utrum timor initialis differat secundum substantiam a timore filiali.

II. dist. XXXIV. *quæst.* II. *art.* 3. *quæst.* 7. *& Rom.* VIII. *lect.* 3.

AD octavum sic proceditur. Videtur quod timor initialis differat secundum substantiam a timore filiali. Timor enim filialis ex dilectione causatur. Sed timor initialis est principium dilectionis, secundum illud Eccli. XXV. 16. *Timor Domini initium dilectionis est*. Ergo timor initialis est alius a filiali.

2. Præterea. Timor initialis timet pœnam, quæ est obiectum servilis timoris; & sic videtur quod timor initialis sit idem cum servili. Sed timor servilis est alius a filiali. Ergo etiam timor initialis est alius secundum substantiam a filiali.

3. Præterea. Medium differt eadem ratione ab utroque extremorum. Sed timor initialis est medium inter timorem servilem, & timorem filialem. Ergo differt & a filiali, & a servili.

Sed contra est quod perfectum, & imperfectum non diversificant substantiam rei. Sed timor initialis, & filialis differunt secundum perfectionem, & imperfectionem caritatis, ut patet per Augustinum super I. Canon. Ioan. (tract. IX. circ. med.) Ergo timor initialis non differt secundum substantiam a filiali.

Respondeo dicendum, quod timor initialis dicitur ex eo quod est initium. Sed cum & timor servilis, & timor filialis sint aliquo modo initium sapientiæ, uterque potest aliquo modo initialis dici.

Sed sic non accipitur initialis, secundum quod distinguitur a timore servili, & filiali; sed accipitur secundum quod competit statui incipientium, in quibus inchoatur quidam timor per inchoationem caritatis; non tamen inest eis timor filialis perfecte, quia nondum pervenerunt ad perfectionem caritatis. Et ideo timor initialis hoc modo se habet ad filialem sicut caritas imperfecta ad perfectam. Caritas autem perfecta, & imperfecta non differunt secundum essentiam, sed solum secundum statum. Et ideo dicendum est, quod etiam timor initialis, prout hic sumitur, non differt secundum essentiam a timore filiali.

Ad

(a) *Vulgata* & rami illius. (b) *Ibid.* eius.

Ad primum ergo dicendum, quod timor qui est initium dilectionis, est timor servilis, qui introducit caritatem; sicut seta introducit linum, ut Augustinus dicit (tract. IX. in epist. I. Ioan. circ. med.)

Vel si hoc referatur ad timorem initialem, dicitur esse dilectionis initium non absolute, sed quantum ad statum caritatis perfectae.

Ad secundum dicendum, quod timor initialis non timet poenam sicut proprium obiectum, sed inquantum habet aliquid de timore servili adiunctum: qui secundum substantiam manet quidem cum caritate, servilitate remota; sed actus eius manet quidem cum caritate imperfecta in eo qui non solum movetur ad bene agendum ex amore iustitiae, sed etiam ex timore poenae; sed iste actus cessat in eo qui habet caritatem perfectam, quae *foras mittit timorem* habentem poenam, ut dicitur I. Ioan. IV. 18.

Ad tertium dicendum, quod timor initialis est medium inter timorem servilem, & filialem, non sicut inter ea quae sunt unius generis, sed sicut imperfectum est medium inter ens perfectum, & non ens, ut dicitur in II. Metaph. (text. 7.) quod tamen est idem secundum substantiam cum ente perfecto; differt autem totaliter a non ente.

ARTICULUS IX. 102

Utrum timor sit donum Spiritus sancti.

III. dist. XXXIV. *quaest.* II. *art.* I. *quaest.* 3. *& art.* 2. *quaest.* I. *& Rom.* VIII. *lect.* 3.

Ad nonum sic proceditur. Videtur quod timor non sit donum Spiritus sancti: Nullum enim donum Spiritus sancti opponitur virtuti, quae etiam est a Spiritu sancto: alioquin Spiritus sanctus esset sibi contrarius. Sed timor opponitur spei, quae est virtus. Ergo timor non est donum Spiritus sancti.

2. Praeterea. Virtutis theologicae proprium est quod Deum habeat pro obiecto. Sed timor habet Deum pro obiecto, inquantum Deus timetur. Ergo timor non est donum, sed virtus theologica.

3. Praeterea. Timor ex amore consequitur. Sed amor ponitur quaedam virtus theologica. Ergo etiam timor est virtus theologica, quasi ad idem pertinens.

4. Praeterea. Gregorius dicit II. Moral. (cap. XXVI. aliquant. ante med.) quod *timor datur contra superbiam*. Sed superbiae opponitur virtus humilitatis. Ergo etiam timor sub virtute comprehenditur.

5. Praeterea. Dona sunt perfectiora virtutibus: dantur enim in adiutorium virtutum, ut Gregorius dicit II. Moral. (ibid.) Sed spes est perfectior timore: quia spes respicit bonum, timor malum. Cum ergo spes sit virtus, non debet dici, quod timor sit donum.

Sed contra est quod Isai. XI. timor Domini enumeratur inter septem dona Spiritus sancti.

Respondeo dicendum, quod multiplex est timor, ut supra dictum est (art. 2. huius quaest.) *Timor autem humanus*, ut dicit Augustinus in Lib. de gratia & lib. arbitr. (cap. XVIII. ad fin.) *non est donum Dei*: hoc enim timore Petrus negavit Christum: sed ille timor, de quo dictum est (Matth. X. 28.) *Illum timete qui potest animam, & corpus mittere in gehennam.*

Similiter etiam timor servilis non est numerandus inter septem dona Spiritus sancti, licet sit a Spiritu sancto: quia, ut Augustinus dicit in Lib. de natura & gratia (cap. LVII.) potest habere annexam voluntatem peccandi. Dona autem Spiritus sancti non possunt esse cum voluntate peccandi: quia non sunt sine caritate, ut dictum est (I. 2. quaest. LXVIII. art. 5.)

Unde relinquitur quod timor Dei, qui numeratur inter septem dona Spiritus sancti, est timor filialis, sive castus. Dictum est enim supra (I. 2. quaest. LXVIII. art. I. & 3.) quod dona Spiritus sancti sunt quaedam habituales perfectiones potentiarum animae, quibus redduntur bene mobiles a Spiritu sancto sicut virtutibus moralibus potentiae appetitivae redduntur bene mobiles a ratione. Ad hoc autem quod aliquid sit bene mobile ab aliquo movente, primo requiritur ut sit ei subiectum, non repugnans: quia ex repugnantia mobilis ad movens impeditur motus. Hoc autem facit timor filialis, vel castus, inquantum per ipsum Deum reveremur, & refugimus nos ipsi subducere. Et ideo timor filialis quasi primum locum tenet ascendendo inter dona Spiritus sancti, ultimum autem descendendo, sicut Augustinus dicit in Lib. I. de sermone Domini in monte (cap. IV. in princ.)

Ad primum ergo dicendum, quod timor

mor filialis non contrariatur virtuti ſpei. Non enim per timorem filialem timemus ne nobis deficiat quod ſperamus obtinere per auxilium divinum; ſed timemus ab hoc auxilio nos ſubtrahere. Et ideo timor filialis, & ſpes ſibi invicem cohærent, & ſe invicem perficiunt.

Ad ſecundum dicendum, quod proprium & principale obiectum timoris eſt malum quod quis refugit: & per hunc modum Deus non poteſt eſſe obiectum timoris, ſicut ſupra dictum eſt (art. 1. huius quæſt.) Eſt autem per hunc modum obiectum ſpei, & aliarum virtutum theologicarum: quia per virtutem ſpei non ſolum innitimur divino auxilio ad adipiſcendum quæcumque alia bona, ſed principaliter ad adipiſcendum ipſum Deum, tamquam principale bonum. Et idem patet in aliis virtutibus theologicis.

Ad tertium dicendum, quod ex hoc quod amor eſt principium timoris, non ſequitur quod timor Dei non ſit habitus diſtinctus a caritate, quæ eſt amor Dei: quia amor eſt principium omnium affectionum; & tamen diverſis habitibus perficimur (*a*) circa diverſas affectiones. Ideo tamen amor magis habet rationem virtutis quam timor, quia amor reſpicit bonum, ad quod principaliter virtus ordinatur ſecundum propriam rationem, ut ex ſupradictis patet (1. 2. quæſt. lv. art. 3. & 4.) & propter hoc etiam ſpes ponitur virtus; timor autem principaliter reſpicit malum, cuius fugam importat: unde eſt aliquid minus virtute theologica.

Ad quartum dicendum, quod, ſicut dicitur Eccle. x. 14. *initium ſuperbiæ hominis apoſtatare a Deo*, hoc eſt nolle ſubdi Deo: quod opponitur timori filiali, qui Deum reveretur: & ſic timor excludit principium ſuperbiæ, propter quod (*b*) datur contra ſuperbiam. Nec tamen ſequitur quod ſit idem cum virtute humilitatis, ſed quod ſit principium eius. Dona enim Spiritus ſancti ſunt principia virtutum intellectualium, & moralium, ut ſupra dictum eſt (1. 2 quæſt. lxviii. art. 5. & 8.) ſed virtutes theologicæ ſunt principia donorum, ut ſupra habitum eſt (1. 2. quæſt. lxviii. art. 4. ad 3.)

Unde patet reſponſio ad quintum.

ARTICULUS X.

Utrum, creſcente caritate, diminuatur timor.

III. diſ. xxxiv. *quæſt.* ii. *art.* 3. *quæſt* 3. *& Pſ.* xviii.

AD decimum ſic proceditur. Videtur quod creſcente caritate diminuatur timor. Dicit enim Auguſtinus ſuper I. Canon. Ioan. (tract. ix. cir. med) *Quantum caritas creſcit, tantum timor decreſcit*.

2. Præterea. Creſcente ſpe diminuitur timor. Sed creſcente caritate creſcit ſpes, ut ſupra habitum eſt (quæſt. xvii. art. 8.) Ergo creſcente caritate diminuitur timor.

3. Præterea. Amor importat unionem, timor autem ſeparationem. Sed creſcente unione diminuitur ſeparatio. Ergo creſcente amore caritatis diminuitur timor.

Sed contra eſt quod dicit Auguſtinus in Lib. lxxxiii. Qq. (quæſt. xxxvi. in fi.) quod *Dei timor non ſolum inchoat, ſed etiam perficit ſapientiam, quæ ſumme diligit Deum, & proximum tamquam ſeipſum*.

Reſpondeo dicendum, quod duplex eſt timor Dei, ſicut dictum eſt (art. 2. & 4. hu. quæſt.) unus quidem filialis, quo quis timet offenſam patris, vel ſeparationem ab ipſo; alius autem ſervilis, quo quis timet pœnam.

Timor autem filialis neceſſe eſt quod creſcat creſcente caritate, ſicut effectus creſcit creſcente cauſa. Quanto enim aliquis magis diligit aliquem, tanto magis timet eum offendere, & ab eo ſeparari.

Sed timor ſervilis quantum ad ſervilitatem totaliter tollitur caritate adveniente; remanet tamen ſecundum ſubſtantiam timor pœnæ, ut dictum eſt (art. 6. hu. quæſt.) & iſte timor diminuitur caritate creſcente, maxime quantum ad actum: quia quanto aliquis magis diligit Deum, tanto minus timet pœnam: primo quidem quia minus attendit ad proprium bonum, cui contrariatur pœna; ſecundo quia firmius inhærens magis confidit de præmio, & per conſequens minus timet de pœna.

Ad primum ergo dicendum, quod Auguſtinus loquitur de timore pœnæ.

Ad

(a) *Ita mſſ. & meliores edit. Al.* circ. diverſas affectiones in Deo; & ideo amor &c. *perperam*. (b) *Ita mſſ. & editi paſſim. Al.* datur, ſcilicet contra ſuperbiam.

Ad secundum dicendum, quod timor pœnæ est qui diminuitur crescente spe; sed ea crescente crescit timor filialis: quia quanto aliquis certius expectat alicuius boni consecutionem per auxilium alterius, tanto magis veretur eum offendere, vel ab eo separari.

Ad tertium dicendum, quod timor filialis non importat separationem, sed magis subiectionem ad ipsum. Separationem autem refugit a subiectione ipsius; sed quodammodo separationem importat per hoc quod non præsumit se ei adæquare, sed ei se subiicit: quæ etiam separatio invenitur in caritate, inquantum diligit Deum supra se, & supra omnia. Unde amor caritatis augmentatus reverentiam timoris non minuit, sed auget.

ARTICULUS XI. 104

Utrum timor remaneat in patria.

1. 2. *quæst.* LXVIII. *art.* 6. *&* III. *dist.* XXXIV. *quæst.* 1. *art.* 3. *& quæst.* II. *art.* 3. *ad.* 4. *& dist.* XXXV. *quæst.* II. *art.* 2. *quæst.* 3. *& art.* 4 *quæst.* 3. *&* III. P. *quæst.* VI. *art.* 6.

AD undecimum sic proceditur. Videtur quod timor non remaneat in patria. Dicitur enim Proverb. I. 33. *Abundatia perfruetur, timore malorum sublato*: quod intelligitur de homine iam sapientia perfruente in beatitudine æterna. Sed omnis timor est alicuius mali, quia malum est obiectum timoris, ut supra dictum est (art. 2. & 5. hu. quæst. & I. 2. quæst. XLII. art. I.) Ergo nullus timor erit in patria.

2. Præterea. Homines in patria erunt Deo conformes, secundum illud I. Ioan. III. 2. *Cum apparuerit, similes ei erimus*. Sed Deus nihil timet. Ergo homines in patria non habebunt aliquem timorem.

3. Præterea. Spes est perfectior quam timor: quia spes est respectu boni, timor respectu mali. Sed spes non erit in patria. Ergo nec timor erit in patria.

Sed contra est quod dicitur in Psal. XVIII. 10. *Timor Domini sanctus permanet in sæculum*.

Respondeo dicendum, quod timor servilis, sive timor pœnæ nullo modo erit in patria: excluditur enim talis timor per securitatem æternæ beatitudinis, quæ est de ipsius beatitudinis ratione, sicut supra dictum est (1. 2. quæst. V. art. 4.)

Timor autem filialis sicut augetur augmentata caritate, ita caritate perfecta perficietur: unde non habebit in patria eumdem actum omnino quem habet modo.

Ad cuius evidentiam sciendum est, quod proprium obiectum timoris est malum possibile, sicut proprium obiectum spei est bonum possibile: & cum motus timoris sit quasi fugæ, importat timor fugam mali ardui possibilis, parva enim mala timorem non inducunt. Sicut autem bonum uniuscuiusque est ut in suo ordine consistat, ita malum uniuscuiusque est ut suum ordinem deserat. Ordo autem creaturæ rationalis est ut sit sub Deo, & supra ceteras creaturas. Unde sicut malum creaturæ rationalis est ut subdat se creaturæ inferiori per amorem; ita etiam malum eius est, si Deo se non subiiciat, sed in ipsum præsumptuose insiliat, vel contemnat. Hoc autem malum creaturæ rationali secundum suam naturam considerat possibile est, propter naturalem liberi arbitrii flexibilitatem; sed in beatis fit non possibile per gloriæ perfectionem. Fuga ergo huius mali quod est Deo non subiici, ut possibilis naturæ, impossibilis autem beatitudinis, erit in patria; in via autem est fuga huius mali ut omnino possibilis. Et ideo Gregorius dicit XVII. Moral. exponens illud Iob XXVI. 11. *Columnæ cæli contremiscunt, & pavent ad nutum eius* (cap. XVII. in fin.) „ Ipsæ virtutes „ cælestium, quæ hunc sine cessatione „ conspiciunt, in ipsa contemplatione „ contremiscunt; sed idem tremor, ne „ eis pœnalis sit, non timoris est, sed „ admirationis: " quia scilicet admirantur Deum ut supra se existentem, & eis incomprehensibilem. Augustinus etiam XIV. de civit. Dei (cap. IX. a med.) hoc modo ponit timorem in patria, quamvis hoc sub dubio derelinquat. *Timor*, inquit, *ille castus permanens in sæculum sæculi, si erit in futuro sæculo, non erit timor exterrens a malo, quod accidere potest, sed tenens in bono, quod amitti non potest. Ubi enim boni adepti amor immutabilis est, profecto, si dici potest, mali cavendi timor securus est. Timoris quippe casti nomine ea voluntas significata est qua nos necesse erit nolle peccare, & non sollicitudine infirmitatis ne forte peccemus, sed tranquillitate caritatis cavere peccatum.*

tum. Aut si nullius omnino generis timor ibi esse poterit, ita fortasse timor in sæculum sæculi dictus est permanens, quia id permanebit quo timor ipse perducit.

Ad primum ergo dicendum, quod in auctoritate prædicta excluditur a beatis timor solicitudinem habens, de malo præcavens, non autem timor securus, ut Augustinus dicit (loc. sup. cit.)

Ad secundum dicendum, quod, sicut dicit Dionysius IX. cap. de div. Nom. (a med. lect. 3.) *eadem & similia sunt Deo, & dissimilia: hæc quidem secundum contingentem non imitabilis imitationem*, idest inquantum secundum suum posse imitantur Deum, qui non est perfecte imitabilis; *hæc autem secundum quod hic causata minus habent a causa infinitis mensuris & incomparabilibus deficientia.* Unde non oportet, si Deo non convenit timor, (quia non habet superiorem, cui subiiciatur) quod propter hoc non conveniat beatis, quorum beatitudo consistit in perfecta subiectione ad Deum.

Ad tertium dicendum, quod spes importat quemdam defectum, scilicet (*a*) futuritionem beatitudinis, quæ tollitur per eius præsentiam; sed timor importat defectum naturalem creaturæ, secundum quod in infinitum distat a Deo: quod etiam in patria remanebit. Et ideo timor non evacuabitur totaliter.

ARTICULUS XII. 105

Utrum paupertas spiritus sit beatitudo respondens dono timoris.

Inf. quæst. CXXI. *art.* 2. *cor. & III. dist.* XXXIV. *quæst.* 1. *art.*4. *&* 6. *cor.*

AD duodecimum sic proceditur. Videtur quod paupertas spiritus non sit beatitudo respondens dono timoris. Timor enim est initium spiritualis vitæ, ut ex dictis patet (art. 7. hu. quæst.) Sed paupertas pertinet ad perfectionem vitæ spiritualis, secundum illud Matth. XIX. 21. *Si vis perfectus esse, vade, & vende omnia quæ habes, & da pauperibus.* Ergo paupertas spiritus non respondet dono timoris.

2. Præterea. In Psal. CXVIII. 120. dicitur: *Confige timore tuo carnes meas:* ex quo videtur quod ad timorem pertineat carnem reprimere. Sed ad repressionem carnis maxime videtur pertinere beatitudo luctus. Ergo beatitudo luctus magis respondet dono timoris quam beatitudo paupertatis.

3. Præterea. Donum timoris respondet virtuti spei, sicut dictum est (art. 9. hu. quæst. ad 1.) Sed spei maxime videtur respondere beatitudo ultima, quæ est: *Beati pacifici, quoniam filii Dei vocabuntur:* quia, ut dicitur Rom. V. 2. *gloriamur in spe gloriæ filiorum Dei.* Ergo beatitudo illa magis respondet dono timoris quam paupertas spiritus.

4. Præterea. Supra dictum est (1. 2. quæst. LXX. art. 2.) quod beatitudinibus respondent fructus. Sed nihil in fructibus invenitur respondere dono timoris. Ergo etiam neque in beatitudinibus aliquid ei respondet.

Sed contra est quod Augustinus dicit in Lib. I. de serm. Domini in monte (cap. IV. a princ.) *Timor Dei congruit humilibus, de quibus dicitur: Beati pauperes spiritu.*

Respondeo dicendum, quod timori proprie respondet paupertas spiritus. Cum enim ad timorem filialem pertineat Deo reverentiam exhibere, & ei subditum esse; id quod ex huiusmodi subiectione consequitur, pertinet ad donum timoris. Ex hoc autem quod aliquis Deo se subiicit, desinit quærere in seipso, vel in aliquo alio magnificari, nisi in Deo. Hoc enim repugnaret perfectæ subiectioni ad Deum: unde dicitur in Psal. XIX. 8. *Hi in curribus, & hi in equis; nos autem in nomine Dei nostri invocabimus.* Et ideo ex hoc quod aliquis perfecte timet Deum, consequens est quod non quærat magnificari in seipso per superbiam, neque etiam quærat magnificari in exterioribus bonis, scilicet honoribus, & divitiis: quorum utrumque pertinet ad paupertatem spiritus, secundum quod paupertas spiritus intelligi potest vel exinanitio inflati, & superbi spiritus, ut Augustinus exponit (loc. sup. cit.) vel etiam abiectio temporalium rerum, quæ fit spiritu, idest propria voluntate per instinctum Spiritus sancti, ut Ambrosius (sup. illud Luc. VI. *Beati pauperes*) & Hieronymus (sup. hunc loc. Matth. VI.) exponunt.

Ad primum ergo dicendum, quod cum beatitudo sit actus virtutis perfectæ, omnes beatitudines ad perfectionem spiritualis vitæ pertinent. In qua quidem

(*a*) *Ita codices optimæ notæ. Quidam male legerunt* fruitionem: *quem errorem quidam emendarunt substituendo* absentiam.

dem perfectione principium esse videtur ut tendens ad perfectam spiritualium bonorum participationem, terrena bona contemnat, sicut & timor primum locum habet in donis. Non autem consistit perfectio in ipsa temporalium bonorum desertione; sed haec est via ad perfectionem. Timor autem filialis, cui respondet beatitudo paupertatis, etiam est cum perfectione sapientiae, ut supra dictum est (art. 7. & 10. hu. quaest.)

Ad secundum dicendum, quod directius opponitur subiectioni ad Deum, quam facit timor filialis, indebita magnificatio hominis vel in seipso, vel in aliis rebus, quam delectatio extranea; quae tamen opponitur timori ex consequenti: quia qui Deum reveretur, & ei subditur, non delectatur in aliis a Deo. Sed tamen delectatio non pertinet ad rationem ardui, quam respicit timor, sicut magnificatio: & ideo directe beatitudo paupertatis respondet timori, beatitudo autem luctus ex consequenti.

Ad tertium dicendum, quod spes importat motum secundum habitudinem ad terminum ad quem tenditur; sed timor importat magis motum secundum habitudinem recessus a termino *a quo*: & ideo ultima beatitudo, quae est spiritualis perfectionis terminus, congrue respondet spei per modum obiecti ultimi; sed prima beatitudo, quae est per recessum a rebus exterioribus impedientibus divinam subiectionem, congrue respondet timori.

Ad quantum dicendum, quod in fructibus illa quae pertinent ad moderatum usum, vel abstinentiam a rebus temporalibus, videntur dono timoris convenire, sicut modestia, & continentia, & castitas.

QUAESTIO XX.

De desperatione,

in quatuor articulos divisa.

Deinde considerandum est de vitiis oppositis: & primo de desperatione secundo de praesumptione.

Circa primum quaeruntur quatuor.

Primo, utrum desperatio sit peccatum.

Secundo, utrum possit esse sine infidelitate.

Tertio, utrum sit maximum peccatorum.

Quarto, utrum oriatur ex accidia.

ARTICULUS I. 106

Utrum desperatio sit peccatum.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod desperatio non sit peccatum. Omne enim peccatum habet conversionem ad commutabile bonum cum aversione ab incommutabili bono, ut per Augustinum patet in I. Lib. de lib. arbit. (cap. ult. cir. med. & Lib. II. cap. XIX. cic. fin.) Sed desperatio non habet conversionem ad commutabile bonum. Ergo non est peccatum.

2. Praeterea. Illud quod oritur ex bona radice, non videtur esse peccatum: quia *non potest arbor bona fructus malos facere*, ut dicitur Matth VII. 18. Sed desperatio videtur procedere ex bona radice, scilicet ex timore Dei, vel ex horrore magnitudinis propriorum peccatorum. Ergo desperatio non est peccatum.

3. Praeterea. Si desperatio esset peccatum, etiam damnatis esset peccatum; quod desperant. Sed hoc non imputatur eis ad culpam, sed magis ad damnationem. Ergo neque viatoribus imputatur ad culpam; & ita desperatio non est peccatum.

Sed contra. Illud per quod homines in peccata inducuntur, videtur esse non solum peccatum, sed principium peccatorum. Sed desperatio est huiusmodi: dicit enim Apostolus de quibusdam ad Ephes. IV. 19. *qui desperantes semetipsos tradiderunt impudicitiae in operationem omnis immunditiae*, (a) *& avaritiae*. Ergo desperatio non solum est peccatum, sed aliorum peccatorum principium.

Respondeo dicendum, quod secundum Philosophum in VI Ethic. (cap. 11.) illud quod est in intellectu affirmatio, vel negatio, est in appetitu prosecutio, & fuga; & quod est in intellectu verum, vel falsum, est in appetitu bonum, & malum. Et ideo omnis motus appetitivus conformiter se habens intellectui vero, est secundum se bonus; omnis autem motus appetitivus conformiter se habens intellectui falso, est secundum se malus, & peccatum. Circa Deum autem vera existimatio intellectus est quod ex ipso provenit hominum sa-

(a) *Vulgata* in avaritiam.

salus, & venia peccatoribus datur, secundum illud Ezech. XVIII. 23. (*a*) *Nolo mortem peccatoris, sed ut convertatur, & vivat*. Falsa autem opinio est quod peccatori pœnitenti veniam deneget, vel quod peccatores ad se non convertat per gratiam iustificantem.

Et ideo sicut motus spei, qui conformiter se habet ad existimationem veram, est laudabilis, & virtuosus; ita oppositus motus desperationis, qui se habet conformiter existimationi falsæ de Deo, est vitiosus, & peccatum.

Ad primum ergo dicendum, quod in quolibet peccato mortali est quodammodo aversio a bono incommutabili, & conversio ad bonum commutabile; sed aliter, & aliter. Nam principaliter consistunt in aversione a bono incommutabili peccata quæ opponuntur virtutibus theologicis, ut odium Dei, & desperatio, & infidelitas, quia virtutes theologicæ habent Deum pro obiecto; ex consequenti autem important conversionem ad bonum commutabile, inquantum anima deserens Deum, consequenter necesse est quod ad alia convertatur. Peccata vero alia principaliter consistunt in conversione ad commutabile bonum; ex consequenti vero in aversione ab incommutabili bono. Non enim qui fornicatur, intendit a Deo recedere, sed carnali delectatione frui, ex quo sequitur quod a Deo recedat.

Ad secundum dicendum, quod ex radice virtutis potest aliquid procedere dupliciter. Uno modo directe ex parte ipsius virtutis, sicut actus procedit ex habitu: & hoc modo ex virtuosa radice non potest aliquod peccatum procedere: hoc enim sensu Augustinus dicit in Lib. II. de lib. arbit. (cap. XVIII. & XIX.) quod *virtute nemo male utitur*. Alio modo procedit aliquid ex virtute indirecte, sive occasionaliter; & sic nihil prohibet aliquod peccatum ex aliqua virtute procedere; sicut interdum aliqui de virtutibus superbiunt, secundum illud Augustini (epist. CCXXI. al. CIX. ante med.) *Superbia bonis operibus insidiatur, ut pereant*. Et hoc modo ex timore Dei, vel ex horrore propriorum peccatorum contingit desperatio, inquantum his bonis aliquis male utitur, occasionem ab eis accipiens desperandi.

Ad tertium dicendum, quod damnati non sunt in statu sperandi propter impossibilitatem reditus ad beatitudinem; & ideo quod non sperant, non imputatur eis ad culpam, sed est pars damnationis ipsorum; sicut etiam in statu viæ si quis desperaret de eo quod non est natus adipisci, vel quod non est ei debitum adipisci, non esset peccatum; puta si medicus desperet de curatione alicuius infirmi, vel si aliquis desperet se fore divitias adepturum.

ARTICULUS II. 107

Utrum desperatio sine infidelitate esse possit.

II. dist. XLIII. *art.* 3. *ad* 2.

AD secundum sic proceditur. Videtur quod desperatio sine infidelitate esse non possit. Certitudo enim spei a fide derivatur. Sed manente causa non tollitur effectus. Ergo non potest aliquis certitudinem spei amittere desperando, nisi fide sublata.

2. Præterea. Præferre culpam propriam bonitati, vel misericordiæ divinæ, est negare infinitatem divinæ misericordiæ, vel bonitatis; quod est infidelitatis. Sed qui desperat, culpam suam præfert misericordiæ, vel bonitati divinæ, secundum illud Genes. IV. 13. *Maior est iniquitas mea quam ut veniam merear*. Ergo quicumque desperat, est infidelis.

3. Præterea. Quicumque incidit in hæresim damnatam, est infidelis. Sed desperans videtur incidere in hæresim damnatam, scilicet Novatianorum, qui dicunt, peccata non remitti post baptismum. Ergo videtur quod quicumque desperat, sit infidelis.

Sed contra est quod remoto posteriori, non removetur prius. Sed spes est posterior fide, ut supra dictum est (quæst. XVII. art. 7.) Ergo, remota spe, potest remanere fides: non ergo quicumque desperat, est infidelis.

Respondeo dicendum, quod infidelitas pertinet ad intellectum, desperatio autem ad vim appetitivam. Intellectus autem universalium est; sed vis appetitiva movetur circa particulares res: est enim motus appetitivus ab anima ad res, quæ in seipsis particulares sunt. Contingit autem aliquem habentem rectam existimationem in universali, circa motum appetitivum non recte se habere

(a) *Vulgata:* Numquid voluntatis meæ est mors impii, dicit Dominus Deus, & non ut convertatur a viis suis, & vivat? *Vide ibi* ℣. 32.

bere corrupta eius æſtimatione in particulari: quia neceſſe eſt quod ab æſtimatione in univerſali ad appetitum rei particularis perveniatur mediante æſtimatione particulari, ut dicitur in III. de Anima (tex. 58.) ſicut ex propoſitione univerſali non infertur concluſio particularis, niſi aſſumendo particularem. Et inde eſt quod aliquis habens rectam fidem in univerſali, deficit in motu appetitivo circa particulare, corrupta particulari eius æſtimatione per habitum, vel per paſſionem: ſicut ille qui fornicatur, eligendo fornicationem ut bonum ſibi, ut nunc, habet corruptam æſtimationem in particulari; cum tamen retineat univerſalem æſtimationem veram ſecundum fidem, ſcilicet quod fornicatio ſit mortale peccatum: & ſimiliter aliquis retinendo in univerſali veram æſtimationem fidei, quod ſcilicet eſt remiſſio peccatorum in Eccleſia, poteſt tamen pati motum deſperationis, quod ſcilicet ſibi in tali ſtatu exiſtenti non ſit ſperandum de venia, corrupta æſtimatione eius circa particulare.

Et per hunc modum poteſt eſſe deſperatio ſine infidelitate, ſicut & alia peccata mortalia.

Ad primum ergo dicendum, quod effectus tollitur, non ſolum ſublata cauſa prima, ſed etiam ſublata cauſa ſecunda. Unde motus ſpei auferri poteſt, non ſolum ſublata univerſali æſtimatione fidei, quæ eſt ſicut cauſa prima certitudinis ſpei, ſed etiam ſublata æſtimatione particulari, quæ eſt ſicut ſecunda cauſa.

Ad ſecundum dicendum, quod ſi quis in univerſali exiſtimaret, miſericordiam Dei non eſſe infinitam, eſſet infidelis Hoc autem non exiſtimat deſperans, ſed quod ſibi in ſtatu illo propter aliquam particularem diſpoſitionem non ſit de divina miſericordia ſperandum.

Et ſimiliter dicendum eſt ad tertium, quod Novatiani in univerſali negant, remiſſionem peccatorum fieri in Eccleſia.

ARTICULUS III. 108

Utrum deſperatio ſit maximum peccatorum.

AD tertium ſic proceditur. Videtur quod deſperatio non ſit maximum peccatorum. Poteſt enim eſſe deſperatio abſque infidelitate, ſicut dictum eſt (art. præc.) Sed infidelitas eſt maximum peccatorum, quia ſubruit fundamentum ſpiritualis ædificii. Ergo deſperatio non eſt maximum peccatorum.

2. Præterea. Maiori bono maius malum opponitur, ut patet per Philoſophum in VIII. Ethic. (cap. x. a princ.) Sed caritas eſt maior ſpe, ut dicitur I. Corinth. XIII. Ergo odium Dei eſt maius peccatum quam deſperatio.

3. Præterea. In peccato deſperationis eſt ſolum inordinata averſio a Deo. Sed in aliis peccatis eſt non ſolum averſio inordinata a Deo, ſed etiam inordinata converſio. Ergo peccatum deſperationis non eſt gravius, ſed minus aliis.

Sed contra. Peccatum inſanabile videtur eſſe graviſſimum, ſecundum illud Hierem. xxx. 12. *Inſanabilis fractura tua, peſſima plaga tua*. Sed peccatum deſperationis eſt inſanabile, ſecundum illud Hierem. xv. 18. *Plaga mea deſperabilis renuit curari*. Ergo deſperatio eſt graviſſimum peccatum.

Reſpondeo dicendum, quod peccata quæ opponuntur virtutibus theologicis, ſunt ſecundum ſuum genus graviora peccatis aliis. Cum enim virtutes theologicæ habeant Deum pro obiecto, peccata eis oppoſita important directe & principaliter averſionem a Deo. In quolibet autem peccato mortali principalis ratio mali, & gravitas eſt ex hoc quod avertit a Deo: ſi enim poſſet eſſe converſio ad bonum commutabile ſine averſione a Deo, quamvis eſſet inordinata, non eſſet peccatum mortale. Et ideo illud quod primo & per ſe habet averſionem a Deo, eſt graviſſimum peccatum inter peccata mortalia.

Virtutibus autem theologicis opponuntur infidelitas, deſperatio, & odium Dei: inter quæ odium, & infidelitas, ſi deſperationi comparentur, inveniuntur ſecundum ſe quidem, ideſt ſecundum rationem propriæ ſpeciei, graviora. Infidelitas enim provenit ex hoc quod homo ipſam Dei veritatem non credit; odium vero Dei provenit ex hoc quod voluntas hominis ipſi divinæ bonitati contrariatur; deſperatio autem ex hoc quod homo non ſperat ſe bonitatem Dei participare. Ex quo patet quod infidelitas, & odium Dei ſunt contra Deum, ſecundum quod in ſe eſt; deſperatio autem, ſecundum quod eius bonum participatur a nobis. Unde maius peccatum eſt, ſecundum ſe loquendo, non credere Dei veritatem, vel odire Deum, quam

non

non sperare consequi gloriam ab ipso.

Sed si comparetur desperatio ad alia duo peccata ex parte nostra, sic desperatio est periculosior: quia per spem revocamur a malis, & inducimur ad bona prosequenda: & ideo sublata spe, irrefrenate homines labuntur in vitia, & a bonis laboribus retrahuntur. Unde super illud Proverb. XXIV. *Si desperaveris lapsus in die angustiæ, minuetur fortitudo tua*, dicit Glossa (ordin.) „ Nihil est execrabilius desperatione: „ quam qui habet, & in generalibus „ huius vitæ laboribus, &, quod peius „ est, in fidei certamine constantiam „ perdit." Et Isidorus dicit in Lib. II. de summo bono (cap. XIV. circ. princ.) *Perpetrare flagitium aliquod, mors animæ est, sed desperare est descendere in infernum*.

Et per hoc patet responsio ad obiecta.

ARTICULUS IV. 109

Utrum desperatio ex accidia oriatur.

AD quartum sic proceditur. Videtur quod desperatio ex accidia non oriatur. Idem enim non procedit ex diversis causis. Desperatio autem futuri sæculi procedit ex luxuria, ut dicit Gregorius XXXI. Moral. (cap. XVII. a med.) Non ergo procedit ex accidia.

2. Præterea. Sicut spei opponitur desperatio, ita gaudio spirituali opponitur accidia. Sed gaudium spirituale procedit ex spe, secundum illud Rom. XII. 12. *Spe gaudentes*. Ergo accidia procedit ex desperatione, & non e converso.

3. Præterea. Contrariorum contrariæ sunt causæ. Sed spes, cui opponitur desperatio, videtur procedere ex consideratione divinorum beneficiorum, & maxime ex consideratione incarnationis: dicit enim Augustinus XIII. de Trin. (cap. X. cir. princ.) *Nihil tam necessarium fuit ad erigendam spem nostram, quam ut demonstraretur nobis, quantum nos Deus diligeret. Quid vero huius rei isto indicio manifestius, quam quod Dei Filius naturæ nostræ dignatus est inire consortium?* Ergo desperatio magis procedit ex negligentia huius considerationis quam ex accidia.

Sed contra est quod XXXI. Moral. (cap. XVII. a med.) Gregorius desperationem enumerat inter ea quæ procedunt ex accidia.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (quæst. XVII. art. I. & I. 2. quæst. XL. art. I.) obiectum spei est bonum arduum possibile adipisci vel per se, vel per alium. Dupliciter potest ergo in aliquo spes deficere de beatitudine obtinenda: uno modo quia non reputat eam ut bonum arduum; alio modo quia non reputat eam ut possibilem adipisci vel per se, vel per alium. Ad hoc autem quod bona spiritualia non sapiant nobis quasi bona, vel non videantur nobis quasi magna bona, præcipue perducimur per hoc quod affectus noster est infectus amore delectationum corporalium: inter quas præcipuæ sunt delectationes venereæ: nam ex affectu harum delectationum contingit quod homo fastidit bona spiritualia, & non sperat ea quasi quædam bona ardua. Et secundum hoc desperatio causatur ex luxuria.

Ad hoc autem quod aliquod bonum arduum non æstimet ut possibile sibi adipisci per se, vel per alium, perducitur ex nimia deiectione: quæ quando in affectu hominis dominatur, videtur ei quod numquam possit ad aliquod bonum relevari. Et quia accidia est tristitia quædam deiectiva spiritus, ideo per hunc modum desperatio ex accidia generatur.

Hoc autem est proprium obiectum spei, scilicet quod sit possibile: nam bonum, & arduum etiam ad alias passiones pertinent. Unde specialius oritur ex accidia. Potest tamen oriri ex luxuria, ratione iam dicta (in corp.)

Unde patet responsio ad primum.

Ad secundum dicendum, quod, sicut Philosophus dicit in I. Rhet. (cap. XI. ante med.) sicut spes facit delectationem, ita etiam homines in delectationibus existentes efficiuntur maioris spei: & per hunc etiam modum homines in tristitiis existentes facilius in desperationem incidunt, secundum illud II. ad Cor. II. 7. (a) *Ne maiori tristitia absorbeatur qui eiusmodi est*. Sed tamen quia spei obiectum est bonum, in quo naturaliter tendit appetitus, non autem refugit ab eo naturaliter, sed solum propter aliquod impedimentum superveniens; ideo directius quidem ex spe oritur gaudium, desperatio autem e converso ex tristitia.

Ad tertium dicendum, quod ipsa negligentia considerandi divina beneficia ex accidia provenit. Homo enim affectus aliqua passione præcipue illa cogitat

(a) *Vulgata* ne forte abundantiori tristitia &c.

tat quæ ad illam pertinent passionem . Unde homo in tristitiis constitutus non de facili aliqua magna, & iucunda cogitat, sed solum tristia; nisi per magnum conatum se avertat a tristibus.

QUAESTIO XXI.

De præsumptione,

in quatuor articulos divisa.

DEinde considerandum est de præsumptione: & circa hoc quærun tur quatuor.

Primo, quid sit obiectum præsumptionis, cui innititur.

Secundo, utrum sit peccatum.

Tertio, cui opponatur.

Quarto, ex quo vitio oriatur.

ARTICULUS I. 110

Utrum præsumptio innitatur Deo, an propriæ virtuti.

AD primum sic proceditur. Videtur quod præsumptio, quæ est peccatum in Spiritum sanctum, non innitatur Deo, sed propriæ virtuti. Quanto enim minor est virtus, tanto magis peccat qui ei nimis innititur. Sed minor est virtus humana quam divina. Ergo gravius peccat qui præsumit de virtute humana, quam qui præsumit de virtute divina. Sed peccatum in Spiritum sanctum est gravissimum. Ergo præsumptio, quæ ponitur species peccati in Spiritum sanctum, inhæret virtuti humanæ magis quam divinæ.

2. Præterea. Ex peccato in Spiritum sanctum alia peccata oriuntur: peccatum enim in Spiritum sanctum dicitur malitia, ex qua quis peccat. Sed magis videntur alia peccata oriri ex præsumptione qua homo præsumit de seipso, quam ex præsumptione qua homo præsumit de Deo: quia amor sui est principium peccandi, ut patet per Augustinum XIV. de civit. Dei (cap. ult. cir. princ.) Ergo videtur quod præsumptio, quæ est peccatum in Spiritum sanctum, maxime innitatur virtuti humanæ.

3. Præterea. Peccatum provenit ex conversione inordinata ad bonum commutabile. Sed præsumptio est quoddam peccatum. Ergo magis contingit ex conversione ad virtutem humanam, quæ est bonum commutabile, quam ex conversione ad virtutem divinam, quæ est bonum incommutabile.

Sed contra est quod sicut ex desperatione aliquis contemnit divinam misericordiam, cui spes innititur, ita ex præsumptione contemnit divinam iustitiam, quæ peccatores punit. Sed sicut misericordia est in Deo, ita etiam & iustitia est in ipso. Ergo sicut desperatio est per aversionem a Deo, ita præsumptio est per inordinatam conversionem ad ipsum.

Respondeo dicendum, quod præsumptio videtur importare quamdam immoderantiam spei. Spei autem obiectum est bonum arduum possibile. Possibile autem est aliquid homini dupliciter: uno modo per propriam virtutem; alio modo non nisi per virtutem divinam. Circa utramque autem spem per immoderantiam potest esse præsumptio. Nam circa spem, per quam aliquis de propria virtute confidit, attenditur præsumptio ex hoc quod aliquis tendit in aliquod bonum ut sibi possibile, quod suam facultatem excedit; secundum quod dicitur Iudith VI. 15. *Præsumentes de se humilias*: & talis præsumptio opponitur virtuti magnanimitatis, quæ medium tenet in huiusmodi spe.

Circa spem autem, per quam aliquis inhæret divinæ potentiæ, potest per immoderantiam esse præsumptio in hoc quod aliquis tendit in aliquod bonum ut possibile per virtutem, & misericordiam divinam, quod possibile non est; sicut cum aliquis sperat se veniam obtinere sine pœnitentia, vel gloriam sine meritis. Hæc autem præsumptio est proprie species peccati in Spiritum sanctum, quia scilicet per huiusmodi præsumptionem tollitur, vel contemnitur adiutorium Spiritus sancti, per quod homo revocatur a peccato.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut supra dictum est (quæst. xx. art. 3. & 1. 2. quæst. lxxiii. art. 3.) peccatum quod est contra Deum, secundum suum genus est gravius ceteris peccatis. Unde præsumptio qua quis inordinate innititur Deo, gravius peccatum est quam præsumptio qua quis innititur propriæ virtuti: quod enim aliquis innitatur divinæ virtuti ad consequendum id quod Deo non convenit, hoc est diminuere divinam virtutem. Patet autem quod gravius peccat qui diminuit divinam virtutem, quam qui propriam virtutem superextollit.

Ad secundum dicendum, quod ipsa præ-

præsumptio, qua quis inordinate præsumit de Deo, amorem sui includit, quo quis proprium bonum inordinate desiderat. Quod enim multum desideramus, æstimamus nobis de facili per alios posse provenire, etiam si non possit.

Ad tertium dicendum, quod præsumptio de divina misericordia habet conversionem ad bonum commutabile, inquantum procedit ex desiderio inordinato proprii boni; & aversionem a bono incommutabili, inquantum attribuit divinæ virtuti quod ei non convenit: per hoc enim avertitur homo a virtute divina.

ARTICULUS II. 111

Utrum præsumptio sit peccatum.

I. Sent. prol. in expos. lit.

AD secundum sic proceditur. Videtur quod præsumptio non sit peccatum. Nullum enim peccatum est ratio quod homo exaudiatur a Deo. Sed per præsumptionem aliqui exaudiuntur a Deo: dicitur enim Iudith IX. 17. *Exaudi me miseram deprecantem, & de tua misericordia præsumentem*. Ergo præsumptio de divina misericordia non est peccatum.

2. Præterea. Præsumptio importat superexcessum spei. Sed in spe, quæ habetur de Deo, non potest esse superexcessus; cum eius potentia, & misericordia sint infinitæ. Ergo videtur quod præsumptio non sit peccatum.

3. Præterea. Id quod est peccatum, non excusat a peccato. Sed præsumptio excusat a peccato: dicit enim Magister XXII. dist. II. Libri Sententiarum, quod *Adam minus peccavit, quia sub spe veniæ peccavit*; quod videtur ad præsumptionem pertinere. Ergo præsumptio non est peccatum.

Sed contra est quod ponitur species peccati in Spiritum sanctum.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (quæst. præc. art. I.) circa desperationem, omnis motus appetitivus qui conformiter se habet ad intellectum falsum, secundum se malus est, & peccatum. Præsumptio autem est motus quidam appetitivus, quia importat quamdam spem inordinatam. Habet autem se conformiter intellectui falso, sicut & desperatio. Sicut enim falsum est quod Deus pœnitentibus non indulgeat, vel quod peccantes ad pœnitentiam non convertat; ita falsum est quod in peccato perseverantibus veniam concedat, & a bono cessantibus opere gloriam largiatur: cui existimationi conformiter se habet præsumptionis motus.

Et ideo præsumptio est peccatum; minus tamen quam desperatio: quoniam magis proprium est Deo misereri, & parcere, quam punire, propter eius infinitam bonitatem: illud enim secundum se Deo convenit; hoc autem secundum nostra peccata.

Ad primum ergo dicendum, quod præsumere ponitur aliquando pro sperare: quia ipsa spes recta quæ habetur de Deo, præsumptio videtur, si mensuretur secundum conditionem humanam; non autem est præsumptio, si attendatur immensitas divinæ bonitatis.

Ad secundum dicendum, quod præsumptio non importat superexcessum spei ex hoc quod aliquis nimis sperat de Deo, sed ex hoc quod sperat de Deo aliquid quod Deo non convenit: quod etiam est (a) minus sperare de Deo, quia hoc est eius virtutem quodammodo diminuere, ut dictum est (art. præc. ad I.)

Ad tertium dicendum, quod peccare cum proposito perseverandi in peccato sub spe veniæ, ad præsumptionem pertinet: & hoc non diminuit, sed auget peccatum. Peccare autem sub spe veniæ quandoque percipiendæ, cum proposito abstinendi a peccato, & pœnitendi de peccato, hoc non est præsumptionis; sed hoc peccatum diminuit, quia per hoc videtur habere voluntatem minus firmatam ad peccandum.

ARTICULUS III. 112

Utrum præsumptio magis opponatur timori quam spei.

AD tertium sic proceditur. Videtur quod præsumptio magis opponatur timori quam spei. Inordinatio enim timoris opponitur recto timori. Sed præsumptio videtur ad inordinationem timoris pertinere: dicitur enim Sap XVII. 10. *Semper præsumit sæva perturbata conscientia*: & ibidem dicitur, quod *timor est præsumptionis adiutorium*. Ergo præ-

(a) *Ita cum mss. Tarrac. & Alcan. Nicolai & edit. Patav. an. 1698. Al.* nimis. *Edit. Rom. hic & supra* minus, *pro* nimis.

præſumptio opponitur timori magis quam ſpei.

2. Præterea. Contraria ſunt quæ maxime diſtant. Sed præſumptio magis diſtat a timore quam a ſpe: quia præſumptio importat motum ad rem, ſicut & ſpes; timor autem motum a re. Ergo præſumptio magis contrariatur timori quam ſpei.

3. Præterea. Præſumptio totaliter excludit timorem; non autem totaliter excludit ſpem, ſed ſolum rectitudinem ſpei. Cum ergo oppoſita ſint quæ ſe interimunt, videtur quod præſumptio magis opponatur timori quam ſpei.

Sed contra eſt quod duo invicem oppoſita vitia contrariantur uni virtuti, ſicut timiditas, & audacia fortitudini. Sed peccatum præſumptionis contrariatur peccato deſperationis, quod directe opponitur ſpei. Ergo videtur quod etiam præſumptio directius ſpei opponatur.

Reſpondeo dicendum, quod, ſicut Auguſtinus dicit in IV. contra Iulianum (cap. III. cir. med.) *omnibus virtutibus non ſolum ſunt vitia manifeſta diſcretione contraria, ſicut prudentiæ temeritas; verum vicina quodammodo, nec veritate, ſed quadam ſpecie fallente ſimilia, ſicut prudentiæ aſtutia*. Et hoc etiam Philoſophus dicit in II. Ethic.(cap.VIII.) quod virtus maiorem convenientiam videtur habere cum uno oppoſitorum vitiorum quam cum alio, ſicut temperantia cum inſenſibilitate, & fortitudo cum audacia.

Præſumptio ergo manifeſtam oppoſitionem videtur habere ad timorem, præcipue ſervilem, qui reſpicit pœnam ex Dei iuſtitia provenientem, cuius præſumptio remiſſionem ſperat; ſed ſecundum quamdam falſam ſimilitudinem magis contrariatur ſpei, quia importat quamdam inordinatam ſpem de Deo.

Et quia directius aliqua opponuntur quæ ſunt unius generis, quam quæ ſunt generum diverſorum (nam contraria ſunt in eodem genere;) ideo directius præſumptio opponitur ſpei quam timori. Utrumque enim reſpicit idem obiectum, cui innititur; ſed ſpes ordinate, præſumptio inordinate.

Ad primum ergo dicendum, quod ſicut ſpes abuſive dicitur de malo, proprie autem de bono; ita etiam præſumptio. Et ſecundum hunc modum inordinatio timoris *præſumptio* dicitur.

Ad ſecundum dicendum, quod contraria ſunt quæ maxime diſtant in eodem genere. Præſumptio autem, & ſpes importane motum eiuſdem generis; qui poteſt eſſe vel ordinatus, vel inordinatus. Et ideo præſumptio directius contrariatur ſpei quam timori: nam ſpei contrariatur ratione propriæ differentiæ, ſicut inordinatum ordinato; timori autem contrariatur ratione differentiæ ſui generis. (*a*)

Ad tertium dicendum, quod præſumptio contrariatur timori contrarietate generis; virtuti autem ſpei contrarietate differentiæ. Ideo præſumptio totaliter excludit timorem, etiam ſecundum genus; ſpem autem non excludit niſi ratione differentiæ, excludendo eius ordinationem.

ARTICULUS IV. 113

Utrum præſumptio cauſetur ex inani gloria.

Inf. quæſt. CXXXII. *art.* 5. *&* 6. *& mal. quæſt.* IX. *art.* 3.

AD quartum ſic proceditur. Videtur quod præſumptio non cauſetur ex inani gloria. Præſumptio enim maxime videtur inniti divinæ miſericordiæ. Miſericordia autem reſpicit miſeriam, quæ opponitur gloriæ. Ergo præſumptio non oritur ex inani gloria.

2. Præterea. Præſumptio opponitur deſperationi. Sed deſperatio oritur ex triſtitia, ut dictum eſt (quæſt. XX. art. 4. ad 2.) Cum ergo oppoſitorum oppoſitæ ſint cauſæ, videtur quod oriatur ex vitiis carnalibus, quorum delectationes ſunt vehementiores.

3. Præterea. Vitium præſumptionis conſiſtit in hoc quod aliquis tendit in aliquod bonum, quod non eſt poſſibile, quaſi in poſſibile. Sed quod aliquis æſtimet poſſibile quod eſt impoſſibile, provenit ex ignorantia. Ergo præſumptio magis provenit ex ignorantia, quam ex inani gloria.

Sed contra eſt quod Gregorius dicit XXXI. Moralium (cap. XVII. a med.) quod *præſumptio novitatum eſt filia inanis gloriæ*.

Reſpondeo dicendum, quod, ſicut ſupra dictum eſt (art. 1. hu. quæſt.) duplex eſt præſumptio. Una quidem quæ innititur propriæ virtuti, attentans ſcili-

(*a*) *Ita Garcia cum pluribus codicibus. Edit. paſſim addunt* ſcilicet motus ſpei.

cet aliquid ut sibi possibile, quod propriam virtutem excedit: & talis praesumptio manifeste ex inani gloria procedit: ex hoc enim quod aliquis multum desiderat gloriam, sequitur quod (a) attentet aliquid super vires suas: & huiusmodi praecipue sunt nova quae maiorem admirationem habent. Et ideo signanter Gregorius praesumptionem novitatum posuit filiam inanis gloriae.

Alia vero est praesumptio quae innititur inordinate divinae misericordiae, vel potentiae, per quam quis sperat se obtinere gloriam sine meritis, vel veniam sine poenitentia: & talis praesumptio videtur oriri directe ex superbia, ac si ipse tanti se aestimet, quod etiam eum peccantem Deus non puniat, vel a gloria excludat.

Et per hoc patet responsio ad obiecta.

QUAESTIO XXII.

De praeceptis pertinentibus ad spem, & timorem,

in duos articulos divisa.

DEinde considerandum est de praeceptis pertinentibus ad spem, & timorem: & circa hoc quaeruntur duo.

Primo de praeceptis pertinentibus ad spem.

Secundo de praeceptis pertinentibus ad timorem.

ARTICULUS I. 114

Utrum de spe debeat dari aliquod praeceptum.

AD primum sic proceditur. Videtur quod nullum praeceptum sit dandum pertinens ad virtutem spei. Quod enim sufficienter potest fieri per unum, non oportet quod per aliquid aliud inducatur. Sed ad sperandum bonum sufficienter homo inducitur ex ipsa naturali inclinatione. Ergo non oportet quod ad hoc inducatur homo per legis praeceptum.

2. Praeterea. Cum praecepta dentur de actibus virtutum, principalia praecepta etiam debent dari de actibus principalium virtutum. Sed inter omnes virtutes principaliores sunt tres virtutes theologicae, scilicet spes, fides, & caritas. Cum ergo principalia legis praecepta sint praecepta Decalogi, ad quae omnia alia reducuntur, ut supra dictum est (1. 2. quaest. c art. 3.) videtur quod si de spe daretur aliquod praeceptum, deberet inter praecepta Decalogi contineri. Non autem ibi continetur. Ergo videtur quod nullum praeceptum in lege debeat dari de actu spei.

3. Praeterea. Eiusdem rationis est praecipere actum virtutis, & prohibere actum vitii oppositi. Sed non invenitur aliquod praeceptum datum, per quod prohibeatur desperatio, quae est opposita spei. Ergo videtur quod nec de spe conveniat aliquod praeceptum dari.

Sed contra est quod Augustinus dicit super illud Ioan. xv. *Hoc est praeceptum meum ut diligatis invicem* (tract. lxxxiii. in Ioan. a med.) „ De fide nobis quam „ multa mandata sunt! quam multa de „ spe! “ Ergo de spe convenit aliqua praecepta dari.

Respondeo dicendum, quod praeceptorum quae in sacra Scriptura inveniuntur, quaedam sunt de substantia legis, quaedam vero sunt praeambula ad legem. Praeambula quidem sunt ad legem illa quibus non existentibus lex locum habere non potest. Huiusmodi autem sunt praecepta de actu fidei, & de actu spei: quia per actum fidei mens hominis inclinatur, ut recognoscat auctorem legis talem, cui se subdere debeat; per spem vero praemii homo inducitur ad observantiam praeceptorum. Praecepta vero de substantia legis sunt quae homini iam subiecto, & ad obediendum parato imponuntur, pertinentia ad rectitudinem vitae. Et ideo huiusmodi praecepta statim in ipsa legislatione proponuntur per modum praeceptorum.

Spei vero, & fidei praecepta non erant proponenda per modum praeceptorum: quia nisi homo iam crederet, & speraret, frustra ei lex proponeretur. Sed sicut praeceptum fidei proponendum fuit per modum denuntiationis, & commemorationis, ut supra dictum est (quaest. xvi. art. 1.) ita etiam praeceptum spei in prima legislatione proponendum fuit per modum promissionis. Qui enim obedientibus praemia promittit, ex hoc ipso incitat ad spem. Unde omnia promissa quae in lege continentur, sunt spei excitativa.

Sed quia lege iam imposita, pertinet ad sapientes viros ut non solum inducant

(a) *Al.* attentet ad gloriam quamdam super vires suas.

cant homines ad observantiam praeceptorum, sed etiam multo magis ad conservandum legis fundamentum; ideo post primam legislationem in sacra Scriptura multipliciter inducuntur homines ad sperandum, etiam per modum admonitionis, vel praecepti, & non solum per modum promissionis, sicut in lege; sicut patet in Psal. lxi. 9. *Sperate in eo omnis congregatio populi*; & in multis aliis Scripturae locis. (Psal. iv. Eccli. ii. & Os. xii.)

Ad primum ergo dicendum, quod natura sufficienter inclinat ad sperandum bonum naturae humanae proportionatum; sed ad sperandum supernaturale bonum oportuit hominem induci auctoritate legis divinae, partim quidem promissis, partim autem admonitionibus, vel praeceptis: & tamen ad ea etiam ad quae naturalis ratio inclinat, sicut sunt actus virtutum moralium, necessarium fuit praecepta legis divinae dari, propter maiorem firmitatem: & praecipue quia naturalis ratio hominis obtenebrata erat per concupiscentias peccati.

Ad secundum dicendum, quod praecepta legis Decalogi pertinent ad primam legislationem: & ideo inter praecepta Decalogi non fuit dandum praeceptum aliquod de spe; sed sufficit per aliquas promissiones positas inducere ad spem, ut patet in primo, & quarto praecepto.

Ad tertium dicendum, quod in illis ad quorum observantiam homo tenetur ex ratione debiti, sufficit praeceptum affirmativum dari de eo quod faciendum est, in quibus prohibitiones eorum quae sunt vitanda, intelliguntur; sicut datur praeceptum de honoratione parentum, non autem prohibetur quod parentes dehonorentur, nisi per hoc quod dehonorantibus poena adhibetur in lege. Et quia debitum est ad humanam salutem ut speret homo de Deo, fuit ad hoc homo inducendus aliquo praedictorum modorum, quasi affirmative, in quo intelligeretur prohibitio oppositi.

ARTICULUS II. 115

Utrum de timore fuerit dandum aliquod praeceptum.

AD secundum sic proceditur. Videtur quod de timore non fuerit dandum aliquod praeceptum in lege. Timor enim Dei est de his quae sunt praeambula ad legem, cum sit *initium sapientiae*. Se ea quae sunt praeambula ad legem, non cadunt sub praeceptis legis. Ergo de timore non est dandum aliquod praeceptum legis.

2. Praeterea. Posita causa, ponitur effectus. Sed amor est causa timoris: *omnis* enim *timor ex aliquo amore procedit*, ut dicit Augustinus in Lib. lxxxiii. Qq. (quaest. xxxiii.) Ergo, posito praecepto de amore, superfluum fuisset praecipere timorem.

3. Praeterea. Timori aliquo modo opponitur praesumptio. Sed nulla prohibitio invenitur in lege de praesumptione data. Ergo videtur quod nec de timore aliquod praeceptum dari debuerit.

Sed contra est quod dicitur Deut. x. 12. *Et nunc Israel, quid Dominus Deus tuus petit a te, nisi ut timeas Dominum Deum tuum?* Sed illud a nobis requirit quod nobis praecipit observandum. Ergo sub praecepto cadit quod aliquis timeat Deum.

Respondeo dicendum, quod duplex est timor, scilicet servilis, & filialis. Sicut autem aliquis inducitur ad observantiam praeceptorum legis per spem praemiorum; ita etiam inducitur ad legis observantiam per timorem poenarum, qui est timor servilis.

Et sicut secundum praedicta (art. praec.) in ipsa legislatione non fuit praeceptum dandum de actu spei, sed ad hoc fuerunt homines inducendi per promissa; ita nec de timore qui respicit poenam, fuit praeceptum dandum per praecepti modum, sed ad hoc fuerunt homines inducendi per comminationem poenarum: quod fuit factum & in ipsis praeceptis Decalogi, & postmodum consequenter in secundariis legis praeceptis.

Sed sicut sapientes, & prophetae consequenter intendentes homines stabilire in observantia legis, documenta tradiderunt de spe per modum admonitionis, vel praecepti; ita etiam de timore.

Sed timor filialis, qui reverentiam exhibet Deo, est quasi quoddam genus ad dilectionem Dei, & principium quoddam omnium eorum quae in Dei observantur reverentia. Et ideo de timore filiali dantur praecepta in lege, sicut & de dilectione: quia utrumque est praeambulum ad exteriores actus, qui praecipiuntur in lege, ad quos pertinent praecepta Decalogi. Et ideo in auctoritate legis inducta (in arg. *Sed cont.*)

requiritur ab homine timor, & ut ambulet in via Dei, colendo ipsum, & ut diligat ipsum.

Ad primum ergo dicendum, quod timor filialis est quoddam præambulum ad legem, non sicut extrinsecum aliquid, sed sicut principium legis, sicut etiam dilectio. Et ideo de utroque dantur præcepta, quæ sunt quasi quædam principia communia totius legis.

Ad secundum dicendum, quod ex amore sequitur timor filialis, sicut etiam alia bona opera quæ ex caritate fiunt: & ideo sicut post præceptum caritatis dantur præcepta de aliis actibus virtutum; ita etiam simul dantur præcepta de timore, & amore caritatis: sicut etiam in scientiis demonstrativis non sufficit ponere principia prima, nisi etiam ponantur conclusiones quæ ex his sequuntur vel proxime, vel remote.

Ad tertium dicendum, quod inductio ad timorem sufficit ad excludendam præsumptionem, sicut etiam inductio ad spem sufficit ad excludendam desperationem, ut dictum est (art. præc. ad 3.)

QUAESTIO XXIII.

De caritate secundum se,

in octo articulos divisa.

CONsequenter considerandum est de caritate: & primo de ipsa caritate; secundo de dono sapientiæ ei correspondente.

Circa primum consideranda sunt quinque. Primo de ipsa caritate. Secundo de objecto caritatis. Tertio de actibus ejus. Quarto de vitiis oppositis. Quinto de præceptis ad hoc pertinentibus.

Circa primum est duplex consideratio. Prima quidem de ipsa caritate secundum se. Secunda de caritate per comparationem ad subjectum.

Circa primum quæruntur octo.

Primo, utrum caritas sit amicitia.

Secundo, utrum sit aliquid creatum in anima.

Tertio, utrum sit virtus.

Quarto, utrum sit virtus specialis.

Quinto, utrum sit una virtus.

Sexto, utrum sit maxima virtutum.

Septimo, utrum sine ea possit esse aliqua vera virtus.

Octavo, utrum sit forma virtutum.

ARTICULUS I. 116

Utrum caritas sit amicitia.

II. dist. XXVII. *quæst.* II. *& vir. quæst.* I. *art.* 5. *ad* 5. *& quæst.* II. *art* 2. *ad* 8.

AD primum sic proceditur. Videtur quod caritas non sit amicitia. Nihil enim est ita proprium amicitiæ, sicut convivere amico, ut dicit Philosophus in VIII. Ethic. (cap. V. ante med.) Sed caritas est hominis ad Deum, & ad Angelos, *quorum non est cum hominibus conversatio*, ut dicitur Dan. II. II. Ergo caritas non est amicitia.

2. Præterea. Amicitia non est sine redamatione, ut dicitur in VIII. Ethic. (cap. II.) Sed caritas habetur etiam ad inimicos, secundum illud Matth. V. 44. *Diligite inimicos vestros*. Ergo caritas non est amicitia.

3. Præterea. Amicitiæ tres sunt species secundum Philosophum in VIII. Ethic. (cap. III.) scilicet amicitia delectabilis, utilis, & honesti. Sed caritas non est amicitia utilis, aut delectabilis: dicit enim Hieronymus in epist. ad Paulinum, quæ ponitur in principio Bibliæ (in princ.) *Illa est vera necessitudo, & Christi glutino copulata, quam non utilitas rei familiaris, non præsentia tantum corporum, non subdola, & palpans adulatio, sed Dei timor, & divinarum Scripturarum studia conciliant*. Similiter etiam non est amicitia honesti: quia caritate diligimus etiam peccatores; amicitia vero honesti non est nisi ad virtuosos, ut dicitur in VIII. Ethic. (cap. IV. cir. med.) Ergo caritas non est amicitia.

Sed contra est quod Ioan. XV. 15. dicitur: *Iam non dicam vos servos* .... sed *amicos* meos Sed hoc non dicebatur eis nisi ratione caritatis. Ergo caritas est amicitia.

Respondeo dicendum, quod secundum Philosophum in VIII. Ethic. (cap. II. & III.) non quilibet amor habet rationem amicitiæ, sed amor qui est cum benevolentia, quando scilicet sic amamus aliquem ut ei bonum velimus. Si autem rebus amatis non bonum velimus, sed ipsum earum bonum nobis velimus, sicut dicimur amare vinum, aut equum, aut aliquid huiusmodi, non est amor amicitiæ, sed cuiusdam concupiscentiæ. Ri-

Ridiculum enim est dicere, quod aliquis habet amicitiam ad vinum, vel ad equum.

Sed nec benevolentia sufficit ad rationem amicitiæ, sed requiritur quædam mutua amatio: quia amicus est amico amicus. Talis autem mutua benevolentia fundatur super aliqua communicatione.

Cum ergo sit aliqua communicatio hominis ad Deum, secundum quod nobis suam beatitudinem communicat, super hanc communicationem oportet aliquam amicitiam fundari. De qua quidem communicatione dicitur I. ad Corinth. 1. 9. *Fidelis Deus, per quem vocati estis in societatem Filii eius*. Amor autem super hanc communicationem fundatus, est caritas. Unde manifestum est quod caritas amicitia quædam est hominis ad Deum.

Ad primum ergo dicendum, quod duplex est hominis vita. Una quidem exterior secundum naturam sensibilem, & corporalem; & secundum hanc vitam non est nobis communicatio, vel conversatio cum Deo, & Angelis. Alia autem est vita hominis spiritualis secundum mentem; & secundum hanc vitam est nobis conversatio & cum Deo, & cum Angelis: in præsenti quidem statu imperfecte; unde dicitur Philip. III. 20. *Nostra conversatio in cælis est*: sed ista conversatio perficietur in patria, quando *servi eius servient Deo, & videbunt faciem eius*, ut dicitur Apocal. ult. 3. Et ideo hic est caritas imperfecta, sed perficietur in patria.

Ad secundum dicendum, quod amicitia se extendit ad aliquem dupliciter. Uno modo respectu suiipsius; & sic amicitia numquam est nisi ad amicum ipsius. Alio modo se extendit ad aliquem respectu alterius personæ; sicut si aliquis habet amicitiam ad aliquem hominem, ratione eius diligit omnes ad illum hominem pertinentes, sive filios, sive servos, sive qualitercumque ei attinentes: & tanta potest esse dilectio amici, quod propter amicum amentur hi qui ad ipsum pertinent, etiamsi nos offendant, vel odiant: & hoc modo amicitia caritatis se extendit etiam ad inimicos, quos diligimus ex caritate in ordine ad Deum, ad quem principaliter habetur amicitia caritatis.

Ad tertium dicendum, quod amicitia honesti non habetur nisi ad virtuosum sicut ad principalem personam; sed eius intuitu diliguntur ad eum attinentes, etiamsi non sint virtuosi: & hoc modo caritas, quæ maxime est amicitia honesti, se extendit ad peccatores, quos ex caritate diligimus propter Deum.

ARTICULUS II. 117

Utrum caritas sit aliquid creatum in anima.

I dist. XVII. *quæst.* I. *art.* I. *& art.* 4. *quæst.* 4. *corp. &* III. *dist.* XXVII. *quæst.* II. *art.* 4. *quæst.* 4. *corp. & ver. quæst.* I. *art.* II. *& quæst.* I. *art.* I. *&* 12.

AD secundum sic proceditur. Videtur quod caritas non sit aliquid creatum in anima. Dicit enim Augustinus in VIII. de Trin. (cap. VIII. a med.) *Qui proximum diligit, consequens est ut ipsam dilectionem diligat*. Deus autem dilectio est. Consequens est ergo ut præcipue Deum diligat. Et in XV. de Trin. (cap. XVII. paulo a princ.) dicit: *Ita dictum est, Deus caritas est, sicut dictum est, Deus spiritus est*. Ergo caritas non est aliquod creatum in anima, sed est ipse Deus.

2. Præterea. Deus est spiritualiter vita animæ, sicut anima vita corporis, secundum illud Deuter. XXX. 20. *Ipse est vita tua*. Sed anima vivificat corpus per seipsam. Ergo Deus vivificat animam per seipsum. Vivificat autem eam per caritatem, secundum illud I. Ioan. III. 14. *Nos scimus quoniam translati sumus de morte ad vitam, quoniam diligimus fratres*. Ergo Deus est ipsa caritas.

3. Præterea. Nihil creatum est infinitæ virtutis, sed magis omnis creatura est vanitas. Caritas autem non est vanitas, sed magis vanitati repugnat; & est infinitæ virtutis, quia animam hominis ad bonum infinitum perducit. Ergo caritas non est aliquid creatum in anima.

Sed contra est quod Augustinus dicit in III. de doctr. christ. (cap. X. a med.) *Caritatem voco motum animi ad fruendum Deo propter ipsum*. Sed motus animi est aliquid creatum in anima. Ergo & caritas est aliquid creatum in anima.

Respondeo dicendum, quod Magister perscrutatur hanc quæstionem in XVII. distinct. I. Lib. Sentent. & ponit, quod caritas non est aliquid creatum in anima, sed est ipse Spiritus sanctus mentem inhabitans. Nec est sua intentio quod iste motus dilectionis quo Deum diligimus, sit ipse Spiritus sanctus; sed quod iste

iste motus dilectionis est a Spiritu sancto, non mediante aliquo habitu, sicut a Spiritu sancto sunt alii actus virtuosi mediantibus habitibus aliarum virtutum, puta habitu fidei, aut spei, aut alicuius alterius virtutis. Et hoc dicebat propter excellentiam caritatis.

Sed si quis recte consideret, hoc magis redundat in caritatis detrimentum. Non enim motus caritatis ita procedit a Spiritu sancto movente humanam mentem, quod humana mens sit mota tantum, & nullo modo sit principium huius motus, sicut cum aliquod corpus movetur ab aliquo exteriori movente. Hoc enim est contra rationem voluntarii, cuius oportet principium in ipso esse, sicut supra dictum est (1. 2. quæst. VI. art. 1.) Unde sequeretur quod diligere non esset voluntarium: quod implicat contradictionem; cum amor de sui ratione importet quod sit actus voluntatis.

Similiter etiam non potest dici, quod sic moveat Spiritus sanctus voluntatem ad actum diligendi, sicut movetur instrumentum; quod etsi sit principium actus, non tamen est in ipso agere, vel non agere: sic enim etiam tolleretur ratio voluntarii, & excluderetur ratio meriti; cum tamen supra habitum sit (1. 2. quæst. CXIV. art. IV.) quod dilectio caritatis est radix merendi. Sed oportet quod si voluntas moveatur a Spiritu sancto ad diligendum, etiam ipsa sit efficiens hunc actum.

Nullus autem actus perfecte producitur ab aliqua potentia activa, nisi sit ei connaturalis per aliquam formam, quæ sit principium actionis. Unde Deus, qui omnia movet ad debitos fines, singulis rebus indidit formas, per quas inclinantur ad fines sibi præstitutos a Deo: & secundum hoc *disponit omnia suaviter*, ut dicitur Sap. VIII. 1. Manifestum est autem quod actus caritatis excedit naturam potentiæ voluntatis. Nisi ergo aliqua forma superadderetur naturali potentiæ, per quam inclinaretur ad dilectionis actum, esset actus iste imperfectior actibus naturalibus, & actibus aliarum virtutum; nec esset facilis, & delectabilis. Quod patet esse falsum: quia nulla virtus habet tantam inclinationem ad suum actum sicut caritas, nec aliqua ita delectabiliter operatur. Unde maxime necesse est quod ad actum caritatis in nobis existat aliqua habitualis forma superaddita potentiæ naturali, inclinans ipsam ad caritatis actum, & faciens eam prompte, & delectabiliter operari.

Ad primum ergo dicendum, quod ipsa essentia divina caritas est, sicut & sapientia est, & bonitas est. Unde sicut dicimur boni bonitate, quæ est Deus, & sapientes sapientia, quæ est Deus (quia bonitas qua formaliter boni sumus, est participatio quædam divinæ bonitatis; & sapientia qua formaliter sapientes sumus, est participatio quædam divinæ sapientiæ) ita etiam caritas, qua formaliter diligimus proximum, est quædam participatio divinæ caritatis. Hic enim modus loquendi consuetus est apud Platonicos, quorum doctrinis imbutus fuit Augustinus: quod quidam non advertentes, ex verbis eius sumpserunt occasionem errandi.

Ad secundum dicendum, quod Deus est vita effective & animæ per caritatem, & corporis per animam; sed formaliter caritas est vita animæ, sicut & anima corporis. Unde per hoc potest concludi, quod sicut anima immediate unitur corpori, ita caritas animæ.

Ad tertium dicendum, quod caritas operatur formaliter. Efficacia autem formæ est secundum virtutem agentis, qui inducit formam: & ideo patet quod (*a*) caritas non est vanitas. Sed quia facit effectum infinitum, cum coniungit animam Deo, iustificando ipsam, hoc demonstrat infinitatem virtutis divinæ, (*b*) quæ est caritatis auctor.

ARTICULUS III. 118

Utrum caritas sit virtus.

III. dist. XXVII. *quæst.* II. *art.* 2. *& ver. quæst.* I. *art.* 5. *ad* 7. *& quæst.* II. *art.* 2.

AD tertium sic proceditur. Videtur quod caritas non sit virtus. Caritas enim amicitia est quædam. Sed amicitia a Philosophis non ponitur virtus, ut in VIII. Lib. Ethic. (cap. 1. princ.) patet: neque enim connumeratur inter virtutes morales, neque etiam inter intellectuales. Ergo etiam neque caritas est virtus.

2. Præ-

(a) *Ita codd. Alcan. Tarrac. & Camer. nisi quod hi duo posteriores omittunt* quia, *quod Nicolaius mutat in* quod. *Edit. Rom.* caritas non est infinita, sed quod facit &c. *Edit. Patav.* caritas non est vanitas, nec est infinita, sed quod facit effectum &c. (b) *Al.* qui.

2. Praeterea. Virtus est ultimum potentiae, ut dicitur in Lib. I. de caelo & mundo (tex. 116.) Sed caritas non est ultimum, sed magis gaudium, & pax. Ergo videtur quod caritas non sit virtus, sed magis gaudium, & pax.

3. Praeterea. Omnis virtus est quidam habitus accidentalis. Sed caritas non est habitus accidentalis, cum sit nobilior ipsa anima. Nullum autem accidens est nobilius subiecto. Ergo caritas non est virtus.

Sed contra est quod Augustinus dicit in Lib. de moribus Ecclesiae (cap. XI. a med.) *Caritas est virtus, quae, cum nostra affectio est rectissima, coniungit nos Deo, qua eum diligimus.*

Respondeo dicendum, quod humani actus bonitatem habent, secundum quod regulantur debita regula, & mensura. Et ideo humana virtus, quae est principium omnium bonorum actuum hominis, consistit in attingendo regulam humanorum actuum: quae quidem est duplex, ut supra dictum est (quaest. XVII. art 1.) scilicet humana ratio, & ipse Deus. Unde sicut virtus moralis definitur per hoc quod *est secundum rectam rationem*, ut patet in II. Ethic. (cap. VI.) ita etiam attingere Deum constituit rationem virtutis, sicut etiam supra dictum est (quaest. IV. art. 5. & quaest. XVII. art. 1.) de fide, & spe. Unde cum caritas attingat Deum, quia coniungit nos Deo, ut patet per auctoritatem Augustini inductam (in arg. *Sed cont.*) consequens est caritatem esse virtutem.

Ad primum ergo dicendum, quod Philosophus in VIII. Ethic. non negat, amicitiam esse virtutem, sed dicit, quod *est virtus, vel cum virtute*. Posset enim dici, quod est virtus moralis circa operationes quae sunt ad alium, sub alia tamen ratione quam iustitia: nam iustitia est circa operationes quae sunt ad alium, sub ratione debiti legalis; amicitia autem (*a*) sub ratione cuiusdam debiti amicabilis, & moralis, vel magis sub ratione beneficii gratuiti, ut patet per Philosophum in VIII. Ethic. (cap. XIII.) Potest tamen dici, quod non est virtus per se ab aliis distincta. Non enim habet rationem laudabilis, & honesti, nisi ex obiecto, secundum scilicet quod fundatur super honestatem virtutum: quod patet ex hoc quod non quaelibet amicitia habet rationem laudabilis, & honesti; sicut patet in amicitia delectabilis, & utilis. Unde amicitia virtuosa magis est aliquid consequens ad virtutem, quam sit virtus. Nec est simile de caritate, quae non fundatur principaliter super virtutem humanam, (*b*) sed super bonitatem divinam.

Ad secundum dicendum, quod eiusdem virtutis est diligere aliquem, & gaudere de illo. Nam gaudium amorem consequitur, ut supra habitum est, (1. 2. quaest. XXV. art. 2.) cum de passionibus ageretur: & ideo magis ponitur virtus amor quam gaudium, quod est amoris effectus. Ultimum autem quod ponitur in ratione virtutis, non importat ordinem effectus, sed magis ordinem excessus cuiusdam, sicut centum librae excedunt quadraginta.

Ad tertium dicendum, quod omne accidens secundum suum esse est inferius substantia, quia substantia est ens per se, accidens autem in alio; sed secundum rationem suae speciei, accidens quidem quod causatur ex principiis subiecti, est indignius subiecto, sicut effectus causa; accidens autem quod causatur ex participatione alicuius superioris naturae, est dignius subiecto, inquantum est similitudo superioris naturae, sicut lux diaphano. Et hoc modo caritas est dignior anima, inquantum est participatio quaedam Spiritus sancti.

ARTICULUS IV. 119

Utrum caritas sit virtus specialis.

Inf. quaest. LVIII. *art.*6. *& III. dist.* XXVII. *quaest.* II. *art.*4. *quaest.* 2. *&* 3. *& vir. quaest.* II. *art.*2. *co. & art.* 5.

AD quartum sic proceditur. Videtur quod caritas non sit virtus specialis. Dicit enim Hieronymus (ex quo non occurrit, sed hab. quid simile Aug epist. CLXVII. olim XIX. a med.) *Ut breviter omnem virtutis definitionem complectar, virtus est caritas, qua diligitur Deus, & proximus.* Et Augustinus dicit in Libro de moribus Eccles. (implic. cap. XV. sed expres. Lib. XV. de civ. Dei cap. XXII. sub fin.) quod *virtus est ordo amoris*. Sed nulla virtus specialis ponitur in definitione virtutis communis. Ergo caritas non est specialis virtus.

(*a*) *Ita mss. & editi passim. Edit. Rom* ratione beneficii cuiusdam &c. (*b*) *Ita mss. & edd. plurimi. Cod. Tarrac.* sed super virtutem divinam. *Alcan.* super bonitate divina.

2. Præterea. Id quod se extendit ad opera omnium virtutum, non potest esse specialis virtus. Sed caritas se extendit ad opera omnium virtutum, secundum illud I. ad Corinth. XIII. 4. *Caritas patiens est, benigna est &c.* extendit etiam se ad omnia opera humana, secundum illud I. ad Cor. ult. 14. *Omnia vestra in caritate fiant*. Ergo caritas non est specialis virtus.

3. Præterea. Præcepta legis respondent actibus virtutum. Sed Augustinus in Lib. de perfectione humanæ iustitiæ (cap. V. ante med.) dicit, quod *generalis iussio est, Diliges; & generalis prohibitio, Non concupisces*. Ergo caritas est generalis virtus.

Sed contra. Nullum generale connumeratur speciali. Sed caritas connumeratur specialibus virtutibus, scilicet spei, & fidei, secundum illud I. ad Corinth. XIII. 13. *Nunc autem manent fides, spes, caritas, tria hæc*. Ergo caritas est specialis virtus.

Respondeo dicendum, quod actus, & habitus specificantur per obiecta, ut ex supra dictis patet (1. 2. quæst. XVIII. art. 2. & quæst. LIV. art. 2.)

Proprium autem obiectum amoris est bonum, ut supra habitum est (1. 2. quæst. XXVII. art. 1.) & ideo ubi est specialis ratio boni, ibi est specialis ratio amoris. Bonum autem divinum, inquantum est beatitudinis obiectum, habet specialem rationem boni: & ideo amor caritatis, qui est amor huius boni, est specialis amor. Unde & caritas est specialis virtus.

Ad primum ergo dicendum, quod caritas ponitur in definitione omnis virtutis, non quia sit essentialiter omnis virtus, sed quia dependent ab ea aliqualiter omnes virtutes, ut infra dicetur (art. 7. & 8. hu. quæst.) Sicut etiam prudentia ponitur in definitione virtutum moralium, ut patet in II. Eth. (cap. VI.) & in VI. (cap. ult. cir. fi.) eo quod virtutes morales dependent a prudentia.

Ad secundum dicendum, quod virtus, vel ars ad quam pertinet finis ultimus, imperat virtutibus, vel artibus ad quas pertinent alii fines secundarii; sicut militaris imperat equestri, ut dicitur in I. Eth. (cap. 1.) Et ideo quia caritas habet pro obiecto ultimum finem humanæ vitæ, scilicet beatitudinem æternam, ideo extendit se ad actus totius humanæ vitæ per modum imperii, non quasi immediate eliciens omnes actus virtutum.

Ad tertium dicendum, quod præceptum de diligendo dicitur esse iussio generalis, quia ad hoc reducuntur omnia alia præcepta sicut ad finem, secundum illud I. ad Timoth. 1. 5. *Finis præcepti caritas est*.

ARTICULUS V. 120

Utrum caritas sit una virtus.

Locis sup. art. 4. inductis.

AD quintum sic proceditur. Videtur quod caritas non sit una virtus. Habitus enim distinguuntur secundum obiecta. Sed duo sunt obiecta caritatis, scilicet Deus, & proximus; quæ in infinitum ab invicem distant. Ergo caritas non est una virtus.

2. Præterea. Diversæ rationes obiecti diversificant habitum, etiamsi obiectum sit realiter idem, ut ex supra dictis patet (quæst. XVII. art. 6. & 1. 2. quæst. LIV. art. 2. ad 1.) Sed multæ sunt rationes diligendi Deum, quia ex singulis beneficiis eius perceptis debitores sumus dilectionis ipsius. Ergo caritas non est una virtus.

3. Præterea. Sub caritate includitur amicitia ad proximum. Sed Philosophus in VIII. Eth. (cap. XI. & XII.) ponit diversas species amicitiæ. Ergo caritas non est una virtus, sed multiplicatur in diversas species.

Sed contra. Sicut obiectum fidei est Deus, ita & caritatis. Sed fides est una virtus propter unitatem divinæ veritatis, secundum illud ad Eph. IV. 5. *Una fides*. Ergo etiam caritas est una virtus propter unitatem divinæ bonitatis.

Respondeo dicendum, quod caritas, sicut dictum est (art. 1. hu. quæst.) est quædam amicitia hominis ad Deum. Diversæ autem amicitiarum species accipiuntur uno quidem modo secundum diversitatem finis; & secundum hoc dicuntur tres species amicitiæ, scilicet amicitia utilis, delectabilis, & honesti: alio modo secundum diversitatem communicationum, in quibus amicitiæ fundantur, sicut alia species amicitiæ est consanguineorum, & alia concivium, aut peregrinantium; quarum una fundatur super communicatione naturali, alia super communicatione civili, vel peregrinationis, ut patet per Philosophum in

in VIII. Ethic. (cap. XI. & XII.) Neutro autem istorum modorum caritas potest dividi in plura. Nam caritatis finis est unus, scilicet divina bonitas: est etiam una communicatio beatitudinis aeternae, super quam haec amicitia fundatur. Unde relinquitur quod caritas est simpliciter una virtus, non distincta in plures species.

Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa recte procederet, si Deus, & proximus ex aequo essent caritatis obiecta. Hoc autem non est verum; sed Deus est principale obiectum caritatis, proximus autem ex caritate diligitur propter Deum.

Ad secundum dicendum, quod caritate diligitur Deus propter seipsum: unde una sola ratio diligendi attenditur principaliter a caritate, scilicet divina bonitas, quae est eius substantia, secundum illud Psal. CV. 1. *Confitemini Domino, quoniam bonus*. Aliae autem rationes ad diligendum inducentes, vel debitum dilectionis facientes, sunt secundariae, & consequentes ex prima.

Ad tertium dicendum, quod amicitiae humanae, de qua Philosophus loquitur, est diversus finis, & diversa communicatio: quod in caritate locum non habet, ut dictum est (in cor. art.) Et ideo non est similis ratio.

ARTICULUS VI. 121

Utrum caritas sit excellentissima virtutum.

1. 2. *quaest.* LXVI. *art.* 6. *& inf. quaest.* XXX. *art.* 4. *& III. dist.* XXXVII. *art.* 4. *corp. & IV. con. cap.* LV. *ad* 13. *& Colos.* III. *lect.* 3. *princ.*

AD sextum sic proceditur. Videtur quod caritas non sit excellentissima virtutum. Altioris enim potentiae altior est virtus, sicut & altior operatio. Sed intellectus est altior voluntate, quia dirigit ipsam. Ergo fides, quae est in intellectu, est excellentior caritate, quae est in voluntate.

2. Praeterea. Illud per quod aliud operatur, videtur eo esse inferius, sicut minister, per quem dominus aliquid operatur, est inferior domino. Sed *fides per dilectionem operatur*, ut habetur ad Gal. V. 6. Ergo fides est excellentior caritate.

3. Praeterea. Illud quod se habet ex additione ad aliud, videtur esse perfectius, Sed spes videtur se habere ex additione ad caritatem: nam caritatis obiectum est bonum, spei autem obiectum est bonum arduum. Ergo spes est excellentior caritate.

Sed contra est quod dicitur I. ad Corinth. XIII. 13. *Maior horum est caritas*.

Respondeo dicendum, quod cum bonum in humanis actibus attendatur, secundum quod regulantur debita regula, necesse est quod virtus humana, quae est principium bonorum actuum, consistat in attingendo humanorum actuum regulam. Est autem duplex regula humanorum actuum, ut supra dictum est (art. 3. hu. quaest.) scilicet ratio humana, & Deus; sed Deus est prima regula, a qua etiam humana ratio regulanda est. Et ideo virtutes theologicae, quae consistunt in attingendo illam regulam primam, eo quod earum obiectum est Deus, excellentiores sunt virtutibus moralibus, vel intellectualibus, quae consistunt in attingendo rationem humanam. Propter quod oportet quod etiam inter ipsas virtutes theologicas illa sit potior quae magis Deum attingit.

Semper autem id quod est per se, maius est eo quod est per aliud. Fides autem, & spes attingunt quidem Deum, secundum quod ex ipso provenit nobis vel cognitio veri, vel adeptio boni; sed caritas attingit ipsum Deum, ut in ipso sistat, non ut ex eo aliquid nobis proveniat; & ideo caritas est excellentior fide, & spe, & per consequens omnibus aliis virtutibus; sicut etiam prudentia, quae attingit rationem secundum se, est excellentior quam aliae virtutes morales, quae attingunt rationem, secundum quod ex ea medium constituitur in operationibus, vel passionibus humanis.

Ad primum ergo dicendum, quod operatio intellectus completur, secundum quod intellectum est in intelligente: & ideo nobilitas operationis intellectualis attenditur secundum mensuram intellectus. Operatio autem voluntatis, & cuiuslibet virtutis appetitivae perficitur in inclinatione appetentis ad rem sicut ad terminum: & ideo dignitas operationis appetitivae attenditur secundum rem quae est obiectum operationis. Ea autem quae sunt infra animam, nobiliori modo sunt in anima quam in seipsis: quia unumquodque est in aliquo per modum eius in quo est, ut habetur in Lib. de causis (prop. 12. & 20.)

20.) Quæ vero sunt supra animam, nobiliori modo sunt in seipsis quam sint in anima. Et ideo eorum quæ sunt infra nos, nobilior est cognitio quam dilectio: propter quod Philosophus in VI. Ethic. (cap. VII. & XII.) prætulit virtutes intellectuales moralibus. Sed eorum quæ sunt supra nos, & præcipue Dei dilectio cognitioni præfertur. Et ideo caritas est excellentior fide.

Ad secundum dicendum, quod fides non operatur per dilectionem sicut per instrumentum, ut dominus per servum, sed sicut per formam propriam: & ideo ratio non sequitur.

Ad tertium dicendum, quod idem bonum est obiectum caritatis, & spei; sed caritas importat unionem ad illud bonum, spes autem distantiam quamdam ab eo. Et inde est quod caritas non respicit illud bonum ut arduum, sicut spes: quod enim iam (a) unitum est, non habet rationem ardui. Et ex hoc apparet quod caritas est perfectior spe.

ARTICULUS VII. 122

Utrum sine caritate possit esse aliqua vera virtus.

1. 2. *quæst.* LXV. *art.* 2. *&* 4. *& virt. quæst.* XIV. *art.* 6. *& quo.* XII. *art.* 12. *fin.*

AD septimum sic proceditur. Videtur quod sine caritate possit esse aliqua vera virtus. Virtutis enim proprium est bonum actum producere. Sed illi qui non habent caritatem, faciunt aliquos bonos actus; puta dum nudum vestiunt, famelicum pascunt, & similia operantur. Ergo sine caritate potest esse aliqua vera virtus.

2. Præterea. Caritas non potest esse sine fide: procedit enim *ex fide non ficta*, ut Apostolus dicit I. ad Tim. I. Sed in infidelibus potest esse vera castitas, dum concupiscentias cohibent; & vera iustitia, dum recte iudicant. Ergo vera virtus potest esse sine caritate.

3. Præterea. Scientia, & ars virtutes quædam sunt, ut patet in VI. Ethic. (cap. III. & IV.) Sed huiusmodi inveniuntur in hominibus peccatoribus non habentibus caritatem. Ergo vera virtus potest esse sine caritate.

Sed contra est quod Apostolus dicit I. ad Corinth. XIII. 3. *Si distribuero in cibos pauperum omnes facultates meas, & si tradidero corpus meum, ita ut ardeam, caritatem autem non habeam, nihil mihi prodest*. Sed virtus vera multum prodest, secundum illud Sap. VIII. 7. *Sobrietatem, & iustitiam docet, prudentiam, & virtutem: quibus in vita nihil est utilius hominibus*. Ergo sine caritate vera virtus esse non potest.

Respondeo dicendum, quod virtus ordinatur ad bonum, ut supra habitum est (1. 2. quæst. LV. art. 3.) Bonum autem principaliter est finis: nam ea quæ sunt ad finem, non dicuntur bona nisi in ordine ad finem. Sicut ergo duplex est finis, unus ultimus, & alius proximus; ita etiam est duplex bonum, unum quidem ultimum, & universale; & aliud proximum, & particulare. Ultimum quidem, & principale bonum hominis est Dei fruitio, secundum illud Psal. LXXII. 27. *Mihi adhærere Deo bonum est*: & ad hoc ordinatur homo per caritatem.

Bonum autem secundarium, & quasi particulare hominis potest esse duplex: unum quidem quod est vere bonum, utpote ordinabile, quantum est in se, ad principale bonum, quod est ultimus finis; aliud autem est bonum apparens, & verum, quia abducit a finali bono. Sic ergo patet quod virtus vera simpliciter est illa quæ ordinat ad principale bonum hominis, sicut etiam Philosophus in VII. Physic. (tex. 17.) dicit, quod *virtus est dispositio perfecti ad optimum*.

Et sic nulla vera virtus potest esse sine caritate. Sed si accipiatur virtus, secundum quod est in ordine ad aliquem finem particularem, sic potest aliqua virtus dici sine caritate, inquantum ordinatur ad aliquod particulare bonum. Sed si illud particulare bonum non sit verum bonum, sed apparens, virtus etiam quæ est in ordine ad hoc bonum, non erit vera virtus, sed falsa similitudo virtutis; sicut non est vera virtus avarorum prudentia, qua excogitant diversa genera lucrorum; & avarorum iustitia, qua gravium damnorum metu contemnunt aliena; & avarorum temperantia, qua luxuriæ, quæ sumptuosa est, cohibent appetitum; & avarorum fortitudo, qua, ut ait Horatius Lib. I. epist. I.

Per mare pauperiem fugiunt, per saxa, per ignes;

ut Augustinus dicit in IV. Lib. contra Iulianum (cap. III. cir. med.) Si vero illud bonum particulare sit verum bonum,

(a) *Ita cum mss. Tarrac. & Alcan. editi passim. Al.* unum.

num, puta conservatio civitatis, vel aliquid huiusmodi, erit quidem vera virtus, sed imperfecta, nisi referatur ad finale, & perfectum bonum.

Et secundum hoc simpliciter vera virtus sine caritate esse non potest.

Ad primum ergo dicendum, quod actus alicuius caritate carentis potest esse duplex. Unus quidem secundum hoc quod caritate caret, utpote cum facit aliquid in ordine ad id per quod caret caritate: & talis actus semper est malus, sicut Augustinus dicit in IV. contra Iulianum (cap. III. a med.) quod actus infidelis, inquantum est infidelis, semper est peccatum, etiamsi nudum operiat, vel quicquid aliud huiusmodi faciat, ordinans ad finem suæ infidelitatis. Alius autem potest esse actus caritate carentis, non secundum id quod caritate caret, sed secundum quod habet aliquod aliud donum Dei, vel fidem, vel spem, vel etiam naturæ bonum, quod non totum per peccatum tollitur, ut supra dictum est (quæst. x. art. 4. & 1. 2. quæst. lxxxv. art. 1. & 2.) Et secundum hoc sine caritate potest quidem esse aliquis actus bonus ex suo genere, non tamen perfecte bonus, quia deest debita ordinatio ad ultimum finem.

Ad secundum dicendum, quod cum finis se habeat in agibilibus, sicut principium in speculabilibus, sicut non potest esse simpliciter vera scientia, si desit recta æstimatio de primo, & indemonstrabili principio; ita non potest esse simpliciter vera iustitia, aut vera castitas, si desit ordinatio debita ad finem, quæ est per caritatem, quantumcumque aliquis se recte circa alia habeat.

Ad tertium dicendum, quod scientia, & ars de sui ratione important ordinem ad aliquod particulare bonum, non autem ad ultimum finem humanæ vitæ, sicut virtutes morales, quæ simpliciter faciunt hominem bonum, ut supra dictum est (in corp. art. & 1. 2. quæst. LVII. art. 1.) Et ideo non est similis ratio.

ARTICULUS VIII. 123

Utrum caritas sit forma virtutum.

Sup. quæst. IV. *art.* 3. *&* III. *dist.* XXIII. *quæst.* III. *art.* 1. *quæst.* 1. *& dist.* XXVII. *quæst.* II. *art.* 4. *quæst.* 3. *& veri. quæst.* XIV. *art.* 3. *& vir. quæst.* II. *art.* 3.

AD octavum sic proceditur. Videtur quod caritas non sit forma virtutum. Forma enim alicuius rei vel est exemplaris, vel essentialis. Sed caritas non est forma exemplaris aliarum virtutum, quia sic oporteret quod aliæ virtutes essent eiusdem speciei cum ipsa: similiter etiam non est forma essentialis aliarum virtutum, quia non distingueretur ab aliis. Ergo nullo modo est forma virtutum.

2. Præterea. Caritas comparatur ad alias virtutes ut radix, & fundamentum, secundum illud Eph. III. 17. *In caritate radicati, & fundati*. Radix autem, vel fundamentum non habet rationem formæ, sed magis rationem materiæ, quia est prima pars in generatione. Ergo caritas non est forma virtutum.

3. Præterea. Forma, & finis, & efficiens non coincidunt in idem numero, ut patet in II. Physic. (text. 70.) Sed caritas dicitur finis, & mater virtutum. Ergo non debet dici forma virtutum.

Sed contra est quod Ambrosius dicit (implic. in princ. comment. cap. VIII. I. Cor.) caritatem esse formam virtutum.

Respondeo dicendum, quod in moralibus forma actus attenditur principaliter ex parte finis. Cuius ratio est, quia principium moralium actuum est voluntas; cuius obiectum, & quasi forma est finis. Semper autem forma actus consequitur formam agentis. Unde oportet quod in moralibus id quod dat actui ordinem ad finem, det ei & formam.

Manifestum est autem secundum prædicta (art. præc.) quod per caritatem ordinantur actus omnium aliarum virtutum ad ultimum finem: & secundum hoc ipsa dat formam actibus omnium aliarum virtutum: & pro tanto *dicitur esse forma virtutum*: nam & ipsæ virtutes dicitur in ordine ad actus formatos.

Ad primum ergo dicendum, quod caritas dicitur esse forma aliarum virtutum, non quidem exemplariter, aut essen-

entialiter, sed magis effective, inquantum scilicet omnibus formam imponit, secundum modum prædictum (in corp. art.)

Ad secundum dicendum, quod caritas comparatur fundamento, & radici, inquantum ex ea sustentantur, & nutriuntur omnes aliæ virtutes; & non secundum rationem, qua fundamentum, & radix habent rationem causæ materialis.

Ad tertium dicendum, quod caritas dicitur finis aliarum virtutum, quia omnes alias virtutes ordinat ad finem suum. Et quia mater est quæ in se concipit ex alio, ex hac ratione dicitur mater aliarum virtutum, quia ex appetitu finis ultimi concipit actus aliarum virtutum, imperando ipsos.

QUAESTIO XXIV.

De caritatis subiecto,

in duodecim articulos divisa.

Deinde considerandum est de caritate in comparatione ad subiectum: & circa hoc quæruntur duodecim.

Primo, utrum caritas sit in voluntate tamquam in subiecto.

Secundo, utrum caritas causetur in homine ex actibus præcedentibus, vel ex infusione divina.

Tertio, utrum infundatur secundum capacitatem naturalium.

Quarto, utrum augeatur in habente ipsam.

Quinto, utrum augeatur per additionem.

Sexto, utrum quolibet actu augeatur.

Septimo, utrum augeatur in infinitum.

Octavo, utrum caritas viæ possit esse perfecta.

Nono de diversis gradibus caritatis.

Decimo, utrum caritas possit diminui.

Undecimo, utrum caritas semel habita possit amitti.

Duodecimo, utrum amittatur per unum actum peccati mortalis.

ARTICULUS I. 124

Utrum voluntas sit subiectum caritatis.

III. dist. XXVII. *quæst.* II. *art.* 3. *& dist.* XXIX. *art.* I. *corp. & ver. quæst.* XIV. *art.* 5. *corp. & ad* 5. *&* 12.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod voluntas non sit subiectum caritatis. Caritas enim amor quidam est. Sed amor secundum Philosophum (Lib. II. Top. cap. III. in explic. loci 25.) est in concupiscibili. Ergo & caritas est in concupiscibili, & non in voluntate.

2. Præterea. Caritas est principalissima virtutum, ut supra dictum est (quæst. præc. art. 6.) Sed subiectum virtutis est ratio. Ergo videtur quod caritas sit in ratione, & non in voluntate.

3. Præterea. Caritas se extendit ad omnes actus humanos, secundum illud I. ad Corinth. ult. 14. *Omnia vestra in caritate fiant*. Sed principium humanorum actuum est liberum arbitrium. Ergo videtur quod caritas maxime sit in libero arbitrio sicut in subiecto, & non in voluntate.

Sed contra est quod obiectum caritatis est bonum, quod etiam est obiectum voluntatis. Ergo caritas est in voluntate sicut in subiecto.

Respondeo dicendum, quod cum duplex sit appetitus, sensitivus scilicet, & intellectivus, qui dicitur voluntas, ut in I. habitum est (quæst. lxxx. art. 2.) utriusque obiectum est bonum, sed diversimode: nam obiectum appetitus sensitivi est bonum per sensum apprehensum; obiectum vero appetitus intellectivi, vel voluntatis est bonum sub communi ratione boni, prout est apprehensibile ab intellectu. Caritatis autem obiectum non est aliquod bonum sensibile, sed bonum divinum, quod solo intellectu cognoscitur.

Et ideo caritatis subiectum non est appetitus sensitivus, sed appetitus intellectivus, idest voluntas.

Ad primum ergo dicendum, quod concupiscibilis est pars appetitus sensitivi, non autem appetitus intellectivi, ut in I. ostensum est (quæst. lxxxI. art. 2.) Unde amor qui est in concupiscibili, est amor sensitivi boni. Ad bonum autem divinum, quod est intelligibile, concupiscibilis se extendere non potest, sed sola voluntas. Et ideo concupiscibilis subiectum caritatis esse non potest.

Ad

Ad secundum dicendum, quod voluntas etiam secundum Philosophum in III. de Anima (text. 42.) in ratione est. Et ideo per hoc quod caritas est in voluntate, non est aliena a ratione. Tamen ratio non est regula caritatis, sicut humanarum virtutum; sed regulatur a Dei sapientia, & excedit regulam rationis humanae, secundum illud Ephes. III. 19. *Supereminentem scientiae caritatem Christi*. Unde non est in ratione sicut in subiecto, sicut prudentia; neque sicut in regulante, sicut iustitia, vel temperantia; sed solum per quamdam affinitatem voluntatis ad rationem.

Ad tertium dicendum, quod liberum arbitrium non est alia potentia a voluntate, ut in I. dictum est (quaest. lxxxiii. art. 4) Et tamen caritas non est in voluntate secundum rationem liberi arbitrii, cuius actus est eligere. Electio enim est eorum quae sunt ad finem. Voluntas autem est ipsius finis, ut dicitur in III. Ethic. (cap. II. circ. med.) Unde caritas, cuius obiectum est finis ultimus, magis debet dici esse in voluntate quam in libero arbitrio.

ARTICULUS II. 125

Utrum caritas causetur in nobis ex infusione.

I. dist. XVII. *quaest.* II. *art.* 2. & 3. & *III. cont. cap.* CLI. & *opusc.* IV. *cap.* III. & *Rom.* VIII. *lect.* 5.

AD secundum sic proceditur. Videtur quod caritas non causetur in nobis ex infusione. Illud enim quod est commune omnibus creaturis, naturaliter hominibus inest. Sed, sicut Dionysius dicit in IV. cap. de div. Nom. (par. I. lect. 5.) *omnibus diligibile, & amabile est bonum divinum*, quod est obiectum caritatis. Ergo caritas inest nobis naturaliter, & non ex infusione.

2. Praeterea. Quanto aliquid est magis diligibile, tanto facilius diligi potest. Sed Deus est maxime diligibilis, cum sit summe bonus. Ergo facilius est ipsum diligere quam alia. Sed ad alia diligenda non indigemus aliquo habitu infuso. Ergo nec etiam ad diligendum Deum.

3. Praeterea. Apostolus dicit I. ad Timoth. I. 5. *Finis praecepti est caritas de corde puro, & conscientia bona, & fide non ficta*. Sed haec tria pertinent ad actus humanos. Ergo caritas causatur in nobis ex actibus praecedentibus, & non ex infusione.

Sed contra est quod Apostolus dicit Rom. V. 5. *Caritas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum sanctum, qui datus est nobis*.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est (quaest. praec. art. I.) caritas est amicitia quaedam hominis ad Deum, fundata super communicatione beatitudinis aeternae. Haec autem communicatio non est secundum dona naturalia, sed secundum dona gratuita: quia, ut dicitur Rom. VI. 23. *gratia Dei vita aeterna*. Unde & ipsa caritas facultatem naturae excedit. Quod autem excedit naturae facultatem, non potest esse neque naturale, neque per potentias naturales acquisitum: quia effectus naturalis non transcendit suam causam.

Unde caritas non potest neque naturaliter nobis inesse, neque per vires naturales est acquisita; sed per infusionem Spiritus sancti, qui est amor Patris, & Filii, cuius participatio in nobis est ipsa caritas (*a*) creata, sicut supra dictum est (quaest. praec. art. 2.)

Ad primum ergo dicendum, quod Dionysius loquitur de dilectione Dei, quae fundatur super communicatione naturalium bonorum: & ideo naturaliter omnibus inest. Sed caritas fundatur super quadam communicatione supernaturali. Unde non est similis ratio.

Ad secundum dicendum, quod sicut Deus secundum se est maxime cognoscibilis, non tamen a nobis propter defectum nostrae cognitionis, quae dependet a rebus sensibilibus; ita etiam Deus in se est maxime diligibilis, inquantum est obiectum beatitudinis. Sed hoc modo non est maxime diligibilis a nobis, propter inclinationem affectus nostri ad visibilia bona. Unde patet quod ad Deum maxime diligendum hoc modo necesse est quod nostris cordibus caritas infundatur.

Ad tertium dicendum, quod cum caritas dicitur in nobis procedere *ex corde puro, & conscientia bona, & fide non ficta*, hoc referendum est ad actum caritatis, qui ex praemissis excitatur.

Vel etiam hoc dicitur, quia huiusmodi actus disponunt hominem ad recipiendum caritatis infusionem. Et similiter etiam dicendum est de eo quod Augustinus dicit (tract. IX. in epist. Ioan. ante med.) quod *timor introducit caritatem*: & de

(*a*) *Ita communius. Al.* causata.

& de hoc quod dicitur in Glossa (interl. in princ.) Matth. 1. quod *fides generat spem*, *& spes caritatem*.

ARTICULUS III. 126

Utrum caritas infundatur secundum capacitatem naturalium.

I. P. quaest. lxi. *art.* 6. *& I. dist.* xvii. *quaest.* 1. *art.* 3. *& III. dist.* xxxi. *art.* 4.

AD tertium sic proceditur. Videtur quod caritas infundatur secundum capacitatem naturalium. Dicitur enim Matth. xxv. 15. quod *dedit unicuique secundum propriam virtutem*. Sed caritatem nulla virtus praecedit in homine, nisi naturalis: quia sine caritate nulla est virtus, ut dictum est (quaest. praec. art. 7.) Ergo secundum quantitatem virtutis naturalis infunditur homini caritas a Deo.

2. Praeterea. Omnium ordinatorum ad invicem secundum proportionatur primo; sicut videmus quod in rebus naturalibus forma proportionatur materiae, & in donis gratuitis gloria proportionatur gratiae. Sed caritas, cum sit perfectio naturae, comparatur ad capacitatem naturalem sicut secundum ad primum. Ergo videtur quod caritas infundatur secundum naturalium capacitatem.

3. Praeterea. Homines, & Angeli secundum eamdem rationem participant beatitudinem, quia in utrisque est similis beatitudinis ratio, ut habetur Matth. xxii. & Luc. xx. Sed in Angelis caritas, & alia dona gratuita sunt data secundum capacitatem naturalium, ut Magister dicit iii. dist. II. Lib. Sent. Ergo idem videtur esse in hominibus.

Sed contra est quod dicitur Ioan. iii. 8. *Spiritus, ubi vult, spirat*: & I. ad Corinth. xii. 11. *Haec omnia operatur unus & idem Spiritus, dividens singulis, prout vult*. Ergo caritas datur non secundum capacitatem naturalium, sed secundum voluntatem Spiritus sua dona distribuentis.

Respondeo dicendum, quod uniuscuiusque rei quantitas dependet a propria causa rei, quia universalior causa effectum maiorem producit. Caritas autem, cum superexcedat proportionem naturae humanae, ut dictum est (art. praec.) non dependet ex aliqua naturali virtute, sed ex sola gratia Spiritus sancti eam infundentis. Et ideo quantitas caritatis non dependet ex conditione naturae, vel ex capacitate naturalis virtutis, sed solum ex voluntate Spiritus sancti distribuentis sua dona, prout vult. Unde & Apostolus dicit ad Ephes. iv. 7. *Unicuique nostrum data est gratia secundum mensuram donationis Christi*.

Ad primum ergo dicendum, quod illa virtus secundum quam sua dona Deus dat unicuique, est dispositio, vel praeparatio praecedens, sive conatus gratiam accipientis. Sed hanc etiam dispositionem, vel conatum praevenit Spiritus sanctus movens mentem hominis vel plus, vel minus, secundum suam voluntatem. Unde & Apostolus dicit ad Coloss. 1. 12. *Qui dignos nos fecit in partem sortis Sanctorum in lumine*.

Ad secundum dicendum, quod forma non excedit materiae proportionem, sed sunt eiusdem generis. Similiter etiam gratia, & gloria ad idem genus referuntur: quia gratia nihil est aliud quam quaedam inchoatio gloriae in nobis. Sed caritas, & natura non pertinent ad idem genus: & ideo non est similis ratio.

Ad tertium dicendum, quod Angelus est intellectualis naturae; & secundum suam conditionem competit ei ut totaliter feratur in omne id in quod fertur, ut in I. habitum est (quaest. lxii. art. 6.) Et ideo in superioribus Angelis fuit maior conatus, & ad bonum in perseverantibus, & ad malum in cadentibus: & ideo superiorum Angelorum persistentes facti sunt meliores, & cadentes facti sunt peiores aliis. Sed homo est naturae rationalis, cui competit esse quandoque in potentia, & quandoque in actu: & ideo non oportet quod feratur totaliter in id quod fertur; sed eius qui habet meliora naturalia, potest esse minor conatus, & e converso. Et ideo non est simile.

ARTICULUS IV. 127

Utrum caritas augeri possit.

I. 2. *quaest.* lii. *art.* 1. *& quaest.* lxvi. *art.* 1. *& I. dist.* xvii. *quaest.* ii. *art.* 1. *& vir. quaest.* 1. *art.* 11. *& quol.* ix. *art.* 13.

AD quartum sic proceditur. Videtur quod caritas augeri non possit. Nihil enim augetur nisi quantum. Duplex autem est quantitas, scilicet dimensiva, & virtualis: quarum prima caritati non convenit, cum sit quaedam spiritualis perfectio; virtualis autem quantitas attenditur secundum obiecta; secundum quae caritas non crescit, quia minima cari-

caritas diligit omnia quæ sunt ex caritate diligenda. Ergo caritas non augetur.

2. Præterea. Id quod est in termino, non recipit augmentum. Sed caritas est in termino, quasi maxima virtutum existens, & summus amor optimi boni. Ergo caritas augeri non potest.

3. Præterea. Augmentum quidam motus est. Ergo quod augetur, movetur. Quod ergo augetur essentialiter, movetur essentialiter. Sed non movetur essentialiter, nisi quod corrumpitur, vel generatur. Ergo caritas non potest augeri essentialiter, nisi forte de novo generetur, vel corrumpatur: quod est inconveniens.

Sed contra est quod Augustinus dicit super Ioan. (implic. tract. lxxiv. parum ante med. & expres. epist. clxxxvi. ol. cvi. inter princ. & med.) quod *caritas meretur augeri, ut aucta mereatur & perfici*.

Respondeo dicendum, quod caritas viæ potest augeri.

Ex hoc enim dicimur esse viatores, quod in Deum tendimus, qui est ultimus finis nostræ beatitudinis. In hac autem via tanto magis procedimus, quanto Deo magis propinquamus: cui non appropinquatur passibus corporis, sed affectibus mentis. Hanc autem propinquitatem facit caritas, quia per ipsam mens Deo unitur. Et ideo de ratione caritatis viæ est ut possit augeri: si enim non posset augeri, iam cessaret viæ processus. Et ideo Apostolus caritatem viam nominat, dicens I. ad Corinth. xii. 31. *Adhuc excellentiorem viam vobis demonstro*.

Ad primum ergo dicendum, quod caritati non convenit quantitas dimensiva, sed solum quantitas virtualis; quæ non solum attenditur secundum numerum obiectorum, ut scilicet plura, vel pauciora diligantur; sed etiam secundum intensionem actus, ut magis, vel minus aliquid diligatur: & hoc modo virtualis quantitas caritatis augetur.

Ad secundum dicendum, quod caritas est in summo ex parte obiecti, inquantum scilicet eius obiectum est summum bonum: & ex hoc sequitur quod ipsa sit excellentior aliis virtutibus. Sed non omnis caritas est in summo quantum ad intensionem actus.

Ad tertium dicendum, quod quidam dixerunt, caritatem non augeri secundum suam essentiam, sed solum secundum radicationem in subiecto, vel secundum fervorem.

Sed hi propriam vocem ignoraverunt. Cum enim accidens sit, eius esse est inesse. Unde nihil est aliud ipsam secundum essentiam augeri, quam eam magis inesse subiecto; quod est magis eam radicari in subiecto. Similiter etiam ipsa essentialiter est virtus ordinata ad actum. Unde idem est ipsam augeri secundum essentiam, & ipsam habere efficaciam ad producendum ferventioris dilectionis actum. Augetur ergo essentialiter, non quidem ita quod esse incipiat, vel esse desinat in subiecto, sicut obiectio illa procedit; sed ita quod magis, ac magis in subiecto esse incipiat.

ARTICULUS V. 128

Utrum caritas augeatur per additionem.

1. 2. *quæst.* lii. *art.* 2. & I. *dist.* xvii. *quæst.* ii. *art.* 2. & *vir. quæst.* 1. *art.* 11. *cor.* & *ad* 10. & 12.

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod caritas augeatur per additionem. Sicut enim est augmentum secundum quantitatem corporalem, ita secundum quantitatem virtualem. Sed augmentum quantitatis corporalis fit per additionem: dicit enim Philosophus in I. de generat. (text. 31.) quod *augmentum est præexistenti magnitudini additamentum*. Ergo etiam augmentum caritatis, quod est secundum virtualem quantitatem, erit per additionem.

2. Præterea. Caritas in anima est quoddam spirituale lumen, secundum illud I. Ioan. ii. 10. *Qui diligit fratrem suum, in lumine manet*. Sed lumen crescit in aere per additionem, sicut in domo lumen crescit, alia candela superaccensa. Ergo etiam caritas crescit in anima per additionem.

3. Præterea. Augere caritatem ad Deum pertinet, sicut & ipsam creare, secundum illud II. ad Corinth. ix. 10. *Augebit incrementa frugum iustitiæ vestræ*. Sed Deus primo infundendo caritatem aliquid facit in anima quod ibi prius non erat. Ergo etiam augendo caritatem aliquid ibi facit quod prius non erat: ergo caritas augetur per additionem.

Sed contra est quod caritas est forma simplex. Simplex autem additum simplici non facit aliquid maius, ut probatur in III. Physic. (text. 59.) & III. Metaph. text. 16.) Ergo caritas non augetur per additionem.

Respon-

Respondeo dicendum, quod omnis additio est alicuius ad aliquid. Unde in omni additione oportet saltem praeintelligere distinctionem eorum quorum unum additur alteri ante ipsam additionem. Si ergo caritas addatur caritati, oportet praesupponi caritatem additam, ut distinctam a caritate cui additur, non quidem ex necessitate secundum esse, sed saltem secundum intellectum. Posset enim Deus etiam quantitatem corporalem augere, addendo aliquam magnitudinem non prius existentem, sed tunc creatam: quae quamvis prius non fuerit in rerum natura, habet tamen in se unde eius distinctio intelligi possit a quantitate cui additur. Si ergo caritas addatur caritati, oportet praesupponere, ad minus secundum intellectum, distinctionem unius caritatis ab alia.

Distinctio autem in formis est duplex: una quidem secundum speciem; alia autem secundum numerum. Distinctio quidem secundum speciem in habitibus est secundum obiectorum diversitatem; distinctio vero secundum numerum est secundum diversitatem subiecti. Potest ergo contingere quod aliquis habitus per additionem augeatur, dum extenditur ad quaedam obiecta ad quae prius se non extendebat; & sic augetur scientia Geometriae in eo qui de novo incipit scire aliqua geometricalia quae prius nesciebat. Hoc autem non potest dici de caritate: quia etiam minima caritas se extendit ad omnia illa quae sunt ex caritate diligenda. Non ergo talis additio in augmento caritatis potest intelligi, praesupposita distinctione secundum speciem caritatis additae ad eam cui additur.

Relinquitur ergo quod si fiat additio caritatis ad caritatem, hoc fiat praesupposita distinctione secundum numerum, quae est secundum diversitatem subiectorum; sicut albedo augetur per hoc quod album additur albo, quamvis hoc augmento non fiat aliquid magis album. Sed hoc in proposito dici non potest: quia subiectum caritatis non est nisi mens rationalis. Unde tale caritatis augmentum fieri non posset, nisi per hoc quod una mens rationalis alteri adderetur: quod est impossibile. Quamvis etiam si esset possibile, tale augmentum faceret maiorem diligentem, non autem magis diligentem. Relinquitur ergo quod nullo modo caritas augeri potest per additionem caritatis ad caritatem, sicut quidam ponunt.

Sic ergo caritas augetur solum per hoc quod subiectum magis ac magis participat caritatem, idest secundum quod magis reducitur in actum illius, ac magis subditur illi. Hic enim est augmenti modus proprius cuiuslibet formae, quae intenditur, eo quod esse huius formae totaliter consistit in eo quod inhaeret susceptibili. Et ideo cum magnitudo rei (*a*) consequitur esse ipsius, formam esse maiorem hoc est eam magis inesse susceptibili, non autem aliam formam advenire. Hoc enim esset, si forma haberet aliquam quantitatem ex seipsa, non per comparationem ad subiectum. Sic ergo & caritas augetur per hoc quod intenditur in subiecto; & hoc est ipsam augeri secundum essentiam: non autem per hoc quod caritas addatur caritati.

Ad primum ergo dicendum, quod quantitas corporalis habet aliquid, inquantum est quantitas, & aliquid, inquantum est forma accidentalis. Inquantum est quantitas, habet quod sit distinguibilis secundum situm, vel secundum numerum: & ideo hoc modo consideratur augmentum magnitudinis per additionem, ut patet in animalibus. Inquantum vero est forma accidentalis, est distinguibilis solum secundum subiectum; & secundum hoc habet proprium augmentum, sicut & aliae formae accidentales, per modum intensionis eius in subiecto; sicut patet in his quae rarefiunt, ut probatur in IV. Physic. (text. 80. & seq.) Et similiter etiam scientia habet quantitatem, inquantum est habitus, ex parte obiectorum; & sic augetur per additionem, inquantum aliquis plura cognoscit: habet etiam quantitatem, inquantum est quaedam forma accidentalis, ex eo quod inest subiecto; & secundum hoc augetur in eo qui certius eadem scibilia cognoscit nunc quam prius. Similiter etiam & caritas habet duplicem quantitatem; sed secundum eam quae est ex parte obiecti, non augetur, ut dictum est (in corp.) Unde relinquitur quod per solam intensionem augeatur.

Ad secundum dicendum, quod additio luminis ad lumen potest intelligi sic, quod intenditur in aere propter diversitatem luminarium causantium lumen; sed talis distinctio non habet locum in proposito: quia non est nisi unum luminare influens lumen caritatis.

Ad

(a) *Ita cod. Alcan. & edit. Patav. 1712. nisi quod hac habet* consequuntur. *Al.* consequatur esse ipsius formae, (*item ibi*) formam &c.

Ad tertium dicendum, quod infusio caritatis importat quamdam mutationem secundum *habere caritatem*, & *non habere*: & ideo oportet quod aliquid adveniat quod prius non infuit. Sed augmentatio caritatis importat mutationem secundum *magis*, & *minus habere*: & ideo non oportet quod aliquid insit quod prius non infuerit; sed quod magis insit quod prius minus inerat. Et hoc est quod facit Deus, caritatem augendo, scilicet quod magis insit, & quod perfectius similitudo Spiritus sancti participetur in anima.

ARTICULUS VI. 129

Utrum quolibet actu caritatis caritas augeatur.

1. 2. *quaest.* lii. *art.* 3. & I. *dist.* xix. *quaest.* ii. *art.* 3.

AD sextum sic proceditur. Videtur quod quolibet actu caritatis caritas augeatur. Quod enim potest id quod maius est, potest id quod minus est. Sed quilibet actus caritatis potest mereri vitam aeternam; quae maius est quam simplex caritatis augmentum, quia vita aeterna includit caritatis perfectionem. Ergo multo magis quilibet actus caritatis caritatem auget.

2. Praeterea. Sicut habitus virtutum acquisitarum generatur ex actibus; ita etiam augmentum caritatis causatur per actum caritatis. Sed quilibet actus virtuosus operatur ad virtutis generationem. Ergo etiam quilibet actus caritatis operatur ad caritatis augmentum.

3. Praeterea. Gregorius dicit (in Pastoral. P. III. c. 1. admonit. 35. a med. & Bernard. epist. xci. & serm. 2. in fest. Purific. in fi.) quod *in via Dei stare retrocedere est*. Sed nullus, dum movetur actu caritatis, retrocedit. Ergo quicumque movetur actu caritatis, procedit in via Dei. Ergo quolibet actu caritatis caritas augetur.

Sed contra est quod effectus non excedit virtutem causae. Sed quandoque aliquis actus caritatis cum aliquo (*a*) tepore, vel remissione committitur. Non ergo perducit ad excellentiorem caritatem, sed magis disponit ad minorem.

Respondeo dicendum, quod augmentum spirituale caritatis quodammodo simile est corporali augmento. Augmentum autem corporale in animalibus, & plantis non est motus continuus; ita scilicet quod (*b*) si aliquid tantum augetur in tanto tempore, necesse sit quod proportionaliter in qualibet parte illius temporis augeatur, sicut contingit in motu locali: sed per aliquod tempus natura operatur disponens ad augmentum, & nihil augens actu; & postmodum producit in effectum id ad quod disposuerat, augendo ipsum animal, vel plantam in actu. Ita etiam non quolibet actu caritatis caritas actu augetur; sed quilibet actus caritatis disponit ad caritatis augmentum, inquantum ex uno actu caritatis homo redditur promptior iterum ad agendum secundum caritatem; & habilitate crescente, homo prorumpit (*c*) in actum ferventiorem dilectionis, quo conetur ad caritatis profectum: & tunc caritas augetur in actu.

Ad primum ergo dicendum, quod quilibet actus caritatis meretur vitam aeternam, non quidem statim exhibendam, sed suo tempore. Similiter etiam quilibet actus caritatis meretur caritatis augmentum; non tamen statim augetur, sed quando aliquis conatur ad huiusmodi augmentum.

Ad secundum dicendum, quod etiam in generatione virtutis acquisitae non quilibet actus complet generationem virtutis; sed quilibet operatur ad eam ut disponens; & ultimus, qui est perfectior, agens in virtute omnium praecedentium reducit eam in actum; sicut etiam est in multis guttis cavantibus lapidem.

Ad tertium dicendum, quod in via Dei procedit aliquis, non solum dum actu caritas eius augetur, sed etiam dum disponitur ad eius augmentum.

ARTICULUS VII. 130

Utrum caritas augeatur in infinitum.

III. *dist.* xvii. *quaest.* ii. *art.* 4. & *vir. quaest.* i. *art.* ii. *ad* 17. & *quaest.* ii. *art.* 2. *ad* 10.

AD septimum sic proceditur. Videtur quod caritas non augeatur in infini-

(*a*) *Al.* tempore. (*b*) *Ita mss. passim & editi. Garcia, & Nicolaius* si augetur tantum in tanto tempore. (*c*) *Ita passim. Edit. Rom. pro* quo *habet* quousque. *Cod. Alcan.* in affectum ferventiorem, quo conetur &c.

nitum. Omnis enim motus est ad aliquem finem, & terminum, ut dicitur in II. Metaph. (tex. 8. & 9.) Sed augmentum caritatis est quidam motus. Ergo tendit ad aliquem finem, & terminum. Ergo caritas in infinitum non augetur.

2. Præterea. Nulla forma excedit capacitatem sui subiecti. Sed capacitas creaturæ rationalis, quæ est subiectum caritatis, est finita. Ergo caritas in infinitum augeri non potest.

3. Præterea. Omne finitum per continuum augmentum potest pertingere ad quantitatem alterius finiti quantumcumque maioris; nisi forte id quod accrescit per augmentum, semper sit minus & minus; sicut Philosophus dicit in III. Physic. (tex. 57. & seq.) quod si uni lineæ addatur quod subtrahitur ab alia linea, quæ in infinitum dividitur, in infinitum additione facta, numquam pertingetur ad quamdam determinatam quantitatem, quæ est composita ex duabus lineis diversis, ea scilicet ex qua additur, & ea cui additur quod ex alia subtrahitur. Quod in proposito non contingit. Non enim necesse est ut secundum caritatis augmentum sit minus quam primum; sed magis probabile est quod sit æquale, aut maius. Cum ergo caritas patriæ sit quiddam finitum, si caritas viæ in infinitum augeri potest, sequitur quod caritas viæ possit sibi adæquare caritatem patriæ: quod est inconveniens. Non ergo caritas viæ in infinitum potest augeri.

Sed contra est quod Apostolus dicit ad Philip. III. 12. *Non quod iam acceperim, aut iam perfectus sim; sequor autem, si quo modo comprehendam:* ubi dicit Glossa (ord. Nic. de Ly. ex Aug. enar. in Psal. lxix. versus fi.),, Nemo fidelium, „ etsi multum profecerit, dicat, Sufficit „ mihi. Qui enim hoc dicit, de via ex- „ it ante finem. " Ergo semper caritas in via potest magis ac magis augeri.

Respondeo dicendum, quod terminus augmento alicuius formæ potest præfigi tripliciter. Uno modo ex ratione ipsius formæ, quæ habet terminatam mensuram, ad quam cum perventum fuerit, non potest ultra procedi in forma; sed si ultra processum fuerit, pervenietur ad aliam formam; sicut patet in pallore, cuius terminos per continuam alterationem aliquis transit, vel ad albedinem, vel ad nigredinem perveniens. Alio modo ex parte agentis, cuius virtus non se extendit ad ulterius augendum formam in subiecto. Tertio ex parte subiecti, quod non est capax ulterioris perfectionis.

Nullo autem istorum modorum imponitur terminus augmento caritatis in statu viæ. Ipsa enim caritas secundum rationem propriæ speciei terminum augmenti non habet: est enim participatio quædam infinitæ caritatis, quæ est Spiritus sanctus. Similiter etiam causa agens caritatem est infinitæ virtutis, scilicet Deus. Similiter etiam ex parte subiecti terminus huic augmento præfigi non potest: quia semper caritate excrescente, superexcrescit habilitas ad ulterius augmentum. Unde relinquitur quod caritatis augmento nullus terminus præfigatur in hac vita.

Ad primum ergo dicendum, quod augmentum caritatis est ad aliquem finem; sed ille finis non est in hac vita, sed in futura.

Ad secundum dicendum, quod capacitas creaturæ rationalis per caritatem augetur: quia per ipsam cor dilatatur, secundum illud II. ad Corinth. VI. 11. *Cor nostrum dilatatum est*: & ideo adhuc ulterius manet habilitas ad maius augmentum.

Ad tertium dicendum, quod ratio illa procedit in his quæ habent quantitatem eiusdem rationis, non autem in his quæ habent diversam rationem quantitatis; sicut linea, quantumcumque crescat, non attingit quantitatem superficiei. Non est autem eadem ratio quantitatis caritatis viæ, quæ sequitur cognitionem fidei, & caritatis patriæ, quæ sequitur visionem apertam. Unde non sequitur ratio.

ARTICULUS VIII. 131

Utrum caritas in hac vita possit esse perfecta.

Inf. quæst. CLXXXIV. *art.* 2. *&* III. *dist.* XXVI. *quæst.* III. *art.* 4 *& dist.* XXIX. *quæst.* I. *art.* 8. *quæst.* I. *&* 2. *& ver. quæst.* X. *art.* 10. *&* 11. *& op.* XVIII. *cap.* V. VI. *&* VII.

AD octavum sic proceditur. Videtur quod caritas in hac vita non possit esse perfecta. Maxime enim hæc perfectio in Apostolis fuisset. Sed in eis non fuit: dicit enim Apostolus ad Philip. III. 12. *Non quod iam (a) comprehenderim*, aut

(a) *Vulgata* acceperim &c. *ut sup.*

aut perfectus sim. Ergo caritas in hac vita perfecta esse non potest.

2. Præterea. Augustinus dicit in Lib. lxxxiii. Qq. (quæst. xxxvi. cir. princ.) quod *nutrimentum caritatis est diminutio cupiditatis; sed ubi est perfectio caritatis, nulla est cupiditas*. Sed hoc non potest esse in hac vita, in qua sine peccato vivere non possumus, secundum illud I. Ioan. 1. 8. *Si dixerimus, quoniam peccatum non habemus, ipsi nos seducimus*. Omne autem peccatum ex aliqua inordinata cupiditate procedit. Ergo in hac vita caritas perfecta esse non potest.

3. Præterea. Illud quod iam perfectum est, non potest ulterius crescere. Sed caritas in hac vita semper potest augeri, ut dictum est (art. præc.) Ergo caritas in hac vita non potest esse perfecta.

Sed contra est quod Augustinus dicit super I. Canon. Ioan. (tract. v. ante med.) *Caritas, cum fuerit roborata, perficitur; cum autem ad perfectionem venerit, dicit, Cupio dissolvi, & esse cum Christo*. Sed hoc possibile est in hac vita, sicut in Paulo fuit. Ergo caritas in hac vita potest esse perfecta.

Respondeo dicendum, quod perfectio caritatis potest intelligi dupliciter: uno modo ex parte diligibilis; alio modo ex parte diligentis. Ex parte quidem diligibilis perfecta est caritas ut diligatur aliquid, quantum diligibile est. Deus autem tantum diligibilis est, quantum bonus est: bonitas autem eius est infinita: unde infinite diligibilis est. Nulla autem creatura potest eum diligere infinite, cum qualibet virtus creata sit finita. Unde per hunc modum nullius creaturæ caritas potest esse perfecta, sed solum caritas Dei, qua seipsum diligit.

Ex parte vero diligentis tunc est caritas perfecta, quando diligit tantum, quantum potest. Quod quidem contingit tripliciter. Uno modo sic quod totum cor hominis actualiter semper feratur in Deum: & hæc est perfectio caritatis patriæ, quæ non est possibilis in hac vita, in qua impossibile est, propter humanæ vitæ infirmitatem, semper actu cogitare de Deo, & moveri dilectione ad ipsum. Alio modo ut homo studium suum deputet ad vacandum Deo, & rebus divinis, prætermissis aliis, nisi quantum necessitas præsentis vitæ requirit: & ista est perfectio caritatis, quæ est possibilis in via; non tamen est communis omnibus habentibus caritatem. Tertio modo ita quod habitualiter aliquis totum cor suum ponat in Deo, ita scilicet quod nihil cogitet, vel velit quod divinæ dilectioni sit contrarium: & hæc perfectio est communis omnibus caritatem habentibus.

Ad primum ergo dicendum, quod Apostolus negat de se perfectionem patriæ: unde Glossa (August. Lib. II. de peccator. mer. & remis. cap. xiii. ad fi.) ibidem dicit, quod *perfectus erat viator, sed nondum ipsius itineris perfectione perventor*.

Ad secundum dicendum, quod hoc dicitur propter peccata venialia, quæ non contrariantur habitui caritatis, sed actui; & ita non repugnant perfectioni viæ, sed perfectioni patriæ.

Ad tertium dicendum, quod perfectio viæ non est perfectio simpliciter: & ideo semper habet quo crescat.

ARTICULUS IX. 132

Utrum convenienter distinguantur tres gradus caritatis, incipiens, proficiens, & perfecta.

Inf. quæst. clxxxiii. *art.* 4. *& quæst.* clxxxiv. *art.* 2. *& III. dist.* xxix. *quæst.* 1. *art.* 8. *& op.* lxi. *cap.* 11. *& Ps.* xxiv.

AD nonum sic proceditur. Videtur quod inconvenienter distinguantur tres gradus caritatis, scilicet caritas *incipiens, proficiens, & perfecta*. Inter principium enim caritatis, & eius ultimam perfectionem sunt multi gradus medii. Non ergo unum solum medium debuit poni.

2. Præterea. Statim cum caritas incipit esse, incipit etiam proficere. Non ergo debet distingui caritas proficiens a caritate incipiente.

3. Præterea. Quantumcumque aliquis habeat in hoc mundo caritatem perfectam, potest eius caritas augeri, ut dictum est (art. 7. hu. quæst.) Sed caritatem augeri est ipsam proficere. Ergo caritas perfecta non debet distingui a caritate proficiente. Inconvenienter ergo prædicti tres gradus caritatis assignantur.

Sed contra est quod Augustinus dicit super I. Canon. Ioan. (tract. v. post med.) *Caritas, cum fuerit nata, nutritur*; quod pertinet ad incipientes: *cum fuerit nutrita, roboratur*; quod pertinet ad proficientes: *cum fuerit roborata, per-*

perficitur; quod pertinet ad perfectos. Ergo est triplex gradus caritatis.

Respondeo dicendum, quod spirituale augmentum caritatis considerari potest quantum ad aliquid simile corporali hominis augmento: quod quidem quamvis in plurimas partes distingui possit, habet tamen aliquas determinatas distinctiones secundum determinatas actiones, vel studia, ad quæ homo perducitur per augmentum: sicut infantilis ætas dicitur, antequam habeat usum rationis; postea autem distinguitur alius status hominis, quando iam incipit loqui, & ratione uti; iterum tertius status eius est pubertas, cum iam incipit posse generare; & sic deinde, quousque perveniatur ad perfectum.

Ita etiam diversi gradus caritatis distinguuntur secundum diversa studia, ad quæ homo perducitur per caritatis augmentum.

Nam primo quidem incumbit homini studium principale ad recedendum a peccato, & resistendum concupiscentiis eius, quæ in contrarium caritatis movent: & hoc pertinet ad incipientes, in quibus caritas est nutrienda, vel fovenda, ne corrumpatur. Secundum autem studium succedit ut homo principaliter intendat ad hoc quod in bono proficiat: & hoc studium pertinet ad proficientes, qui ad hoc principaliter intendunt ut in eis caritas per augmentum roboretur. Tertium autem studium est ut homo ad hoc principaliter intendat ut Deo inhæreat, & eo fruatur: & hoc pertinet ad perfectos, qui cupiunt *dissolvi, & esse cum Christo*.

Sicut etiam videmus in motu corporali, quod primum est recessus a termino, secundum autem est appropinquatio ad alium terminum, tertium est quies in termino.

Ad primum ergo dicendum, quod omnis illa determinata distinctio, quæ potest accipi in augmento caritatis, comprehenditur sub istis tribus quæ dicta sunt (in corp. art.) sicut etiam omnis divisio continuorum comprehenditur sub tribus his, principio, medio, & fine, ut Philosophus dicit in I. de cælo (tex. 2.)

Ad secundum dicendum, quod illis in quibus caritas incipit, quamvis proficiant, principalior tamen cura imminet ut resistant peccatis, quorum impugnatione inquietantur. Sed postea hanc impugnationem minus sentientes, iam quasi securius intendunt ad perfectum; ex una tamen parte facientes opus, & ex alia parte habentes manum ad gladium, ut dicitur in Esdra (Lib. II. cap. IV.) de ædificatoribus Hierusalem.

Ad tertium dicendum, quod perfecti etiam in caritate proficiunt; sed non est ad hoc principalis eorum cura; sed iam eorum studium circa hoc maxime versatur ut Deo inhæreant. Et quamvis etiam hoc quærant & incipientes, & proficientes; tamen magis sentiunt circa alia suam solicitudinem; incipientes quidem de vitatione peccatorum, proficientes vero de profectu virtutum.

ARTICULUS X. 133

Utrum caritas possit diminui.

I. dist. XVII. *quæst.* II. *art.* 5. *& mal. quæst.* VII. *art.* 2.

AD decimum sic proceditur. Videtur quod caritas possit diminui. Contraria enim nata sunt fieri circa idem. Sed augmentatio, & diminutio sunt contraria. Cum ergo caritas augeatur, ut dictum est supra (art. 4. hu. quæst.) videtur etiam quod possit diminui.

2. Præterea. Augustinus X. Confess. (cap. XXIX.) ad Deum loquens, dicit: *Minus te amat qui tecum aliquid amat*: & in Lib. LXXXIII. Qq. (quæst. XXXVI. circ. princ.) dicit, quod *nutrimentum caritatis est diminutio cupiditatis*. Ex quo videtur quod etiam e converso augmentum cupiditatis sit diminutio caritatis. Sed cupiditas, qua amatur aliquid aliud quam Deus, potest in homine crescere. Ergo caritas potest diminui.

3. Præterea. Sicut Augustinus dicit VIII. super Genes. ad litt. (cap. XII. cir. med.) *non ita Deus operatur hominem iustum, iustificando eum, ut, si abscesserit, maneat in absente quod fecit*. Ex quo potest accipi quod eodem modo Deus operatur in homine, caritatem eius conservando, quo operatur primo ei caritatem infundendo. Sed in prima caritatis infusione minus se præparanti Deus minorem caritatem infundit. Ergo etiam in conservatione caritatis minus se præparanti minorem caritatem conservat. Potest ergo caritas diminui.

Sed contra est quod caritas in Scriptura igni comparatur, secundum illud Cant. VIII. 6. *Lampades eius*, scilicet caritatis, *lampades ignis, atque flam-*

ma-

marum. Sed ignis, quamdiu manet, semper ascendit. Ergo caritas, quamdiu manet, ascendere potest; sed descendere, idest diminui, non potest.

Respondeo dicendum, quod quantitas caritatis, quam habet in comparatione ad obiectum proprium, minui non potest, sicut nec augeri, ut supra dictum est (art. 4. hu. quæst. ad 2.)

Sed cum augeatur secundum quantitatem quam habet per comparationem ac subiectum, hic oportet considerare, utrum ex hac parte diminui possit. Si autem diminuatur, oportet quod vel diminuatur per aliquem actum, vel per solam cessationem ab actu. Per cessationem quidem ab actu diminuuntur virtutes ex actibus acquisitæ, & quandoque etiam corrumpuntur, ut supra dictum est (1. 2. quæst. LIII. art. 3.) Unde de amicitia Philosophus dicit in VIII. Ethicor. (cap. v. parum a princ.) quod *multas amicitias inappellatio solvit*, idest non appellare amicum, vel non colloqui ei. Sed hoc ideo est, quia conservatio uniuscuiusque rei dependet ex sua causa. Causa autem virtutis acquisitæ est actus humanus. Unde, cessantibus humanis actibus, virtus acquisita diminuitur, & tandem totaliter corrumpitur. Sed hoc in caritate locum non habet: quia caritas non causatur ab humanis actibus, sed solum a Deo, ut supra dictum est (art. 2. hu. quæst.) Unde relinquitur quod etiam cessante actu, propter hoc nec diminuitur, nec corrumpitur, si desit peccatum in ipsa cessatione.

Relinquitur ergo quod diminutio caritatis non possit causari nisi vel a Deo, vel ab aliquo peccato. A Deo quidem non causatur aliquis defectus in nobis nisi per modum pœnæ, secundum quod subtrahit gratiam in pœnam peccati. Unde nec ei competit diminuere caritatem nisi per modum pœnæ. Pœna autem debetur peccato.

Unde relinquitur quod si caritas diminuatur, causa diminutionis eius sit peccatum vel effective, vel meritorie. Neutro autem modo peccatum mortale diminuit caritatem, sed totaliter corrumpit ipsam & effective, quia omne peccatum mortale contrariatur caritati, ut infra dicetur (art. 12. hu. quæst.) & etiam meritorie, quia cum peccando mortaliter aliquis contra caritatem agit, dignum est ut Deus ei subtrahat caritatem.

Similiter etiam nec per peccatum veniale caritas diminui potest neque effective, neque meritorie. Effective quidem non, quia ad ipsam caritatem non attingit: caritas enim est circa finem ultimum; veniale autem peccatum est quædam inordinatio circa ea quæ sunt ad finem: non autem diminuitur amor finis ex hoc quod aliquis inordinationem aliquam committit circa ea quæ sunt ad finem; sicut aliquando contingit quod aliqui infirmi multum amantes sanitatem, inordinate tamen se habent circa diætæ observationem; sicut etiam in speculativis scientiis falsæ opiniones circa ea quæ deducuntur ex principiis, non diminuunt certitudinem principiorum. Similiter etiam veniale peccatum non meretur diminutionem caritatis: cum enim aliquis delinquit in minori, non meretur detrimentum pati in maiori. Deus enim non plus se avertit ab homine quam homo avertat se ab ipso. Unde qui inordinate se habet circa ea quæ sunt ad finem, non meretur detrimentum pati in caritate, per quam ordinatur ad ultimum finem.

Unde consequens est quod caritas nullo modo diminui possit, directe loquendo; potest tamen indirecte dici diminutio caritatis dispositio ad corruptionem ipsius: quæ fit vel per peccata venialia, vel etiam per cessationem ab exercitio operum caritatis.

Ad primum ergo dicendum, quod contraria sunt circa idem, quando subiectum æqualiter se habet ad utrumque contrariorum. Sed caritas non eodem modo se habet ad augmentum, & diminutionem: potest enim habere causam (*a*) augentem, sed non potest habere causam minuentem, sicut dictum est (in corp.) Unde ratio non sequitur.

Ad secundum dicendum, quod duplex est cupiditas. Una quidem, qua finis in creaturis constituitur; & hæc mortificat totaliter caritatem, cum sit venenum ipsius, ut Augustinus dicit ibid. Et hoc facit quod Deus minus ametur; scilicet quam debet amari ex caritate, non quidem caritatem diminuendo, sed eam totaliter tollendo. Et sic intelligendum est quod dicitur: *Minus te amat qui tecum aliquid amat*: subditur enim: *Quod non propter te amat*. Quod non contingit in peccato veniali, sed solum in mortali. Quod enim amatur in

(*a*) *Al.* agentem.

in peccato veniali, propter Deum amatur habitu, etsi non actu. Est autem alia cupiditas venialis peccati, (*a*.) quæ semper diminuitur per caritatem. Sed tamen talis cupiditas caritatem diminuere non potest, ratione iam dicta (in corp. art.)

Ad tertium dicendum, quod in infusione caritatis requiritur motus liberi arbitrii, sicut supra dictum est (1. 2. quæst. CXIII. art. 3.) Et ideo illud quod diminuit intensionem liberi arbitrii, dispositive operatur ad hoc quod caritas infundenda sit minor. Sed ad conservationem caritatis non requiritur motus liberi arbitrii; alioquin non remaneret in dormientibus. Unde per impedimentum intensionis motus liberi arbitrii non diminuitur caritas.

ARTICULUS XI. 134

Utrum caritas semel habita possit amitti.

III. dist. XXXI. *quæst.* I. *art.* 2. *& IV. dist.* XIV. *quæst.* I. *art.* 4. *quæst.* I. *cor. & IV. cont. cap.* LXIX. *& vir. quæst.* II. *art.* 12.

AD undecimum sic proceditur. Videtur quod caritas semel habita non possit amitti. Si enim amittitur, non amittitur nisi propter peccatum. Sed ille qui habet caritatem, non potest peccare: dicitur enim I. Ioan. III. 9. *Omnis qui natus est ex Deo, peccatum non facit, quia semen ipsius in eo manet; & non potest peccare, quoniam ex Deo natus est*. Caritatem autem non habent nisi filii Dei: *ipsa enim est quæ distinguit inter filios regni, & filios perditionis*, ut Augustinus dicit in XV. de Trinit. (cap. XVIII. in princ.) Ergo ille qui habet caritatem, non potest eam amittere.

2. Præterea. Augustinus dicit in VIII. de Trinit. (cap. VII. in princ.) quod *dilectio, si non est vera, dilectio dicenda non est*. Sed, sicut ipse (alius Auctor) dicit in epist. ad Iulianum Comitem, (seu Lib. de salutarib. docum. cap. VII.) *caritas quæ deficere potest, numquam vera fuit*. Ergo neque caritas fuit. Si ergo caritas semel habeatur, numquam amittitur.

3. Præterea. Gregorius dicit in homil. Pentecostes (XXX. in Evang. paulo a princ.) quod *amor Dei magna operatur, si est; si desinit operari, caritas non est*. Sed nullus magna operando amittit caritatem. Ergo si caritas insit, amitti non potest.

4. Præterea. Liberum arbitrium non inclinatur ad peccatum nisi per aliquod motivum ad peccandum. Sed caritas excludit omnia motiva ad peccandum, & amorem sui, & cupiditatem, & quicquid huiusmodi est. Ergo caritas amitti non potest.

Sed contra est quod dicitur Apocal. II. 4. *Habeo adversum te* pauca, *quod primam caritatem reliquisti*.

Respondeo dicendum, quod per caritatem Spiritus sanctus in nobis habitat, ut ex supra dictis patet (art. 2. quæst. XXIII. & XXIV.) Tripliciter ergo possumus considerare caritatem. Uno modo ex parte Spiritus sancti moventis animam ad diligendum Deum: & ex hac parte caritas impeccabilitatem habet ex virtute Spiritus sancti, qui infallibiliter operatur quodcumque voluerit. Unde impossibile est hæc duo simul esse vera, quod Spiritus sanctus velit aliquem movere ad actum caritatis, & quod ipse caritatem amittat peccando. Nam donum perseverantiæ computatur inter beneficia Dei, *quibus certissime liberantur, quicumque liberantur*, ut Augustinus dicit in Lib. II. de prædestin. sanctorum. (qui est de dono persever. cap. XIV. paulo a princ.)

Alio modo potest considerari caritas secundum propriam rationem: & sic caritas non potest aliquid nisi id quod pertinet ad caritatis rationem. Unde caritas nullo modo potest peccare, sicut nec calor potest infrigidare, & sicut etiam iniustitia non potest bonum facere, ut Augustinus dicit in Lib. II. de serm. Domini in monte (cap. XXIV. paulo a princ.)

Tertio modo potest considerari caritas ex parte subiecti, quod est vertibile secundum arbitrii libertatem. Potest autem attendi comparatio caritatis ad hoc subiectum & secundum universalem rationem, qua comparatur forma ad materiam, & secundum specialem rationem, qua comparatur habitus ad potentiam. Est autem de ratione formæ quod sit in subiecto amissibiliter, quando non replet totam potentialitatem materiæ; sicut patet in formis generabilium, & corruptibilium: quia materia horum sic recipit unam formam quod remanet in ea potentia ad aliam formam,

(*a*) *Ita cum cod. Alcan. edit. passim. Theologi non semper.*

mam, quasi non repleta tota materiæ potentialitate per unam formam; & ideo una forma potest amitti per acceptionem alterius; sed forma corporis cælestis, quia replet totam materiæ potentialitatem, ita quod non remanet in ea potentia ad aliam formam, inamissibiliter inest. Sic ergo caritas patriæ, quia replet totam potentialitatem rationalis mentis, inquantum scilicet omnis actualis motus eius fertur in Deum, inamissibiliter habetur. Caritas autem viæ non sic replet potentialitatem sui subiecti, quia non semper actu fertur in Deum: unde quando actu in Deum non fertur, potest aliquid occurrere per quod caritas amittatur.

Habitui vero proprium est ut inclinet potentiam ad agendum; quod convenit habitui, inquantum facit id videri bonum quod ei convenit, malum autem quod ei repugnat. Sicut enim gustus diiudicat sapores secundum suam dispositionem; ita mens hominis diiudicat de aliquo faciendo secundum suam habitualem dispositionem. Unde & Philosophus dicit in III. Ethic. (cap. v. a med.) quod *qualis unusquisque est, talis finis videtur ei*. Ibi ergo caritas inamissibiliter habetur, ubi id quod convenit caritati, non potest videri nisi bonum, scilicet in patria, ubi Deus videtur per essentiam, quæ est ipsa essentia bonitatis. Et ideo caritas patriæ amitti non potest; caritas autem viæ, in cuius statu non videtur (*a*) ipsa Dei essentia, quæ est essentia bonitatis, potest amitti.

Ad primum ergo dicendum, quod auctoritas illa loquitur secundum potestatem Spiritus sancti, cuius conservatione a peccato immunes redduntur, quos ipse movet, quantum ipse voluerit.

Ad secundum dicendum, quod caritas quæ deficere potest ex ipsa ratione caritatis, vera caritas non est: hoc enim esset, si hoc in suo amore haberet quod ad tempus amaret, & postea amare desineret: quod non esset veræ dilectionis. Sed si caritas amittatur ex mutabilitate subiecti contra propositum caritatis, quod in suo actu includitur, hoc non repugnat veritati caritatis.

Ad tertium dicendum, quod amor Dei semper magna operatur in proposito, quod pertinet ad rationem caritatis; non tamen semper magna operatur in actu propter conditionem subiecti.

Ad quartum dicendum, quod caritas secundum rationem sui actus excludit omne motivum ad peccandum. Sed quandoque contingit quod caritas actu non agit; & tunc potest intervenire aliquod motivum ad peccandum, cui si consentiatur, caritas amittitur.

ARTICULUS XII. 135

Utrum caritas amittatur per unum actum peccati mortalis.

AD duodecimum sic proceditur. Videtur quod caritas non amittatur per unum actum peccati mortalis. Dicit enim Origenes in I. Periarch. (cap. III. in fi.) *Si* (*b*) *aliquando satietas capit aliquem ex his qui in summo perfectoque constiterit gradu, non arbitror quod ad subitum quis evacuetur, aut decidat; sed paulatim, ac etiam per partes eum decidere necesse est*. Sed homo decidit caritatem amittens. Ergo caritas non amittitur per unum solum actum peccati mortalis.

2. Præterea. Leo Papa dicit in serm. de passione (qui est IX. in fin.) alloquens Petrum: *Vidit in te Dominus non fidem* (*c*) *victam, non dilectionem aversam, sed constantiam fuisse turbatam. Abundavit fletus, ubi non defecit effectus; & fons caritatis lavit verba formidinis*. Et ex hoc accepit Bernardus (colligitur ex Lib. II. de amore Dei cap. VI. ante med.) quod dicit, *in Petro caritatem non fuisse extinctam, sed sopitam*. Sed Petrus negando Christum peccavit mortaliter. Ergo caritas non amittitur per unum actum peccati mortalis.

3. Præterea. Caritas est fortior quam virtus acquisita. Sed habitus virtutis acquisitæ non tollitur per unum actum peccati contrarium. Ergo multo minus caritas tollitur per unum actum peccati mortalis contrarium.

4. Præterea. Caritas importat dilectionem Dei, & proximi. Sed aliquis committens aliquod peccatum mortale retinet dilectionem Dei, & proximi, ut videtur: inordinatio enim affectionis circa ea quæ sunt ad finem, non tollit amorem finis, ut supra dictum est (art. 10. hu.

(a) *Ita cum codd. Alcan. & Parif. Nicolaius. Tarrac.* ipsa essentia divine bonitatis. *Edit. Rom.* ipsa essentia Dei, bonitatis esse essentia, potest amitti. (b) *Al.* Si autem satietas. (c) *Ita cod. Alcan. aliique multi. Al.* fictam.

hu. quæst.) Ergo potest remanere caritas ad Deum, existente peccato mortali per inordinatam affectionem circa aliquod temporale bonum.

5. Præterea. Virtutis theologicæ obiectum est ultimus finis. Sed aliæ virtutes theologicæ, scilicet fides, & spes, non excluduntur per unum actum peccati mortalis, immo remanent informes. Ergo etiam caritas potest remanere informis, etiam uno peccato mortali perpetrato.

Sed contra. Per peccatum mortale fit homo dignus morte æterna, secundum illud Rom. VI. 23. *Stipendia peccati mors.* Sed quilibet habens caritatem habet meritum vitæ æternæ: dicitur enim Ioan. XIV. 21. *Si quis diligit me, diligetur a Patre meo; & ego diligam eum, & manifestabo ei meipsum:* in qua quidem manifestatione vita æterna consistit, secundum illud Ioan. XVII. 3. *Hæc est vita æterna ut cognoscant te (a) verum Deum, & quem misisti Iesum Christum.* Nullus autem potest esse simul dignus vita æterna, & morte æterna. Ergo impossibile est quod aliquis habeat caritatem cum peccato mortali. Tollitur ergo caritas per unum actum peccati mortalis.

Respondeo dicendum, quod unum contrarium per aliud contrarium superveniens tollitur. Quilibet autem actus peccati mortalis contrariatur caritati secundum propriam rationem, quæ consistit in hoc quod Deus diligatur super omnia, & quod homo totaliter illi se subiiciat, omnia sua referendo in ipsum. Est ergo de ratione caritatis ut sic diligat Deum quod in omnibus velit se ei subiicere, & præceptorum eius regulam in omnibus sequi: quicquid enim contrariatur præceptis eius, manifeste contrariatur caritati: unde de se habet quod caritatem excludere possit.

Et si quidem caritas esset habitus acquisitus ex virtute subiecti dependens, non oporteret quod statim per unum actum contrarium tolleretur: actus enim non directe contrariatur habitui, sed actui. Continuatio autem habitus in subiecto non requirit continuitatem actus: unde ex superveniente contrario actu non statim habitus acquisitus excluditur. Sed caritas, cum sit habitus infusus, dependet ex actione Dei infundentis: qui sic se habet in infusione, & conservatione caritatis, sicut Sol in illuminatione aeris, ut dictum est (art. 10. hu. quæst. arg. 3.) Et ideo sicut lumen statim cessaret esse in aere per hoc quod aliquod obstaculum poneretur illuminationi Solis; ita etiam caritas statim (b) deficit esse in anima per hoc quod aliquod obstaculum ponitur influentiæ caritatis a Deo in animam.

Manifestum est autem quod per quodlibet mortale peccatum, quod divinis præceptis contrariatur, ponitur prædictæ infusioni obstaculum: quia ex hoc ipso quod homo eligendo præfert peccatum divinæ amicitiæ, quæ requirit ut Dei voluntatem sequamur, consequens est ut statim per unum actum peccati mortalis habitus caritatis perdatur. Unde & Augustinus dicit VIII. super Gen. ad lit. (cap. XII. in med.) quod *homo Deo sibi præsente illuminatur, absente autem continuo tenebratur: a quo non locorum intervallis, sed voluntatis aversione disceditur.*

Ad primum ergo dicendum, quod verbum Origenis potest uno modo sic intelligi, quod homo qui est in statu perfecto, non subito procedit in actum peccati mortalis, sed ad hoc disponitur per aliquam negligentiam præcedentem: unde & peccata venialia dicuntur esse dispositio ad mortale, sicut supra dictum est (1. 2. quæst. lxxxviii. art. 3.) Sed tamen per unum actum peccati mortalis, si eum commiserit, decidit, caritate amissa.

Sed quia ipse subdit, *Si aliquis brevis lapsus acciderit, & cito resipiscat, non penitus ruere videtur*, potest aliter dici, quod ipse intelligit, eum penitus evacuari, & decidere qui sic decidit, ut ex malitia peccet; quod non statim in viro perfecto a principio contingit.

Ad secundum dicendum, quod caritas amittitur dupliciter. Uno modo directe per actualem contemptum: & hoc modo Petrus caritatem non amisit. Alio modo indirecte, quando committitur aliquid contrarium caritati, propter aliquam passionem concupiscentiæ, vel timoris: & hoc modo Petrus contra caritatem faciens caritatem amisit, sed eam cito recuperavit.

Ad tertium patet responsio ex dictis (in corp.)

Ad quartum dicendum, quod non quælibet inordinatio affectionis, quæ est circa ea quæ sunt ad finem, idest circa bona

(a) *Vulgata* solum Deum verum. (b) *Ita mss. & edit. passim, Nicolaius cum Theologis definit, ut legitur in quæst. de carit. art. 12. ad 11.*

ra creata, constituit peccatum morale; sed solum quando est talis inordinatio quæ repugnat divinæ voluntati: & hæc inordinatio directe contrariatur caritati, ut dictum est (in corp. & quæst. xx. art. 3.)

Ad quintum dicendum, quod caritas importat unionem quamdam ad Deum, non autem fides, neque spes. Omne autem peccatum mortale consistit in aversione a Deo, ut supra dictum est (ibid.) & ideo omne peccatum mortale contrariatur caritati. Non autem omne peccatum mortale contrariatur fidei, vel spei, sed quædam determinata peccata, per quæ habitus fidei, vel spei tollitur; sicut & per omne peccatum mortale habitus caritatis tollitur. Unde patet quod caritas non potest remanere informis. cum sit ultima forma virtutum, ex hoc quod respicit Deum in ratione finis ultimi, ut dictum est (quæst. xxiii. art. 8.)

QUAESTIO XXV.

De obiecto caritatis,

in duodecim articulos divisa.

Deinde considerandum est de obiecto caritatis.

Circa quod duo consideranda occurrunt. Primo quidem de his quæ sunt ex caritate diligenda. Secundo de ordine diligendorum.

Circa primum quæruntur duodecim.

Primo, utrum solus Deus sit ex caritate diligendus, vel etiam proximus.

Secundo, utrum caritas sit ex caritate diligenda.

Tertio, utrum creaturæ irrationales sint ex caritate diligendæ.

Quarto, utrum aliquis possit ex caritate seipsum diligere.

Quinto, utrum corpus proprium.

Sexto, utrum peccatores sint ex caritate diligendi.

Septimo, utrum peccatores seipsos diligant.

Octavo, utrum inimici sint ex caritate diligendi.

Nono, utrum sint eis signa amicitiæ exhibenda.

Decimo, utrum Angeli sint ex caritate diligendi.

Undecimo, utrum dæmones.

Duodecimo de enumeratione diligendorum ex caritate.

ARTICULUS I. 136

Utrum dilectio caritatis sistat in Deo, an se extendat etiam ad proximum.

Inf. quæst. cxviii. art. 2. & vir. quæst. 1. art. 4.

AD primum sic proceditur. Videtur quod dilectio caritatis sistat in Deo, & non se extendat ad proximum. Sicut enim Deo debemus amorem, ita & timorem, secundum illud Deuter. x. 12. *Et nunc, Israel, quid Dominus Deus tuus petit a te, nisi ut timeas ... & diligas eum?* Sed alius est timor quo timetur homo, qui dicitur timor humanus, & alius timor quo timetur Deus, qui est vel servilis, vel filialis, ut ex supradictis patet (quæst. xix. art 2.) Ergo etiam alius est amor quo diligitur Deus, & alius est amor quo diligitur proximus.

2. Præterea. Philosophus dicit in VIII. Ethic. (cap. viii. circ. princ.) quod *amari est honorari*. Sed alius est honor qui debetur Deo, qui est honor latriæ, & alius est honor qui debetur creaturæ, qui est honor duliæ. Ergo etiam alius est amor quo diligitur Deus, & alius quo diligitur proximus.

3. Præterea. Spes generat caritatem, ut habetur in Glossa (interl. in princ.) Matth. 1. Sed spes ita habetur de Deo quod reprehenduntur sperantes in homine, secundum illud Hierem. xvii. 5. *Maledictus homo qui confidit in homine.* Ergo caritas ita debetur Deo quod ad proximum se non extendat.

Sed contra est quod dicitur I. Ioan. iv. 21. *Hoc mandatum habemus a Deo ut qui diligit Deum, diligat & fratrem suum.*

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (quæst. xvii. art. 6. & quæst. xix. art. 3. & 1. 2. quæst. liv. art. 2.) habitus non diversificantur nisi ex hoc quod variat speciem actus. Omnis enim actus unius speciei ad eumdem habitum pertinet. Cum autem species actus ex obiecto sumatur, secundum formalem rationem ipsius, necesse est quod idem specie sit actus qui fertur in rationem obiecti, & qui fertur in obiectum sub tali ratione; sicut eadem est specie visio qua videtur lumen, & qua videtur color secundum luminis rationem.

Ratio autem diligendi proximum Deus est: hoc enim debemus in proximo dili-

gere,

gere, ut in Deo sit. Unde manifestum est quod idem specie actus est quo diligitur Deus, & quo diligitur proximus. Et propter hoc habitus caritatis non solum se extendit ad dilectionem Dei, sed etiam ad dilectionem proximi.

Ad primum ergo dicendum, quod proximus timeri potest dupliciter, sicut & amari. Uno modo propter id quod est proprium sibi; puta cum aliquis timet tyrannum propter eius crudelitatem, vel cum amat ipsum propter cupiditatem acquirendi aliquid ab eo: & talis timor humanus distinguitur a timore Dei, & similiter amor. Alio modo timetur homo, & amatur propter id quod est Dei in ipso; sicut cum saecularis potestas timetur propter ministerium divinum, quod habet ad vindictam malefactorum, & amatur propter iustitiam: & talis timor hominis non distinguitur a timore Dei, sicut nec amor.

Ad secundum dicendum, quod amor respicit bonum in communi; sed honor respicit proprium bonum honorati. defertur enim alicui in testimonium propriae virtutis. Et ideo amor non diversificatur specie propter diversam quantitatem bonitatis diversorum, dummodo referantur ad aliquod unum bonum commune; sed honor diversificatur secundum propria bona singulorum. Unde eodem amore caritatis diligimus omnes proximos, inquantum referuntur ad unum bonum commune, quod est Deus; sed diversos honores diversis deferimus, secundum propriam virtutem singulorum: & similiter Deo singularem honorem latriae exhibemus propter eius singularem virtutem.

Ad tertium dicendum, quod vituperantur qui sperant in homine sicut in principali auctore salutis, non autem qui sperant in homine sicut adiuvante ministerialiter sub Deo: & similiter reprehensibile esset, si quis proximum diligeret tamquam principalem finem, non autem si quis proximum diligat propter Deum; quod pertinet ad caritatem.

ARTICULUS II. 137

Utrum caritas sit ex caritate diligenda.

1. *dist.* XVII. *quaest.* 1. *art.* 5. & *dist.* XXVIII. *art.* 1. *ad* 5.

AD secundum sic proceditur. Videtur quod caritas non sit ex caritate diligenda. Ea enim quae sunt ex caritate diligenda, duobus praeceptis caritatis concluduntur, ut patet Matth. XXII. Sed sub neutro eorum caritas continetur: quia nec caritas est Deus, nec est proximus. Ergo caritas non est ex caritate diligenda.

2. Praeterea. Caritas fundatur super communicationem beatitudinis, ut supra dictum est (quaest. XXIII. art. 1.) Sed caritas non potest esse particeps beatitudinis. Ergo caritas non est ex caritate diligenda.

3. Praeterea. Caritas est amicitia quaedam, ut supra dictum est (ibid.) Sed nullus potest habere amicitiam ad caritatem, vel aliquod accidens, quia huiusmodi reamare non possunt, quod est de ratione amicitiae, ut dicitur in VIII. Ethicor. (cap. 11.) Ergo caritas non est ex caritate diligenda.

Sed contra est quod Augustinus dicit VIII. de Trinit. (cap. VIII. a med.) *Qui diligit proximum, consequens est ut etiam ipsam dilectionem diligat.* Sed proximus diligitur ex caritate. Ergo consequens est ut etiam caritas ex caritate diligatur.

Respondeo dicendum, quod caritas amor quidam est. Amor autem ex natura potentiae cuius est actus, habet quod possit supra seipsum reflecti. Quia enim voluntatis obiectum est bonum universale, quicquid sub ratione boni continetur, potest cadere sub actu voluntatis: & quia ipsum velle est quoddam bonum, potest velle se velle; sicut & intellectus, cuius obiectum est verum, intelligit se intelligere, quia hoc etiam est quoddam verum. Sed amor etiam ex ratione propriae speciei habet quod supra se reflectatur, quia est spontaneus motus amantis in amatum: unde ex hoc ipso quod amat aliquis, amat se amare.

Sed caritas non est simpliciter amor, sed habet rationem amicitiae, ut supra dictum est (quaest. XXIII. art. 1.) Per amicitiam autem amatur aliquid dupliciter: uno modo sicut ipse amicus, ad quem amicitiam habemus, & cui bona volumus; alio modo sicut bonum quod amico volumus: & hoc modo caritas per caritatem amatur, & non primo: quia caritas est illud bonum quod optamus omnibus quos ex caritate diligimus. Et eadem ratio est de beatitudine, & aliis virtutibus.

Ad primum ergo dicendum, quod Deus, & proximus sunt illi ad quos amicitiam habemus; sed in illorum dilectio-

ctione includitur dilectio caritatis: diligimus enim proximum, & Deum, inquantum hoc amamus ut nos, & proximus Deum diligamus; quod est caritatem (a) diligere.

Ad secundum dicendum, quod caritas est ipsa communicatio spiritualis vitæ, per quam ad beatitudinem pervenitur: & ideo amatur sicut bonum desideratum omnibus quos ex catitate diligimus.

Ad tertium dicendum quod ratio illa procedit, secundum quod per amicitiam amantur illi ad quos amicitiam habemus.

ARTICULUS III. 138

Utrum etiam creaturæ irrationales sint ex caritate diligendæ.

III. dist. XXVIII. *art.* 2. *&* 3. *& vir. quæst.* II. *art.* 7.

AD tertium sic proceditur. Videtur quod etiam creaturæ irrationales sint ex caritate diligendæ. Per caritatem enim maxime conformamur Deo. Sed Deus diligit creaturas irrationales ex caritate: *diligit* enim *omnia quæ sunt*, ut habetur Sap. II. 25. & omne quod diligit, seipso diligit, qui est caritas. Ergo & nos debemus creaturas irrationales ex caritate diligere.

2. Præterea. Caritas principaliter fertur in Deum; ad alia autem se extendit, secundum quod ad Deum pertinent. Sed sicut creatura rationalis pertinet ad Deum, inquantum habet similitudinem imaginis; ita etiam creatura irrationalis, inquantum habet similitudinem vestigii. Ergo caritas etiam se extendit ad creaturas irrationales.

3. Præterea. Sicut caritatis obiectum est Deus, ita & fidei. Sed fides se extendit ad creaturas irrationales, inquantum credimus, cælum, & terram esse creata a Deo, & pisces, & aves esse productos ex aquis, & gressibilia animalia, & plantas ex terra. Ergo caritas etiam se extendit ad creaturas irrationales.

Sed contra est quod dilectio caritatis solum se extendit ad Deum, & ad proximum. Sed nomine proximi non potest intelligi creatura irrationalis, quia non communicat cum homine in vira rationali. Ergo caritas non se extendit ad creaturas irrationales.

Respondeo dicendum, quod caritas secundum prædicta (art. præc. & quæst. XXIII. art. 1.) est amicitia quædam. Per amicitiam autem amatur uno modo amicus ad quem amicitia habetur; at alio modo bona quæ amico optantur. Primo ergo modo nulla creatura irrationalis potest ex caritate amari; & hoc triplici ratione: quarum duæ pertinent communiter ad amicitiam, quæ ad creaturas irrationales haberi non potest. Primo quidem quia amicitia ad eum habetur cui volumus bonum. Sed non proprie possumus bonum velle creaturæ irrationali, quia non est eius proprie habere bonum, sed solum creaturæ rationalis, quæ est domina utendi bono quod habet, per liberum arbitrium. Et ideo Philosophus dicit in II. Phys. (tex. 58. & 59.) quod *huiusmodi rebus non dicimus aliquid bene, vel male contingere, nisi secundum similitudinem*. Secundo quia omnis amicitia fundatur super aliqua communicatione vitæ: nihil enim ita proprium est amicitiæ, sicut bona vita, ut patet per Philosophum VIII. Ethic. (cap. III. & IV.) Creaturæ autem irrationales non possunt communicationem habere in vita humana, quæ est secundum rationem. Unde nulla amicitia potest haberi ad creaturas irrationales, nisi forte secundum metaphoram. Tertia ratio est propria caritati: quia caritas fundatur super communicatione beatitudinis æternæ, cuius creatura irrationalis capax non est. Unde amicitia caritatis non potest haberi ad creaturam irrationalem.

Possunt tamen ex caritate diligi creaturæ irrationales, sicut bona quæ aliis volumus, inquantum scilicet ex caritate volumus eas conservari ad honorem Dei, & utilitatem hominum: & sic etiam ex caritate Deus eas diligit.

Unde patet responsio ad primum.

Ad secundum dicendum, quod similitudo vestigii non dat capacitatem viræ æternæ, sed similitudo imaginis: unde non est similis ratio.

Ad tertium dicendum, quod fides se potest extendere ad omnia quocumque modo vera; sed amicitia caritaris se extendit ad illa sola quæ nata sunt habere bonum vitæ æternæ: unde non est simile.

A R-

(a) *Ita Theologi, Nicolaius, & recentiores edit. Edit. Rom. cum cod Alcan. aliisque* habere.

ARTICULUS IV. 139

Utrum homo debeat seipsum ex caritate diligere.

I. dist. xxxii. *quaest.* i. *art.* 2. *ad* 3. & *III. dist.* xxvi. & *virt. quaest.* ii. *art.* 7. *cor.* & *ad* 10.

AD quartum sic proceditur. Videtur quod homo non diligat seipsum ex caritate. Dicit enim Gregorius. in quadam homil. (xvii. in Evang. in princ.) quod *caritas minus quam inter duos haberi non potest*. Ergo ad seipsum nullus habet caritatem.

2. Praeterea. Amicitia de sui ratione importat reamationem, & aequalitatem, ut patet in VIII. Ethic. (cap. ii. & viii.) quae quidem non possunt esse homini ad seipsum. Sed caritas amicitia quaedam est, ut supra dictum est (quaest. xxiii. art. 1.) Ergo ad seipsum aliquis caritatem habere non potest.

3. Praeterea. Illud quod ad caritatem pertinet, non potest esse vituperabile: quia *caritas non agit perperam*, ut dicitur I. ad Corinth. xiii. 4. Sed amare seipsum vituperabile est: dicitur enim II. ad Timoth. iii. 1. *In novissimis diebus instabunt tempora periculosa, & erunt homines amantes seipsos*. Ergo homo non potest seipsum diligere ex caritate.

Sed contra est quod dicitur Levit. xix. 18. *Diliges amicum tuum sicut teipsum*. Sed amicum ex caritate diligimus. Ergo & nos ipsos debemus ex caritate diligere.

Respondeo dicendum, quod cum caritas sit quaedam amicitia, sicut dictum est (quaest. xxiii. art. 1.) dupliciter possumus de caritate loqui. Uno modo sub communi ratione amicitiae; & secundum hoc dicendum est, quod amicitia proprie non habetur ad seipsum, sed aliquid maius amicitia: quia amicitia unionem quamdam importat. Dicit enim Dionysius (cap. iv. de div. Nom. lect. 9.) quod *amor est virtus unitiva*. Unicuique autem ad seipsum est unitas, quae est potior unione ad alium. Unde sicut unitas est principium unionis; ita amor quo quis diligit seipsum, est forma, & radix amicitiae. In hoc enim amicitiam habemus ad alios, quod ad eos nos habemus sicut ad nosipsos: dicitur enim in IX. Ethicor. (cap. iv. & viii. circ. princ.) quod *amicabilia quae sunt ad alterum, veniunt ex his quae sunt ad seipsum*: sicut etiam de principiis non habetur scientia, sed aliquid maius, scilicet intellectus.

Alio modo possumus loqui de caritate secundum propriam rationem ipsius prout scilicet est amicitia hominis ad Deum principaliter, & ex consequenti ad ea quae sunt Dei: inter quae etiam est ipse homo, qui caritatem habet: & sic inter cetera quae ex caritate diligit quasi ad Deum pertinentia, etiam seipsum ex caritate diligit.

Ad primum ergo dicendum, quod Gregorius loquitur de caritate secundum communem amicitiae rationem.

Et secundum hoc etiam procedit ratio secunda.

Ad tertium dicendum, quod amantes seipsos vituperantur, inquantum amant se secundum naturam sensibilem, cui obtemperant: quod non est vere amare seipsum secundum naturam rationalem, ut sibi velint ea bona quae pertinent ad perfectionem rationis: & hoc modo praecipue ad caritatem pertinet diligere seipsum.

ARTICULUS V. 140

Utrum homo debeat corpus suum ex caritate diligere.

III. dist. xxviii. *qu.* i. *art.* 7. & *vir. quaest.* ii. *art.* 7. *cor. ad* 14. & 15.

AD quintum sic proceditur. Videtur quod homo non debeat corpus suum ex caritate diligere. Non enim diligimus illum cui convivere non volumus. Sed homines caritatem habentes refugiunt corporis convictum, secundum illud Rom. vii. 24. *Quis me liberabit de corpore mortis huius?* & Philip. i. 23. *Desiderium habens dissolvi, & esse cum Christo*. Ergo corpus nostrum non est ex caritate diligendum.

2. Praeterea. Amicitia caritatis fundatur super communicatione divinae fruitionis. Sed huiusmodi fruitionis corpus particeps esse non potest. Ergo corpus non est ex caritate diligendum.

3. Praeterea. Caritas, cum sit amicitia quaedam, ad eos habetur qui reamare possunt. Sed corpus nostrum non potest nos ex caritate diligere. Ergo non est ex caritate diligendum.

Sed contra est quod Augustinus in I. de doctr. christ. (cap. xxiii. & xxvi.) po-

ponit quatuor ex caritate diligenda: inter quæ unum est corpus proprium.

Respondeo dicendum, quod corpus nostrum secundum duo potest considerari: uno modo secundum eius naturam; alio modo secundum corruptionem culpæ, & pœnæ.

Natura autem corporis nostri non est a malo principio creata, ut Manichæi fabulantur, sed est a Deo. Unde possumus eo uti ad servitium Dei, secundum illud Rom. VI. 13. *Exhibete . . . membra vestra arma iustitiæ Deo*.

Et ideo ex dilectione caritatis, qua diligimus Deum, debemus etiam corpus nostrum diligere; sed infectionem culpæ, & corruptionem pœnæ in corpore nostro diligere non debemus, sed potius ad eius remotionem anhelare desiderio caritatis.

Ad primum ergo dicendum, quod Apostolus non refugiebat corporis communionem quantum ad corporis naturam; immo secundum hoc nolebat ab eo spoliari, secundum illud II. ad Corinth. V. 4. *Nolumus expoliari, sed supervestiri*. Sed volebat carere infectione concupiscentiæ, quæ remanet in corpore, & corruptione ipsius, quæ aggravat animam, ne possit Deum videre. Unde signanter dixit: *De corpore mortis huius*.

Ad secundum dicendum, quod quamvis corpus nostrum Deo frui non possit cognoscendo, & amando ipsum; tamen per opera quæ per corpus agimus, ad perfectam Dei fruitionem possumus venire. Unde ex fruitione animæ redundat quædam beatitudo ad corpus, scilicet *sanitatis, & incorruptionis vigor*, ut Augustinus dicit in epist. ad Diosc. (CXVIII. olim. LVI. ante med.) Et ideo, quia corpus aliquo modo est particeps beatitudinis, potest dilectione caritatis amari.

Ad tertium dicendum, quod reamatio habet locum in amicitia quæ est ad alterum, non autem in amicitia quæ est ad seipsum vel secundum animam, vel secundum corpus.

ARTICULUS VI. 141

Utrum peccatores sint ex caritate diligendi.

III. dist. XXVIII. *art*. 4. *& vir. quæst*. II. *art*. 8. *ad* 8. *&* 9.

AD sextum sic proceditur. Videtur quod peccatores non sint ex caritate diligendi. Dicitur enim in Psal. CXVIII. 113. *Iniquos odio habui*. Sed David caritatem perfectam habebat. Ergo ex caritate magis sunt odiendi peccatores quam diligendi.

2. Præterea. *Probatio dilectionis exhibitio est operis*, ut Gregorius dicit in hom. Pent. (XXX. in Evang. parum a princ.) Sed peccatoribus iusti non exhibent opera dilectionis, sed magis opera quæ videntur esse odii, secundum illud Psal. C. 8. *In matutino interficiebam omnes peccatores terræ*: & Dominus præcepit Exod. XXII. 18. *Maleficos non patieris vivere*. Ergo peccatores non sunt ex caritate diligendi.

3. Præterea. Ad amicitiam pertinet ut amicis optemus, & velimus bona. Sed Sancti ex caritate optant peccatoribus mala, secundum illud Psal. IX. 18. *Convertantur peccatores in infernum*. Ergo peccatores non sunt ex caritate diligendi.

4. Præterea. Proprium est amicorum de eisdem gaudere, & idem velle. Sed caritas non facit velle quod peccatores volunt, neque facit gaudere de hoc de quo peccatores gaudent; sed magis facit contrarium. Ergo peccatores non sunt ex caritate diligendi.

5. Præterea. Proprium est amicorum simul convivere, ut dicitur in VIII. Ethic. (cap. V. ante med.) Sed cum peccatoribus non est convivendum, secundum illud II. ad Corinth. VI. 17. *Exite de medio eorum*. Ergo peccatores non sunt ex caritate diligendi.

Sed contra est quod Augustinus dicit in I. de doctr. christ. (cap. XXX. cir. med.) quod *cum dicitur, Diliges proximum tuum, manifestum est omnem hominem proximum esse deputandum*. Sed peccatores non desinunt esse homines, quia peccatum non tollit naturam. Ergo peccatores sunt ex caritate diligendi.

Respondeo dicendum, quod in peccatoribus duo possunt considerari, scilicet natura, & culpa. Secundum naturam quidem, quam a Deo habent, capaces sunt beatitudinis, super cuius communicatione caritas fundatur, ut supra dictum est (art. 3. hu. quæst. & quæst. XXIII. art. 1. & 5.) & ideo secundum naturam suam sunt ex caritate diligendi.

Sed culpa eorum Deo contrariatur, & est beatitudinis impedimentum. Unde secundum culpam, qua Deo adversantur, sunt odiendi quicumque peccatores, etiam pater, & mater, & pro-

pin-

pinqui, ut habetur Luc. xiv. Debemus enim in peccatoribus odire quod peccatores ſunt, & diligere quod homines ſunt, beatitudinis capaces: & hoc eſt eos vere ex caritate diligere propter Deum.

Ad primum ergo dicendum, quod iniquos Propheta odio habuit, inquantum iniqui ſunt, habens odio iniquitatem ipſorum, quod eſt ipſorum malum: & hoc eſt perfectum odium, de quo ipſe dicit (Pſal. cxxxviii. 22.) *Perfecto odio oderam illos*. Eiuſdem autem rationis eſt odire malum alicuius, & diligere bonum eius. Unde etiam illud odium perfectum ad caritatem pertinet.

Ad ſecundum dicendum, quod amicis peccantibus, ſicut Philoſophus dicit in IX. Ethicor. (cap. iii. circa med.) non ſunt ſubtrahenda amicitiæ beneficia, (*a*) quouſque habetur ſpes ſanationis eorum; ſed magis eſt eis auxilium dandum ad recuperationem virtutis, quam ad recuperationem pecuniæ, ſi eam amiſiſſent, quanto virtus eſt magis amicitiæ affinis quam pecunia. Sed quando in maximam malitiam incidunt, & inſanabiles fiunt, tunc non eſt eis amicitiæ familiaritas exhibenda. Et ideo huiuſmodi peccantes, de quibus magis præſumitur nocumentum aliorum quam eorum emendatio, ſecundum legem divinam, & humanam præcipiuntur occidi. Et tamen hoc facit iudex non ex odio eorum, ſed ex amore caritatis, quo bonum publicum præfertur vitæ ſingularis perſonæ. Et tamen mors per iudicem inflicta peccatori prodeſt, (*b*) ſi convertatur, ad culpæ expiationem; ſi vero non convertatur, ad culpæ terminationem, quia per hoc tollitur ei poteſtas amplius peccandi.

Ad tertium dicendum, quod huiuſmodi (*c*) imprecationes quæ in ſacra Scriptura inveniuntur, tripliciter poſſunt intelligi. Uno modo per modum prænuntiationis, non per modum optationis, ut ſit ſenſus: *Convertantur peccatores in infernum*, ideſt *convertentur*. Alio modo per modum optationis, ut tamen deſiderium optantis non referatur ad pœnam hominum, ſed ad iuſtitiam punientis, ſecundum illud Pſalm. lvii 11. *Lætabitur iuſtus, cum viderit vindictam*: quia nec ipſe Deus puniens *lætatur in perditione impiorum*, ut dicitur Sap. 1. ſed in ſua iuſtitia: quia *iuſtus Dominus, & iuſtitias dilexit* (Pſal. x. 8.) Tertio ut deſiderium referatur ad remotionem culpæ, non ad ipſam pœnam, ut ſcilicet peccata deſtruantur, & homines remaneant.

Ad quartum dicendum, quod ex caritate diligimus peccatores, non quidem ut velimus quæ ipſi volunt, vel gaudeamus de his de quibus ipſi gaudent; ſed ut faciamus eos velle quod volumus, & gaudere de his de quibus gaudemus. Unde dicitur Hier. xv. 19. *Ipſi convertentur ad te, & tu non converteris ad eos*.

Ad quintum dicendum, quod convivere peccatoribus, infirmis quidem eſt vitandum, propter periculum quod eis imminet ne ab eis ſubvertantur; perfectis autem, de quorum corruptione non timetur, laudabile eſt quod cum peccatoribus converſentur, ut eos convertant. Sic enim Dominus cum peccatoribus manducabat, & bibebat, ut dicitur Matth. ix Convictus tamen peccatorum quantum ad conſortium peccati vitandus eſt omnibus: & ſic dicitur II. ad Cor. vi. 17. *Exite de medio eorum, & immundum ne tetigeritis*, ſcilicet ſecundum peccati conſenſum.

ARTICULUS VII. 142

Utrum peccatores diligant ſeipſos.

III. diſt. xxix. *q.* 1. *art.* 5. *& ver. quæſt.* 11. *art.* 12. *ad* 6. *& Pſal.* x.

Ad ſeptimum ſic proceditur. Videtur quod peccatores ſeipſos diligant. Illud enim quod eſt principium peccati, maxime in peccatoribus invenitur. Sed amor ſui eſt principium peccati: dicit enim Auguſtinus XIV. de civit. Dei (cap. ult. in princ.) quod *facit civitatem Babylonis*. Ergo peccatores maxime amant ſeipſos.

2. Præterea. Peccatum non tollit naturam. Sed hoc unicuique convenit ex ſua natura quod diligat ſeipſum: unde etiam creaturæ irrationales naturaliter appetunt proprium bonum, puta conſervationem ſui eſſe, & alia huiuſmodi. Ergo peccatores diligunt ſeipſos.

3. Præterea. Omnibus eſt diligibile bonum, ut Dionyſius dicit in iv. cap. de div.

(a) *Ita mſs. & editi veteres paſſim cum Nicolaio. Edit. Rom.* quouſque habetur. *Al.* quamdiu habetur. *Garcia* quouſque non habetur. (b) *Ita Garcia ex cod. Tarrac. & edit. paſſim. Cod. Alcan.* ſeu convertatur, ad culpæ exſpiationem, ſeu non convertatur, ad culpæ terminationem. *Edit. Rom.* ſive convertatur ad culpæ expiationem, ſive etiam convertatur ad culpæ terminationem. (c) *Ita cum Garcia poſteriores editiones. Edit. Rom. cum cod. Alcan.* increpationes.

div. Nom. (part. 1. lect. 5.) Sed multi peccatores reputant se bonos. Ergo multi peccatores seipsos diligunt.

Sed contra est quod dicitur in Psalm. x. 6. *Qui diligit iniquitatem, odit animam suam*.

Respondeo dicendum, quod amare seipsum uno modo commune est omnibus, alio modo proprium est bonorum, tertio modo proprium est malorum. Quod enim aliquis amet id quod seipsum esse æstimat, hoc commune est omnibus.

Homo autem dicitur esse aliquid dupliciter. Uno modo secundum suam substantiam, & naturam: & secundum hoc (a) omnes æstimant se esse id quod sunt, scilicet ex anima, & corpore compositos; & sic etiam omnes homines boni, & mali diligunt seipsos, inquantum diligunt sui ipsorum conservationem.

Alio modo dicitur homo esse aliquid secundum principalitatem; sicut princeps civitatis dicitur esse civitas: unde quod principes faciunt, dicitur civitas facere. Sic autem non omnes æstimant se esse id quod sunt. Principale enim in homine est mens rationalis; secundarium autem est natura sensitiva, & corporalis: quorum primum Apostolus nominat *interiorem hominem*, secundum *exteriorem*, ut patet II. ad Corinth. IV. Boni autem æstimant principale in seipsis rationalem naturam, sive interiorem hominem: unde secundum hoc æstimant se esse quod sunt. Mali autem æstimant principale in seipsis naturam sensitivam, & corporalem, scilicet exteriorem hominem. Unde non recte cognoscentes seipsos, non vere diligunt seipsos; sed diligunt id quod seipsos esse reputant. Boni autem vere cognoscentes seipsos, vere seipsos diligunt.

Et hoc probat Philosophus in IX. Ethic. (cap. IV.) per quinque, quæ sunt amicitiæ propria. Unusquisque enim amicus primo quidem vult suum amicum esse, & vivere; secundo vult ei bona; tertio operatur bona ad ipsum; quarto convivit ei delectabiliter; quinto concordat cum ipso, (b) quasi in eisdem delectatus, & contristatus. Et secundum hoc boni diligunt seipsos, quantum ad interiorem hominem, quia volunt ipsum servari in sua integritate; & optant ei bona, quæ sunt bona spiritualia, & etiam (c) ad ea assequenda operam impendunt; & delectabiliter ad cor proprium redeunt, quia ibi inveniunt bonas cogitationes in præsenti, & memoriam præteritorum bonorum, & spem futurorum bonorum, ex quibus delectatio causatur. Similiter etiam non patiuntur in seipsis voluntatis dissensionem, quia tota anima eorum tendit in unum.

E contrario autem mali non volunt conservari in integritate interioris hominis; neque appetunt ei spiritualia bona; neque ad hoc operantur; neque delectabile est eis secum convivere, redeundo ad cor, quia inveniunt ibi mala, & præsentia, & præterita, & futura, quæ abhorrent; neque etiam sibi ipsis concordant propter conscientiam remordentem, secundum illud Psal. XLIX. 21. *Arguam te, & statuam contra faciem tuam*.

Et per eadem probari potest, quod mali amant seipsos secundum corruptionem exterioris hominis; sic autem boni non amant seipsos.

Ad primum ergo dicendum, quod amor sui, qui est principium peccati, est ille qui est proprius malorum, perveniens usque ad contemptum Dei, ut ibidem dicitur: quia mali etiam sic cupiunt exteriora bona quod spiritualia contemnunt.

Ad secundum dicendum, quod naturalis amor, etsi non totaliter tollatur a malis, tamen in eis pervertitur per modum iam dictum (in corp art.)

Ad tertium dicendum, quod mali, inquantum æstimant se bonos, sic aliquid participant de amore sui. Nec tamen ista est vera sui dilectio, sed apparens; quæ etiam non est possibilis in his qui valde sunt mali.

ARTICULUS VIII. 143

Utrum sit de necessitate caritatis ut inimici diligantur.

II. dist. XX. *art.* I. *& vir. quæst.* II. *art.* 8. *& opusc.* IV. *cap.* VIII. *& opusc.* XVIII. *cap.* XV. *& Rom.* XII. *lect.* 3.

AD octavum sic proceditur. Videtur quod non sit de necessitate caritatis ut inimici diligantur. Dicit enim Augustinus in Enchir. (cap. LXXIII.) quod *hoc tam magnum bonum*, scilicet dilige-re

(a) *Ita cum Garcia posteriores omnes editiones. Edit. Rom. cum plurimis codicibus*: omnes æstimant bonum esse commune se esse id quod sunt. (b) *Ita cum codd. Tarrac. & Alcan. & Paris. Nicolaius. Al.* quasi eisdem. *Edit. Rom.* quasi cum eodem delectatus &c. (c) *Ita edit. passim. Codd. Tarrac. & Alcan.* ad assequenda.

re inimicos, *non est tantæ multitudinis, quantam credimus exaudiri, cum in oratione dicitur, Dimitte nobis debita nostra*. Sed nulli dimittitur peccatum sine caritate: quia, ut dicitur Proverb. x. 12 *universa delicta operit caritas*. Ergo non est de necessitate caritatis diligere inimicos.

2. Præterea. Caritas non tollit naturam. Sed unaquæque res etiam irrationalis naturaliter odit suum contrarium, sicut ovis lupum, & aqua ignem. Ergo caritas non facit quod inimici diligantur.

3. Præterea. *Caritas non agit perperam* (I. Cor. xiii. 4.) Sed hoc videtur esse perversum quod aliquis diligat inimicos, sicut & quod aliquis odio habeat amicos: unde II. Reg. xix. 6. exprobrando dicit Ioab ad David: *Diligis odientes te, & odio habes diligentes te*. Ergo caritas non facit ut inimici diligantur.

Sed contra est quod Dominus dicit Matth. v. 44. *Diligite inimicos vestros*.

Respondeo dicendum, quod dilectio inimicorum tripliciter potest considerari. Uno modo, ut inimici diligantur, inquantum sunt inimici; & hoc est perversum, & caritati repugnans, quia hoc est diligere malum alterius.

Alio modo potest accipi dilectio inimicorum quantum ad naturam, (*a*) sed in universali; & sic dilectio inimicorum est de necessitate caritatis, ut scilicet aliquis diligens Deum, & proximum, ab illa generalitate dilectionis proximi inimicos suos non excludat.

Tertio modo potest considerari dilectio inimicorum in speciali, ut scilicet aliquis in speciali moveatur motu dilectionis ad inimicum: & istud non est de necessitate caritatis absolute: quia nec etiam moveri motu dilectionis in speciali ad quoslibet homines singulariter est de necessitate caritatis, quia hoc esset impossibile.

Est tamen de necessitate caritatis secundum præparationem animi, ut scilicet homo habeat animum paratum ad hoc quod in singulari inimicum diligeret, si necessitas occurreret.

Sed quod absque articulo necessitatis homo etiam (*b*) hoc actu impleat ut diligat inimicum propter Deum, hoc pertinet ad perfectionem caritatis. Cum enim ex caritate diligatur proximus propter Deum, quanto aliquis magis diligit Deum, tanto etiam magis ad proximum dilectionem ostendit, nulla inimicitia impediente: sicut si aliquis multum diligeret aliquem hominem, amore ipsius filios eius amaret, etiam inimicos sibi. Et secundum hunc modum loquitur Augustinus (loc. cit. in arg. 1.)

Unde patet responsio ad primum.

Ad secundum dicendum, quod unaquæque res naturaliter odio habet id quod est sibi contrarium, inquantum est sibi contrarium. Inimici autem sunt nobis contrarii, inquantum sunt inimici: unde hoc debemus in eis odio habere, debet enim nobis displicere quod nobis inimici sunt. Non autem nobis sunt contrarii, inquantum homines sunt, & beatitudinis capaces; & secundum hoc debemus eos diligere.

Ad tertium dicendum, quod diligere inimicos, inquantum sunt inimici, hoc est vituperabile: & hoc non facit caritas, ut dictum est (in corp. art.)

ARTICULUS IX. 144

Utrum sit de necessitate salutis quod aliquis signa, & effectus dilectionis inimico exhibeat.

III. dist. xxx. *art* 1. *ad* 1. *& art.* 2. *& Rom.* xiv. *lect.* 3.

Ad nonum sic proceditur. Videtur quod de necessitate caritatis sit quod aliquis homo signa, vel effectus dilectionis inimico exhibeat. Dicitur enim I. Ioan. iii. 18. *Non diligamus verbo, neque lingua, sed opere, & veritate*. Sed opere diligit aliquis exhibendo ad eum quem diligit, signa, & effectus dilectionis. Ergo de necessitate caritatis est ut aliquis huiusmodi signa, & effectus inimicis exhibeat.

2 Præterea. Matth. v. 44. Dominus simul dicit, *Diligite inimicos vestros*, &, *Benefacite his qui oderunt vos*. Sed diligere inimicos est de necessitate caritatis. Ergo etiam benefacere inimicis.

3. Præterea. Caritate amatur non solum Deus, sed etiam proximus. Sed Gregorius dicit in homil. Pentec. (xxx. in Evang. parum a princip.) quod *amor Dei non potest esse otiosus: magna enim operatur, si est; si desinit operari, non est amor*. Ergo caritas quæ habetur ad proximum, non potest esse sine operationis effectu. Sed de necessitate caritatis est ut omnis proximus diligatur, etiam inimicus.

(*a*) *Ita cum codd. Alcan. & Tarrac. edit. passim. Al.* scilicet in universali. (*b*) *Ita passim Cod. Alcan.* hoc impleat ut actu diligat.

micus. Ergo de necessitate caritatis est ut etiam ad inimicos signa, & effectus dilectionis ostendamus.

Sed contra est quod Matth. v. super illud, *Benefacite his qui oderunt vos*, dicit Glossa (ord. sup. illud, *Estote ergo vos perfecti*, & Augustinus in Enchir. cap. lxxiii.) quod „ benefacere inimicis „ est cumulus perfectionis. " Sed id quod pertinet ad perfectionem caritatis, non est de necessitate ipsius. Ergo non est de necessitate caritatis quod aliquis signa, & effectus dilectionis inimicis exhibeat.

Respondeo dicendum, quod effectus, & signa caritatis ex interiori dilectione procedunt, & ei proportionantur. Dilectio autem interior ad inimicum in communi quidem est de necessitate praecepti absolute; in speciali autem est non absolute, sed secundum praeparationem animi, ut supra dictum est (art. praec.)

Sic ergo dicendum est de effectu, & signo dilectionis exterius exhibendo. Sunt enim quaedam signa, vel beneficia dilectionis quae exhibentur proximis in communi; puta cum aliquis orat pro omnibus fidelibus, vel pro toto populo, aut cum aliquod beneficium impendit aliquis toti communitati: & talia beneficia, vel dilectionis signa inimicis exhibere est de necessitate praecepti. Si enim non exhiberentur inimicis, hoc pertineret ad livorem vindictae, contra id quod dicitur Lev. xix. 18. *Non quaeres ultionem, & non eris memor iniuriae civium tuorum*.

Alia vero sunt beneficia, vel dilectionis signa, quae quis exhibet particulariter aliquibus personis: & talia beneficia, vel dilectionis signa inimicis exhibere non est de necessitate salutis, nisi secundum praeparationem animi, ut scilicet subveniatur eis in articulo necessitatis, secundum illud Proverb. xxv. 21. *Si esurierit inimicus tuus, ciba illum; (a) si sitit, da illi potum*.

Sed quod praeter articulum necessitatis huiusmodi beneficia aliquis inimicis exhibeat, pertinet ad perfectionem caritatis, per quam aliquis non solum cavet vinci a malo, quod necessitatis est; sed etiam vult in bono vincere malum, quod est etiam perfectionis; dum scilicet non solum cavet propter iniuriam sibi illatam pertrahi ad odium, sed etiam propter sua beneficia intendit inimicum pertrahere ad suum amorem.

Et per hoc patet responsio ad obiecta.

ARTICULUS X. 145

Utrum debeamus Angelos ex caritate diligere.

III. dist. xxviii. art. 3. & vir. quaest. ii. art. 7. cor. & ad 7. & 8.

Ad decimum sic proceditur. Videtur quod Angelos ex caritate non debeamus diligere. Ut enim Augustinus dicit in Lib. I. de doctr. christ. (cap. xxvi.) gemina est dilectio caritatis, scilicet Dei, & proximi. Sed dilectio Angelorum non continetur sub dilectione Dei, cum sint substantiae creatae; nec etiam videtur contineri sub dilectione proximi, cum non communicent nobiscum in specie. Ergo Angeli non sunt ex caritate diligendi.

2. Praeterea. Magis conveniunt nobiscum bruta animalia quam Angeli: nam nos, & bruta animalia sumus in eodem genere propinquo. Sed ad bruta animalia non habemus caritatem, ut supra dictum est (art. 3. huius quaest.) Ergo etiam neque ad Angelos.

3. Praeterea. Nihil est ita proprium amicorum, sicut convivere, ut dicitur in VIII. Ethic. (cap. v. ante med.) Sed Angeli non convivunt nobiscum, nec etiam eos videre possumus. Ergo ad eos caritatis amicitiam habere non valemus.

Sed contra est quod Augustinus dicit in I. de doctr. christ. (cap. xxx. a med.) *Iam vero si vel cui praebendum a nobis est, vel a quo nobis praebendum est officium misericordiae, recte proximus dicitur; manifestum est, praecepto quo iubemur diligere proximum, etiam sanctos Angelos contineri, a quibus multa nobis misericordiae impenduntur officia*.

Respondeo dicendum, quod amicitia caritatis, sicut supra dictum est (quaest. xxiii. art. 1.) fundatur super communicatione beatitudinis aeternae, in cuius participatione communicant cum Angelis homines: dicitur enim Matth. xxii. 30. quod *in resurrectione erunt homines sicut Angeli in caelo*. Et ideo manifestum est quod amicitia caritatis etiam ad Angelos se extendit.

Ad primum ergo dicendum, quod proximus non solum dicitur communicatione speciei, sed etiam communicatione beneficiorum pertinentium ad vitam aeternam: super qua communicatione amicitia caritatis fundatur.

Ad

(a) *Vulgata*: si sitierit, da ei aquam bibere.

Ad secundum dicendum, quod bruta animalia conveniunt nobiscum in genere propinquo ratione naturæ sensitivæ secundum quam non sumus participes æternæ beatitudinis, sed secundum mentem rationalem, in qua communicamus cum Angelis.

Ad tertium dicendum, quod Angeli non convivunt nobis exteriori conversatione, quæ nobis est secundum sensitivam naturam; convivimus tamen Angelis secundum mentem, imperfecte quidem in hac vita, perfecte autem in patria, sicut & supra dictum est (quæst. XXIII. art. 1. ad 1.)

ARTICULUS XI. 146

Utrum debeamus dæmones ex caritate diligere.

III. dist. XXVIII. *qu.* 1. *art.* 5. *& dist* XX XI. *quæst.* 11. *art.* 3. *quæst.* 2. *& Rom.* XIII. *lect.* 2. *fin.*

AD undecimum sic proceditur. Videtur quod dæmones ex caritate debeamus diligere. Angeli enim sunt nobis proximi, inquantum communicamus cum eis in rationali mente. Sed etiam dæmones sic nobiscum communicant, quia data naturalia in eis manent integra, scilicet esse, vivere, & intelligere, ut dicit Dionysius in IV. cap. de div. Nom. (part. IV. lect. 19.) Ergo debemus dæmones ex caritate diligere.

2. Præterea. Dæmones differunt a beatis Angelis differentia peccati, sicut & peccatores homines a iustis. Sed iusti homines ex caritate diligunt peccatores. Ergo etiam ex caritate debent diligere dæmones.

3. Præterea. Illi a quibus beneficia nobis impenduntur, debent a nobis ex caritate diligi, tamquam proximi, sicut patet ex auctoritate Augustini supra inducta (ar. præc. in arg. *Sed cont.*) Sed dæmones nobis in multis sunt utiles, dum *nos tentando nobis coronas fabricant*, sicut Augustinus dicit XI. de civit. Dei (cap. XVII.) Ergo dæmones sunt ex caritate diligendi.

Sed contra est quod dicitur Isa. XXVIII. 19. *Delebitur fœdus vestrum cum morte, & pactum vestrum cum inferno non stabit.* Sed perfectio pacis, & fœderis est per caritatem. Ergo ad dæmones, qui sunt inferni incolæ, & mortis procuratores, caritatem habere non debemus.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (art. 6. hu. quæst.) in peccatoribus ex caritate debemus diligere naturam, peccatum autem odire. In nomine autem dæmonis significatur natura peccato deformata: & ideo dæmones ex caritate non sunt diligendi.

Et si non fiat vis in nomine, & quæstio referatur ad illos spiritus qui dæmones dicuntur, utrum sint ex caritate diligendi, respondendum est secundum præmissa (art. 2. & 3. hu. quæst.) quod aliquid ex caritate diligitur dupliciter. Uno modo sicut ad quem amicitia habetur; & sic ad illos spiritus caritatis amicitiam habere non possumus: pertinet enim ad rationem amicitiæ ut amicis nostris bonum velimus; illud autem bonum vitæ æternæ quod respicit caritas, spiritibus illis a Deo æternaliter damnatis ex caritate velle non possumus: hoc enim repugnaret caritati Dei, per quam eius iustitiam approbamus.

Alio modo diligitur aliquid sicut quod volumus permanere ut bonum alterius: per quem modum ex caritate diligimus irrationales creaturas, inquantum volumus eas permanere ad gloriam Dei, & utilitatem hominum, ut supra dictum est (art. 3. hu. quæst.) & per hunc modum naturam dæmonum etiam ex caritate diligere possumus, inquantum scilicet volumus illos spiritus in suis naturalibus conservari ad gloriam Dei.

Ad primum ergo dicendum, quod mens Angelorum non habet impossibilitatem ad æternam beatitudinem habendam, sicut habet mens dæmonum: & ideo amicitia caritatis, quæ fundatur super communicatione vitæ æternæ magis quam super communicatione naturæ, habetur ad Angelos, non autem ad dæmones.

Ad secundum dicendum, quod homines peccatores in hac vita habent possibilitatem perveniendi ad beatitudinem æternam; quod non habent illi qui sunt in inferno damnati, de quibus quantum ad hoc est eadem ratio sicut & de dæmonibus.

Ad tertium dicendum, quod utilitas quæ nobis ex dæmonibus provenit, non est ex eorum intentione, sed ex ordinatione divinæ providentiæ: & ideo ex hoc non inducimur ad habendum amicitiam eorum, sed ad hoc quod simus Deo amici, qui eorum perversam intentionem convertit in nostram utilitatem.

AR-

ARTICULUS XII. 147

Utrum convenienter enumerentur quatuor ex caritate diligenda, scilicet Deus, proximus, corpus nostrum, & nosipsi.

III. *dist.* XXVIII. *qu.* I. *art.* 7. & *virt. quaest.* II. *art.* 7.

AD duodecimum sic proceditur. Videtur quod inconvenienter enumerentur quatuor ex caritate diligenda, scilicet Deus, proximus, corpus nostrum, & nosipsi. Ut enim Augustinus dicit super Ioan. (tract. lxxxiii. ad fi.) *qui non diligit Deum, nec seipsum diligit*. In Dei ergo dilectione includitur dilectio sui ipsius. Non ergo est alia dilectio sui ipsius, & alia dilectio Dei.

2. Praeterea. Pars non debet dividi contra totum. Sed corpus nostrum est quaedam pars nostri. Non ergo debet dividi, quasi aliud diligibile, corpus nostrum a nobisipsis.

3. Praeterea. Sicut nos habemus corpus, ita etiam proximus. Sicut ergo dilectio qua quis diligit proximum, distinguitur a dilectione qua quis diligit seipsum; ita dilectio, qua quis diligit corpus proximi, debet distingui a dilectione qua quis diligit corpus suum. Non ergo convenienter distinguuntur quatuor ex caritate diligenda.

Sed contra est quod Augustinus dicit in I. de doctr. christ. (cap. XXIII. in princ.) *Quatuor sunt diligenda: unum quod supra nos est*, scilicet Deus: *alterum quod nos sumus; tertium quod iuxta nos est*, scilicet proximus; *quartum quod infra nos est*, scilicet proprium corpus.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est (quaest. XXIII. art. I. & 5.) amicitia caritatis super communicatione beatitudinis fundatur. In qua quidem communicatione unum est quod consideratur ut principium influens beatitudinem, scilicet Deus; aliud est beatitudinem directe participans, scilicet homo, & Angelus; tertium autem est id ad quod per quamdam redundantiam beatitudo derivatur, scilicet corpus humanum.

Id quidem quod est beatitudinem influens, est ea ratione diligibile, quia est beatitudinis causa; id autem quod est beatitudinem participans, potest esse duplici ratione diligibile, vel quia est unum nobiscum, vel quia est nobis consociatum in beatitudinis participatione: & secundum hoc sumuntur duo ex caritate diligibilia, prout scilicet homo diligit & seipsum, & proximum.

Ad primum ergo dicendum, quod diversa habitudo diligentis ad diversa diligibilia facit diversam rationem diligibilitatis. Et secundum hoc, quia est alia habitudo hominis diligentis ad Deum, & ad seipsum, propter hoc ponuntur duo diligibilia, cum dilectio unius sit causa dilectionis alterius: unde, ea remota, alia removetur.

Ad secundum dicendum, quod subiectum caritatis est mens rationalis, quae potest esse beatitudinis capax; ad quam corpus directe non attingit, sed solum per quamdam redundantiam: & ideo homo secundum rationalem mentem, quae est principalis in homine, alio modo se diligit secundum caritatem, & alio modo corpus proprium.

Ad tertium dicendum, quod homo diligit proximum & secundum animam, & secundum corpus, ratione cuiusdam consociationis in beatitudine. Et ideo ex parte proximi est una tantum ratio dilectionis: unde corpus proximi non ponitur speciale diligibile.

QUAESTIO XXVI.

De ordine caritatis,

in tredecim articulos divisa.

DEinde considerandum est de ordine caritatis: & circa hoc quaeruntur tredecim.

Primo, utrum sit aliquis ordo in caritate.

Secundo, utrum homo debeat Deum diligere plus quam proximum.

Tertio, utrum plus quam seipsum.

Quarto, utrum se plus quam proximum.

Quinto, utrum homo debeat plus diligere proximum quam corpus proprium.

Sexto, utrum unum proximum plus quam alterum.

Septimo, utrum plus proximum meliorem, vel sibi magis coniunctum.

Octavo, utrum plus coniunctum sibi secundum carnis affinitatem, vel secundum alias necessitudines.

Nono, utrum ex caritate plus debeat diligere filium quam patrem.

Decimo, utrum plus debeat diligere matrem quam patrem.

Undecimo, utrum plus uxorem quam patrem vel matrem.

Duodecimo, utrum magis benefactorem quam beneficiatum.

Decimotertio, utrum ordo caritatis maneat in patria.

ARTICULUS I. 148

Utrum in caritate sit ordo.

III. dist. XXIX *qu.* I. *art.* I. *& vir. quæst.* II. *art.* 9.

AD primum sic proceditur. Videtur quod in caritate non sit aliquis ordo. Caritas enim est quædam virtus. Sed in aliis virtutibus non assignatur aliquis ordo. Ergo neque in caritate aliquis ordo assignari debet.

2. Præterea. Sicut fidei obiectum est prima veritas, ita caritatis obiectum est summa bonitas. Sed in fide non ponitur aliquis ordo, sed omnia æqualiter creduntur. Ergo nec in caritate debet poni aliquis ordo.

3. Præterea. Caritas in voluntate est. Ordinare autem non est voluntatis, sed rationis. Ergo ordo non debet attribui caritati.

Sed contra est quod dicitur Cant. II. 4. *Introduxit me rex in cellam vinariam, ordinavit in me caritatem.*

Respondeo dicendum, quod, sicut Philosophus dicit in V. Metaph. (tex. 16.) *prius* & *posterius* dicitur secundum relationem ad aliquod principium. Ordo autem includit in se aliquem modum prioris, & posterioris. Unde oportet quod ubicumque est aliquod principium, sit etiam aliquis ordo. Dictum autem est supra (quæst. præc. art. 12. & quæst. XXIII. art. I.) quod dilectio caritatis tendit in Deum sicut in principium beatitudinis, in cuius communicatione amicitia caritatis fundatur.

Et ideo oportet quod in his quæ ex caritate diliguntur, attendatur aliquis ordo secundum relationem ad primum principium huius dilectionis, quod est Deus.

Ad primum ergo dicendum, quod caritas tendit in ultimum finem sub ratione finis ultimi; quod non convenit alicui alii virtuti, ut supra dictum est (quæst. XXIII. art. 7.) Finis autem habet rationem principii in appetibilibus, & in agendis, ut ex supra dictis patet (quæst. XXIII. art. 7. ad 2. & I. 2. quæst. I. art. I. ad I.) Et ideo caritas maxime importat comparationem ad primum principium: & ideo in ea maxime consideratur ordo secundum relationem ad primum principium.

Ad secundum dicendum, quod fides pertinet ad vim cognoscitivam; cuius operatio est, secundum quod res cognitæ sunt in cognoscente. Caritas autem est in vi affectiva; cuius operatio consistit in hoc quod anima tendit in ipsas res. Ordo autem principalius invenitur in ipsis rebus, & ex eis derivatur ad cognitionem nostram: & ideo ordo magis appropriatur caritati quam fidei.

Licet etiam in fide sit aliquis ordo, secundum quod est principaliter de Deo, secundario autem de aliis quæ referuntur ad Deum.

Ad tertium dicendum, quod ordo pertinet ad rationem sicut ad ordinantem; sed ad vim appetitivam pertinet sicut ad ordinatam: & hoc modo ordo in caritate ponitur.

ARTICULUS II. 149

Utrum Deus sit magis diligendus quam proximus.

III. dist. IX. *qu.* I. *art.* 3. *cor. & ad* 5. *& virt. quæst.* II. *art.* 7. *cor. & ad* 7. *&* 8.

AD secundum sic proceditur. Videtur quod Deus non sit magis diligendus quam proximus. Dicitur enim I. Ioan. IV. 20. *Qui non diligit fratrem suum, quem videt, Deum, quem non videt, quomodo potest diligere?* Ex quo videtur quod illud sit magis diligibile quod est magis visibile: nam & visio est principium amoris, ut dicitur in IX. Ethic. (cap. ult.) Sed Deus est minus visibilis quam proximus. Ergo etiam est minus ex caritate diligibilis.

2. Præterea. Similitudo est causa dilectionis, secundum illud Eccli. XIII. 19. *Omne animal diligit simile sibi.* Sed maior est similitudo hominis ad proximum suum quam ad Deum. Ergo homo ex caritate magis diligit proximum quam Deum.

3. Præterea. Illud quod in proximo caritas diligit, Deus est, ut patet per Augustinum in I. de doctrina christ. (cap. XXII. & XXVII.) Sed Deus non est maior in seipso quam in proximo. Ergo non est magis diligendus in seipso quam in proximo. Ergo non debet magis diligi Deus quam proximus.

Sed contra. Illud magis est diligendum propter quod aliqua odio sunt habenda. Sed proximi sunt odio habendi pro-

propter Deum, si scilicet a Deo abducunt, secundum illud Luc. XIV. 26. *Si quis venit ad me, & non odit patrem, & matrem, & uxorem, & filios, & fratres, & sorores, non potest meus esse discipulus*. Ergo Deus est magis ex caritate diligendus quam proximus.

Respondeo dicendum, quod unaquæque amicitia respicit principaliter id in quo principaliter invenitur illud bonum super cuius communicatione fundatur; sicut amicitia politica principalius respicit principem civitatis, a quo totum bonum commune civitatis dependet: unde & ei maxime debetur fides, & obedientia a civibus. Amicitia autem caritatis fundatur super communicatione beatitudinis, quæ consistit in Deo essentialiter sicut in primo principio a quo derivatur in omnes qui sunt beatitudinis capaces.

Et ideo principaliter, & maxime Deus est ex caritate diligendus: ipse enim diligitur sicut beatitudinis causa; proximus autem sicut beatitudinem ab eo simul nobiscum participans.

Ad primum ergo dicendum, quod dupliciter est aliquid causa dilectionis. Uno modo sicut id quod est ratio diligendi, & hoc modo bonum est causa diligendi, quia unumquodque diligitur, inquantum habet rationem boni. Alio modo quia est via quædam ad acquirendum dilectionem; & hoc modo visio est causa dilectionis, non quidem ita quod ea ratione sit aliquid diligibile, quia est visibile, sed quia per visionem perducimur ad dilectionem. Ergo non oportet quod illud quod est magis visibile, sit magis diligibile; sed quod prius occurrat nobis ad diligendum. Et hoc modo argumentatur Apostolus. Proximus enim quia est nobis magis visibilis, primo occurrit nobis diligendus, *ex his enim quæ novit animus, discit incognita amare*, ut Gregorius dicit in quadam hom. (XI. in Evang. in princ.) Unde si aliquis proximum non diligit, argui potest quod nec Deum diligit, non propter hoc quod proximus sit magis diligibilis, sed quia prius diligendus occurrit; Deus autem est magis diligibilis propter maiorem bonitatem.

Ad secundum dicendum, quod similitudo quam habemus ad Deum, est prior, & causa similitudinis quam habemus ad proximum. Ex hoc enim quod participamus a Deo id quod ab ipso etiam proximus habet, similes proximo efficimur. Et ideo ratione similitudinis magis debemus Deum quam proximum diligere.

Ad tertium dicendum, quod Deus secundum substantiam suam consideratus, in quocumque sit, æqualis est, quia non minuitur per hoc quod est in aliquo. Sed tamen non æqualiter habet proximus bonitatem Dei, sicut habet ipsam Deus: nam Deus habet ipsam essentialiter, proximus autem participative.

ARTICULUS III. 150

Utrum homo debeat ex caritate plus Deum diligere quam seipsum.

Inf. quæst. XLIV. *art.* 8. *& III. dist.* XXIX. *quæst.* I. *art.* 3. *& vir. quæst.* II. *art.* 4. *ad* 2. *& art.* 9 *ad* 9. *& quo.* I. *art.* 9. *cor.*

AD tertium sic proceditur. Videtur quod homo non debeat ex caritate plus Deum diligere quam seipsum. Dicit enim Philosophus in IX. Ethic. (cap. VIII. a princ.) quod *amicabilia quæ sunt ad alterum, veniunt ex amicabilibus quæ sunt ad seipsum*. Sed causa est potior effectu. Ergo maior est amicitia hominis ad seipsum quam ad quemcumque alium. Ergo magis se debet diligere quam Deum.

2. Præterea. Unumquodque diligitur, inquantum est proprium bonum. Sed id quod est ratio diligendi, magis diligitur, quam id quod propter hanc rationem diligitur; sicut principia, quæ sunt ratio cognoscendi, magis cognoscuntur. Ergo homo diligit magis seipsum quam quodcumque aliud bonum dilectum. Non ergo magis diligit Deum quam seipsum.

3. Præterea. Quantum aliquis diligit Deum, tantum diligit frui eo. Sed quantum aliquis diligit frui Deo, tantum diligit seipsum: quia hoc est summum bonum quod aliquis sibi velle potest. Ergo homo non plus debet ex caritate Deum diligere quam seipsum.

Sed contra est quod dicit Augustinus in I. de doctrina christ. (cap. XXII. cir. med.) *Si teipsum non propter te debes diligere, sed propter ipsum, ubi dilectionis tuæ rectissimus finis est; non succenseat aliquis alius homo, si & ipsum propter Deum diligas. Sed propter quod unumquodque & illud magis*. Ergo magis debet homo diligere Deum quam seipsum.

Respondeo dicendum, quod a Deo duplex bonum accipere possumus, scilicet bonum naturæ, & bonum gratiæ. Super

per

per communicatione autem bonorum naturalium nobis a Deo facta fundatur amor naturalis; quo non solum homo in suae integritate naturae super omnia diligit Deum, & plus quam seipsum, sed etiam quaelibet creatura suo modo, idest vel intellectuali, vel rationali, vel animali, vel saltem naturali amore; sicut lapides, & alia quae cognitione carent: quia unaquaeque pars naturaliter plus amat commune bonum totius quam particulare bonum proprium: quod manifestatur ex opere: quaelibet enim pars habet inclinationem principalem ad actionem communem utilitati totius. Apparet etiam hoc in politicis virtutibus, secundum quas cives pro bono communi dispendia & propriarum rerum, & personarum interdum sustinent. Unde multo magis hoc verificatur in amicitia caritatis, quae fundatur super communicatione donorum gratiae.

Et ideo ex caritate magis debet homo diligere Deum, qui est bonum commune omnium, quam seipsum: quia beatitudo est in Deo sicut in communi, & fontali principio omnium qui beatitudinem participare possunt.

Ad primum ergo dicendum, quod Philosophus loquitur de amicabilibus quae sunt ad alterum in quo bonum, quod est obiectum amicitiae, invenitur secundum aliquem particularem modum; non autem de amicabilibus quae sunt ad alterum in quo bonum praedictum invenitur secundum rationem totius.

Ad secundum dicendum, quod bonum totius diligit quidem pars, secundum quod est sibi conveniens; non autem ita quod bonum totius ad se referat, sed potius ita quod seipsam refert in bonum totius.

Ad tertium dicendum, quod hoc quod aliquis velit frui Deo, pertinet ad amorem quo Deus amatur amore concupiscentiae. Magis autem amamus Deum amore amicitiae quam amore concupiscentiae: quia maius est in se bonum Dei, quam bonum quod participare possumus fruendo ipso. Et ideo simpliciter homo magis diligit Deum ex caritate quam seipsum.

ARTICULUS IV. 151

Utrum homo ex caritate magis debeat diligere seipsum quam proximum.

III. dist. XXIX. *art.* 5. *& IV. dist.* XXVIII, *quaest.* II. *art.* 4. *quaest.* I. *co. & quaest.* VIII. *art.* 8. *co. fi.*

AD quartum sic proceditur. Videtur quod homo ex caritate non magis debeat diligere seipsum quam proximum. Principale enim obiectum caritatis est Deus, ut supra dictum est (art. 2. hu. quaest. & quaest. xxv. art. 1. & 12.) Sed quandoque homo habet proximum magis Deo coniunctum quam sit ipse. Ergo magis debet aliquis talem diligere quam seipsum.

2. Praeterea. Detrimentum illius quem magis diligimus, magis vitamus. Sed homo ex caritate sustinet detrimentum pro proximo, secundum illud Proverb. XII. 26. *Qui negligit damnum propter amicum, iustus est*. Ergo homo debet ex caritate magis alium diligere quam seipsum.

3. Praeterea. I. ad Cor. XIII. 5. dicitur, quod *caritas non quaerit quae sua sunt*. Sed illud maxime amamus cuius bonum maxime quaerimus. Ergo per caritatem aliquis non amat seipsum magis quam proximum.

Sed contra est quod dicitur Levit. XIX. & Matth. XXII. 39. *Diliges proximum tuum sicut teipsum*. Ex quo videtur quod dilectio hominis ad seipsum est sicut exemplar dilectionis quae habetur ad alterum. Sed exemplar potius est quam exemplatum. Ergo homo ex caritate magis debet diligere seipsum quam proximum.

Respondeo dicendum, quod in homine duo sunt, scilicet natura spiritualis, & natura corporalis. Per hoc autem homo dicitur diligere seipsum quod diligit se secundum naturam spiritualem, ut supra dictum est (quaest. xxv. art. 7.) Et secundum hoc debet homo magis se diligere post Deum quam quemcumque alium.

Et hoc patet ex ipsa ratione diligendi. Nam, sicut supra dictum est (quaest. xxv. art. 1. & 12.) Deus diligitur ut principium boni, super quo fundatur dilectio caritatis; homo autem seipsum diligit ex caritate secundum rationem, qua est particeps praedicti boni; proximus autem diligitur secundum rationem societatis in isto bono. Consociatio autem est

est ratio dilectionis secundum quamdam unionem in ordine ad Deum. Unde sicut unitas potior est quam unio, ita quod homo ipse participet bonum divinum, est potior ratio diligendi quam quod alius associetur sibi in hac participatione. Et ideo homo ex caritate debet magis seipsum diligere quam proximum: & huius signum est quod homo non debet subire aliquod malum peccati, quod contrariatur participationi beatitudinis, ut proximum liberet a peccato.

Ad primum ergo dicendum, quod dilectio caritatis non solum habet quantitatem ex parte obiecti, quod est Deus, sed ex parte diligentis, qui est ipse homo caritatem habens; sicut & quantitas cuiuslibet actionis dependet quodammodo ex ipso subiecto. Et ideo licet proximus melior sit Deo propinquior; quia tamen non est ita propinquus caritatem habenti, sicut ipse sibi, non sequitur quod magis debeat aliquis proximum quam seipsum diligere.

Ad secundum dicendum, quod detrimenta corporalia debet homo sustinere propter amicum; & in hoc ipso seipsum magis diligit secundum spiritualem mentem: quia hoc pertinet ad perfectionem virtutis, quae est bonum mentis. Sed in spiritualibus non debet homo pati detrimentum peccando, ut proximum liberet a peccato, sicut dictum est (in cor. ar.)

Ad tertium dicendum, quod, sicut Augustinus dicit in Regula (scilicet epist. CIX. nunc CCXXI. a med.) cum dicitur, *Caritas non quaerit quae sua sunt, sic intelligitur quod communia propriis anteponit*. Semper autem commune bonum est magis amabile unicuique quam proprium; sicut etiam ipsi parti est magis amabile bonum totius quam bonum partiale sui ipsius, ut dictum est (art. praec.)

ARTICULUS V. 152

Utrum homo magis debeat diligere proximum quam corpus proprium.

1. 2. *qu. est.* LXXIII. *art.* 5. *corp.* & *op.* XVIII. *cap.* XVI.

AD quintum sic proceditur. Videtur quod homo non magis debeat diligere proximum quam corpus proprium. In proximo enim intelligitur corpus nostri proximi. Si ergo debet homo diligere proximum plus quam corpus proprium, sequitur quod plus debeat diligere corpus proximi quam corpus proprium.

2. Praeterea. Homo plus debet diligere animam propriam quam animam proximi, ut dictum est (ar. praec.) Sed corpus proprium propinquius est animae nostrae quam proximus. Ergo plus debemus diligere corpus proprium quam proximum.

3. Praeterea. Unusquisque exponit id quod minus amat, pro eo quod magis amat. Sed non omnis homo tenetur exponere corpus proprium pro salute proximi; sed hoc est perfectorum, secundum illud Ioan. XV. 13. *Maiorem caritatem nemo habet quam ut animam suam ponat quis pro amicis suis*. Ergo homo non tenetur ex caritate plus diligere proximum quam corpus proprium.

Sed contra est quod Augustinus dicit de doctrina christ. (Lib. I. cap. XXVII.) quod *plus debemus diligere proximum quam corpus proprium*.

Respondeo dicendum, quod illud magis est ex caritate diligendum quod habet pleniorem rationem diligibilis ex caritate, ut dictum est (art. 2. hu. quaest. & quaest. XXV. art. 12.) Consociatio autem in plena participatione beatitudinis, quae est ratio diligendi proximum, est maior ratio diligendi quam participatio beatitudinis per redundantiam, quae est ratio diligendi proprium corpus. Et ideo proximum quantum ad salutem animae magis debemus diligere quam proprium corpus.

Ad primum ergo dicendum, quod secundum Philosophum in IX. Ethicor. (cap. VIII. cir. med.) *unumquodque videtur esse id quod est praecipuum in ipso*. Unde cum dicitur proximus magis esse diligendus quam corpus proprium, intelligitur hoc quantum ad animam, quae est potior pars eius.

Ad secundum dicendum, quod corpus nostrum est propinquius animae nostrae quam proximus, quantum ad constitutionem propriae naturae; sed quantum ad participationem beatitudinis, maior est consociatio animae proximi ad animam nostram quam etiam corporis proprii.

Ad tertium dicendum, quod cuilibet homini imminet cura proprii corporis; non autem imminet cuilibet homini cura de salute proximi, nisi forte in casu necessitatis: & ideo non est de necessitate caritatis quod homo proprium corpus exponat pro salute proximi, nisi in casu quo tenetur eius saluti providere; sed quod aliquis sponte ad hoc se offerat, pertinet ad perfectionem caritatis.

ARTICULUS VI. 153

Utrum unus proximus sit magis diligendus quam alius.

III. dist. XXIX. *art.* 6. *& vir. quæst.* II. *ar.* 9.

AD sextum sic proceditur. Videtur quod unus proximus non sit magis diligendus quam alius. Dicit enim Augustinus in I. de doctr. christ. (cap. XXVIII. in princ.) *Omnes homines æque diligendi sunt. Sed cum omnibus prodesse non possis, his potissimum consulendum est qui pro locorum, & temporum, vel quarumlibet rerum opportunitatibus, constrictius tibi quasi quadam sorte iunguntur.* Ergo proximorum unus non est magis diligendus quam alius.

2. Præterea. Ubi una & eadem est ratio diligendi diversos, non debet esse inæqualis dilectio. Sed una est ratio diligendi omnes proximos, scilicet Deus, ut patet per Augustinum in I. de doctr. christ. (cap. XXVII. in fi.) Ergo omnes proximos æqualiter diligere debemus.

3. Præterea. Amare est velle bonum alicui, ut patet per Philosophum in II. Rethor. (cap. IV. in princ.) Sed omnibus proximis æquale bonum volumus, scilicet vitam æternam. Ergo omnes proximos æqualiter debemus diligere.

Sed contra est quod tanto unusquisque magis debet diligi, quanto gravius peccat qui contra eius dilectionem operatur. Sed gravius peccat qui agit contra dilectionem aliquorum proximorum, quam qui agit contra dilectionem aliquorum aliorum: unde Levit. XX. 9. præcipitur, quod *qui maledixerit patri, aut matri, morte moriatur;* quod non præcipitur de his qui alios homines maledicunt. Ergo quosdam proximorum debemus magis diligere quam alios.

Respondeo dicendum, quod duplex opinio circa hoc fuit. Quidam enim dixerunt, quod omnes proximi sunt æqualiter ex caritate diligendi quantum ad affectum, sed non quantum ad exteriorem effectum; ponentes ordinem dilectionis esse intelligendum secundum exteriora beneficia, quæ magis debemus impendere proximis quam alienis; non autem secundum interiorem affectum, quem æqualiter debemus impendere omnibus etiam inimicis.

Sed hoc irrationabiliter dicitur. Non enim minus est inordinatus affectus caritatis, qui est inclinatio gratiæ, quam appetitus naturalis, qui est inclinatio naturæ: utraque enim inclinatio ex divina sapientia procedit. Videmus autem in naturalibus quod inclinatio naturalis proportionatur actui, vel motui qui convenit naturæ uniuscuiusque; sicut terra habet maiorem inclinationem gravitatis quam aqua, quia competit ei esse sub aqua. Oportet ergo quod etiam inclinatio gratiæ, quæ est affectus caritatis, proportionetur his quæ sunt exterius agenda; ita scilicet ut ad eos intensiorem caritatis affectum habeamus quibus convenit nos magis beneficos esse.

Et ideo dicendum est, quod etiam secundum affectum oportet magis unum proximorum quam alium diligere. Et ratio est, quia cum principium dilectionis sit Deus, & ipse diligens; necesse est quod secundum propinquitatem maiorem ad alterum istorum principiorum maior sit dilectionis affectus. Sicut enim supra dictum est (art. I. hu. quæst.) in omnibus in quibus invenitur aliquod principium, ordo attenditur secundum comparationem ad illud principium.

Ad primum ergo dicendum, quod dilectio potest esse inæqualis dupliciter. Uno modo ex parte eius boni quod amico optamus; & quantum ad hoc omnes homines æque diligimus ex caritate, quia omnibus optamus bonum idem in genere, scilicet beatitudinem æternam. Alio modo dicitur maior dilectio propter intensiorem actum dilectionis; & sic non oportet omnes æque diligere.

Vel aliter dicendum, quod dilectio inæqualiter potest ad aliquos haberi dupliciter. Uno modo ex eo quod quidam diliguntur, (a) & alii non diliguntur: & hanc etiam inæqualitatem oportet servare in beneficentia, quia non possumus omnibus prodesse; sed in benevolentia dilectionis talis inæqualitas haberi non debet. Alia vero est inæqualitas dilectionis ex hoc quod quidam plus aliis diliguntur. Augustinus ergo non intendit hanc excludere inæqualitatem, sed primam, ut patet ex his quæ de beneficentia dicit.

Ad secundum dicendum, quod non omnes proximi æqualiter se habent ad Deum; sed quidam sunt ei propinquiores per maiorem bonitatem, qui sunt magis diligendi ex caritate quam alii qui sunt ei minus propinqui.

Ad tertium dicendum, quod ratio illa

(a) *Ita cum codd. Tarrac. & Alcan. edit. passim. Edit. Rom. aliaque* & aliquem diligunt.

la procedit de quantitate dilectionis ex parte boni quod amicis optamus.

ARTICULUS VII. 154

Utrum magis debeamus diligere meliores quam nobis coniunctiores.

AD septimum sic proceditur. Videtur quod magis debeamus diligere meliores quam nobis coniunctiores. Illud enim videtur esse magis diligendum quod nulla ratione debet odio haberi, quam illud quod aliqua ratione est odiendum; sicut & albius est quod est nigro impermixtius. Sed personae nobis coniunctae sunt secundum aliquam rationem odiendae, secundum illud Luc. XIV. 26. *Si quis venit ad me, & non odit patrem &c.* Homines autem boni nulla ratione sunt odiendi. Ergo videtur quod meliores sunt magis amandi quam coniunctiores.

2. Praeterea. Per caritatem homo maxime Deo assimilatur. Sed Deus diligit magis meliorem. Ergo & homo per caritatem magis debet meliorem diligere quam sibi coniunctiorem.

3. Praeterea. Secundum unamquamque amicitiam illud est magis amandum quod magis pertinet ad id supra quod amicitia fundatur: amicitia enim naturali magis diligimus eos qui sunt nobis magis secundum naturam coniuncti, puta parentes, vel filios. Sed amicitia caritatis fundatur super communicatione beatitudinis, ad quam magis pertinent meliores quam nobis coniunctiores. Ergo ex caritate magis debemus diligere meliores quam nobis coniunctiores.

Sed contra est quod dicitur I. ad Tim. V. 8. *Si quis suorum, & maxime domesticorum, curam non habet, fidem negavit, & est infideli deterior.* Sed interior caritatis affectio debet respondere exteriori effectui. Ergo caritas magis debet haberi ad propinquiores quam ad meliores.

Respondeo dicendum, quod omnis actus oportet quod proportionetur & obiecto, & agenti. Sed ex obiecto habet speciem, ex virtute autem agentis habet (a) modum suae intensionis; sicut motus habet speciem ex termino ad quem est, sed intensionem velocitatis habet ex dispositione mobilis, & virtute moventis. Sic ergo dilectio speciem habet ex obiecto, sed intensionem habet ex parte ipsius diligentis.

Obiectum autem caritativae dilectionis Deus est; homo autem diligens est. Diversitas ergo dilectionis quae est secundum caritatem, quantum ad speciem, est attendenda in proximis diligendis secundum comparationem ad Deum, ut scilicet ei qui est Deo propinquior, maius bonum ex caritate velimus: quia licet bonum quod omnibus vult caritas, scilicet beatitudo aeterna, sit unum secundum se, habet tamen diversos gradus secundum diversas beatitudinis participationes: & hoc ad caritatem pertinet ut velit iustitiam Dei servari, secundum quam meliores perfectius beatitudinem participant. Et hoc pertinet ad speciem dilectionis: sunt enim diversae dilectionis species secundum diversa bona quae optamus his quos diligimus.

Sed intensio dilectionis est attendenda per comparationem ad ipsum hominem qui diligit: & secundum hoc illos qui sunt sibi propinquiores, intensiori affectu diligit homo ad illud bonum ad quod (b) eos diligit, quam meliores ad maius bonum.

Est etiam ibi alia differentia attendenda. Nam aliqui proximi sunt propinqui nobis secundum naturalem originem, a qua discedere non possunt, quia secundum eam sunt id quod sunt. Sed bonitas virtutis, secundum quam aliqui appropinquant Deo, potest accedere, & recedere, augeri, & minui, ut ex supra dictis patet (quaest. XXIV. art. 4. 10. & 11.) & ideo possum ex caritate velle quod iste qui est mihi coniunctus, sit melior alio, & sic ad maiorem beatitudinis gradum pervenire possit.

Est autem & alius modus quo plus diligimus ex caritate magis nobis coniunctos, quia pluribus modis eos diligimus. Ad eos enim qui non sunt nobis coniuncti, non habemus nisi amicitiam caritatis; ad eos vero qui sunt nobis coniuncti, habemus aliquas alias amicitias secundum modum coniunctionis eorum ad nos. Cum autem bonum super quod fundatur quaelibet alia amicitia honesta, ordinetur sicut ad finem ad bonum super quod fundatur caritas, consequens est ut caritas imperet actui cuiuslibet alterius amicitiae; sicut ars quae est circa finem, imperat arti quae est circa ea quae sunt ad finem. Et sic hoc ipsum quod

(a) *Ita cum codd. Tarrac. Alcan. aliisque editi passim.* *Al.* motum. (b) *Ita codd. Alcan. & Tarrac. optime.* *Al.* omnes.

quod est diligere aliquem, quia consanguineus, vel coniunctus est, vel quia concivis, vel propter quodcumque huiusmodi aliud licitum ordinabile in finem caritatis, potest a caritate imperari: & ita ex caritate tam eliciente, quam imperante pluribus modis diligimus magis nobis coniunctos.

Ad primum ergo dicendum, quod in propinquis nostris non praecipimur odire quod propinqui nostri sunt, sed hoc solum quod impediunt nos a Deo: & in hoc non sunt propinqui, sed inimici, secundum illud Micheae VII. 6. *Inimici hominis domestici eius*.

Ad secundum dicendum, quod caritas facit hominem conformari Deo secundum proportionem, ut scilicet ita se habeat homo ad id quod suum est, sicut Deus ad id quod suum est. Quaedam enim possumus ex caritate velle, quia sunt nobis convenientia; quae tamen Deus non vult, quia non convenit ei ut ea velit; sicut supra habitum est (1. 2. quaest. XIX. art. 10.) cum de bonitate voluntatis ageretur.

Ad tertium dicendum, quod caritas non solum elicit actum dilectionis secundum rationem obiecti, sed etiam secundum rationem diligentis, ut dictum est (in corp. art.) Ex quo contingit quod magis coniunctus magis amatur.

ARTICULUS VIII. 155

Utrum sit magis diligendus ille qui nobis est magis coniunctus secundum carnalem originem.

Inf. quaest. XXXIX. *art. 9. & III. dist.* XXVIII. *qu. 1. art. 6. & vir. quaest.* II. *art. 9. ad* 13. *&* 14.

AD octavum sic proceditur. Videtur quod non sit magis diligendus ille qui est magis nobis coniunctus secundum carnalem originem. Dicitur enim Proverb. XVIII. 24. *Vir amicabilis ad societatem magis erit amicus quam frater*. Et Valerius Maximus dicit (Lib. IV. cap. VII. in princ.) quod *amicitiae vinculum praevalidum est, neque ulla ex parte sanguinis viribus inferius. Hoc etiam certius, & exploratius, quod illud nascendi sors fortuitum opus dedit; hoc uniuscuiusque solido iudicio incoacta voluntas contrahit*. Ergo illi qui sunt coniuncti sanguine, non sunt magis diligendi quam alii.

2. Praeterea. Ambrosius in I. de Offic. (cap. VII. a med.) *Non minus vos diligo, quos in Evangelio genui, quam si in coniugio suscepissem: non enim vehementior est natura ad diligendum quam gratia. Plus certe diligere debemus quos perpetuo nobiscum putamus futuros, quam quos tantum in hoc saeculo*. Non ergo consanguinei sunt magis diligendi his qui sunt aliter nobis coniuncti.

3. Praeterea. *Probatio dilectionis est exhibitio operis*, ut Gregorius dicit in homil. (XXX. in Evang. cir. princ.) Sed quibusdam magis debemus impendere dilectionis opera quam etiam consanguineis; sicut magis est obediendum in exercitu duci quam patri. Ergo illi qui sunt sanguine coniuncti, non sunt maxime diligendi.

Sed contra est quod specialiter in praeceptis Decalogi mandatur de honoratione parentum, ut patet Exod. XX. Ergo illi qui sunt nobis coniuncti secundum carnis originem, sunt a nobis specialius diligendi.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est (art. praec.) illi qui sunt nobis magis coniuncti, sunt ex caritate magis diligendi, tum quia intensius diliguntur, tum etiam quia pluribus rationibus diliguntur. Intensio autem dilectionis est ex coniunctione dilecti ad diligentem. Et ideo diversorum dilectio est mensuranda secundum diversam rationem coniunctionis, ut scilicet unusquisque diligatur magis in eo quod pertinet ad illam coniunctionem secundum quam diligitur. Et ulterius comparanda est dilectio dilectioni secundum comparationem coniunctionis ad coniunctionem.

Sic ergo dicendum est, quod amicitia consanguineorum fundatur in coniunctione naturalis originis, amicitia autem concivium in communione civili, & amicitia commilitantium in communicatione bellica. Et ideo in his quae pertinent ad naturam, plus debemus diligere consanguineos; in his autem quae pertinent ad civilem conversationem, plus debemus diligere concives, & in bellicis plus commilitones. Unde & Philosophus dicit in IX. Ethicor. (cap. II. a med.) quod *singulis propria, & congruentia sunt attribuenda. Sic autem & facere videntur: ad nuptias enim vocant cognatos: videbitur utique* (a) *& nutrimenta parentibus oportere maxime sufficere, & honorem*. Et simile est etiam in aliis.

Si

(a) *Al.* & nutrimento.

Si autem comparemus etiam coniunctionem ad coniunctionem, conſtat quod coniunctio naturalis originis eſt prior, & immobilior, quia eſt ſecundum id quod pertinet ad ſubſtantiam; aliæ autem coniunctiones ſunt ſupervenientes, & removeri poſſunt. Et ideo amicitia conſanguineorum eſt ſtabilior; ſed aliæ amicitiæ poſſunt eſſe potiores ſecundum illud quod eſt proprium unicuique amicitiæ.

Ad primum ergo dicendum, quod quia amicitia ſociorum propria electione contrahitur in his quæ ſub noſtra electione cadunt, puta in agendis, præponderat hæc dilectio dilectioni conſanguineorum, ut ſcilicet magis cum illis conſentiamus in agendis. Amicitia tamen conſanguineorum eſt ſtabilior, utpote naturalior exiſtens; & prævalet in his quæ ad naturam ſpectant: unde magis eis tenemur in proviſione neceſſariorum.

Ad ſecundum dicendum, quod Ambroſius loquitur de dilectione quantum ad beneficia quæ pertinent ad communicationem gratiæ, ſcilicet de inſtructione morum. In hoc enim magis debet homo ſubvenire filiis ſpiritualibus, quos ſpiritualiter genuit, quam filiis corporalibus, quibus tenetur magis providere in corporalibus ſubſidiis.

Ad tertium dicendum, quod ex hoc quod duci exercitus magis obeditur in bello quam patri, non probatur quod ſimpliciter pater minus diligatur, ſed quod minus diligatur ſecundum quid, id eſt ſecundum dilectionem bellicæ communicationis.

ARTICULUS IX. 156

Utrum homo ex caritate magis debeat diligere filium quam patrem.

III. *diſt.* XXIX. *art.* 7. *& vir. quæſt.* II. *art.* 9. *ad* 18. *& Eph.* V. *lect.* 10.

AD nonum ſic proceditur. Videtur quod homo ex caritate magis debeat diligere filium quam patrem. Illum enim magis debemus diligere cui magis debemus benefacere. Sed magis debemus benefacere filiis quam parentibus: dicit enim Apoſtolus II. ad Cor. XII. 14. *Non debent filii theſaurizare parentibus, ſed parentes filiis*. Ergo magis ſunt diligendi filii quam parentes.

2. Præterea. Gratia perficit naturam. Sed naturaliter parentes plus diligunt filios quam ab eis diligantur, ut Philoſophus dicit in VIII. Ethic. (cap. XII. parum a princ.) Ergo magis debemus diligere filios quam parentes.

3. Præterea. Per caritatem affectus hominis Deo conformatur. Sed Deus magis diligit filios quam diligatur ab eis. Ergo etiam & nos magis debemus diligere filios quam parentes.

Sed contra eſt quod Ambroſius dicit: (habet. in Gloſſa ord. ſup. illud Cant. 2. *Ordinavit in me caritatem*: & eſt Orig. hom. III. in Cant.) *Primo Deus diligendus eſt, ſecundo parentes, inde filii, poſt domeſtici*.

Reſpondeo dicendum, quod, ſicut ſupra dictum eſt (art. 4. hu. quæſt. ad 1. & art. 7.) gradus dilectionis ex duobus penſari poteſt. Uno modo ex parte obiecti: & ſecundum hoc id quod habet maiorem rationem boni, eſt magis diligendum, & quod eſt Deo ſimilius: & ſic pater eſt magis diligendus quam filius, quia ſcilicet patrem diligimus ſub ratione principii, quod habet rationem eminentioris boni, & Deo ſimilioris.

Alio modo computatur gradus dilectionis ex parte ipſius diligentis; & ſic magis diligitur quod eſt coniunctius: & ſecundum hoc filius eſt magis diligendus quam pater, ut Philoſophus dicit in VIII. Eth. (cap. XII. a princ.) Primo quidem quia parentes diligunt filios ut aliquid ſui exiſtentes. Pater autem non eſt aliquid filii: & ideo dilectio ſecundum quam pater diligit filium, ſimilior eſt dilectioni qua quis diligit ſeipſum. Secundo quia parentes magis ſciunt aliquos eſſe ſuos filios quam e converſo. Tertio quia filius eſt magis propinquus parenti, utpote pars exiſtens, quam pater filio, ad quem habet habitudinem principii. Quarto quia parentes diutius amaverunt: nam ſtatim pater incipit diligere filium; filius autem tempore procedente incipit diligere patrem. Dilectio autem quanto eſt diuturnior, tanto eſt fortior, ſecundum illud Eccli. IX. 14. *Non derelinquas amicum antiquum: novus enim non erit ſimilis illi*.

Ad primum ergo dicendum, quod principio debetur ſubiectio, reverentia, & honor; effectui autem proportionaliter competit recipere influentiam principii, & proviſionem ipſius: & propter hoc parentibus a filiis magis debetur honor, filiis autem magis debetur cura proviſionis.

Ad ſecundum dicendum, quod pater naturaliter plus diligit filium ſecundum ra-

rationem coniunctionis ad seipsum; sed secundum rationem eminentioris boni, filius naturaliter plus diligit patrem.

Ad tertium dicendum, quod, sicut Augustinus dicit in I. de doctr. christ. (cap. XXXII.) *Deus diligit nos ad utilitatem nostram, & suum honorem*. Et ideo quia pater comparatur ad nos in habitudine principii, sicut & Deus, ad patrem proprie pertinet ut ei a filiis honor impendatur; ad filium autem ut eius utilitati a parentibus provideatur. Quamvis in articulo necessitatis filius obligatus sit ex beneficiis susceptis ut parentibus maxime provideat.

ARTICULUS X. 157

Utrum homo magis debeat diligere matrem quam patrem.

III. dist. XXIX. *qu.*I. *art.*7. *ad* 4. *&* 5. *& Eph.* IV. *lect.* 7. *fin.*

AD decimum sic proceditur. Videtur quod homo magis debeat diligere matrem quam patrem. Ut enim Philosophus dicit in I. de generat. animalium (cap. XIX. & Lib. II. cap. IV. a med.) *femina in generatione dat corpus*. Sed homo non habet animam a patre, sed per creationem a Deo, ut in I. dictum est (art. 2. quæst. XC. & quæst. CXVIII.) Ergo homo plus habet a matre quam a patre. Plus ergo debet diligere matrem quam patrem.

2. Præterea. Magis amantem debet magis diligere. Sed mater plus diligit filium quam pater: dicit enim Philosophus in IX. Ethic. (cap. VII. in fi. & Lib. VIII. cap. XII.) quod *matres magis sunt amantes filiorum. Laboriosior enim est generatio matrum, & magis sciunt qui ipsarum sint filii, quam patres*. Ergo mater est magis diligenda quam pater.

3. Præterea. Ei debetur maior dilectionis affectus qui pro nobis plus laboravit, secundum illud Rom. ult. 6. *Salutate Mariam, quæ multum in vobis laboravit*. Sed mater plus laborat in generatione, & educatione, quam pater: unde dicitur Eccli. VII. 29. *Gemitum matris tuæ ne obliviscaris*. Ergo plus debet homo diligere matrem quam patrem.

Sed contra est quod dicit Hieronymus super Ezech. (sup. illud cap. XLIV. *Sabbata mea sanctificabunt*) quod *post Deum omnium patrem diligendus est pater*: & postea addit de matre.

Respondeo dicendum, quod in istis comparationibus id quod dicitur, est intelligendum per se; ut videlicet intelligatur esse quæsitum de patre, inquantum est pater, an sit plus diligendus matre, inquantum est mater. Potest enim in omnibus huiusmodi tanta esse distantia virtutis, & malitiæ, ut amicitia solvatur, vel minuatur, ut Philosophus dicit in VIII. Ethic. (cap. VII.) Et ideo, ut Ambrosius dicit, (habet. in Glossa ord. sup. illud, *Ordinavit in me caritatem*: & est Orig. hom. III. in Cant.) *Boni domestici sunt malis filiis præponendi*.

Sed per se loquendo, pater magis est amandus quam mater. Amantur enim pater, & mater ut principia quædam naturalis originis. Pater autem habet excellentiorem rationem principii quam mater: quia pater est principium per modum agentis, mater autem magis per modum patientis, & materiæ. Et ideo, per se loquendo, pater magis est diligendus.

Ad primum ergo dicendum, quod in generatione hominis mater ministrat materiam corporis informem; formatur autem per virtutem formativam, quæ est in semine patris. Et quamvis huiusmodi virtus non possit creare animam rationalem, disponit tamen materiam corporalem ad huiusmodi formæ susceptionem.

Ad secundum dicendum, quod hoc pertinet ad aliam rationem dilectionis. Alia enim est species amicitiæ qua diligimus amantem, & qua diligimus generantem. Nunc autem loquimur de amicitia quæ debetur patri, & matri secundum generationis rationem.

(*a*) Ad tertium solutio patet.

ARTICULUS XI. 158

Utrum homo plus debeat diligere uxorem quam patrem, & matrem.

III. dist. XXIX. *qu.*I. *art.* 7. *ad* 3. *& virt. quæst.* II. *art.* 9. *ad* 18.

AD undecimum sic proceditur. Videtur quod homo plus debeat diligere uxorem quam patrem, & matrem. Nullus enim dimittit rem aliquam nisi pro

(a) *Ita exempla omnia, præter Patavina. In mss. deest solutio ad tertium. Edit. autem Patav. sic ex Caietani Commentariis habent.* Ad tertium dicendum, quod maior excellentia principii in patre præponderat maiori labori matris in generatione: quoniam ratio boni magis attenditur in obiecto per se dilectionis, quam ratio difficilis, seu laboriosi.

pro re magis dilecta. Sed Gen. II. 24. dicitur, quod *propter uxorem relinquet homo patrem, & matrem*. Ergo magis debet diligere uxorem quam patrem, & matrem.

2. Praeterea. Apostolus dicit Eph. v. quod *viri debent diligere uxores sicut seipsos*. Sed homo debet magis diligere seipsum quam parentes. Ergo etiam magis debet diligere uxorem quam parentes.

3. Praeterea. Ubi sunt plures rationes dilectionis, ibi debet esse maior dilectio. Sed in amicitia quae est ad uxorem, sunt plures rationes dilectionis: dicit enim Philosophus in VIII. Ethic. (cap. XII. ad fin.) quod *in hac amicitia videtur esse utile, & delectabile, & propter virtutem, si virtuosi sint coniuges*. Ergo maior debet esse dilectio ad uxorem quam ad parentes.

4. Sed contra est quod *vir debet diligere uxorem suam sicut carnem suam*, ut dicitur ad Ephes. v. Sed corpus suum minus homo debet diligere quam proximum, ut supra dictum est (art. 5. hu. quaest.) Inter proximos autem magis debemus parentes diligere. Ergo magis debemus diligere parentes quam uxorem.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est (art. 9. hu. quaest.) gradus dilectionis attendi potest & secundum rationem boni, & secundum coniunctionem ad diligentem. Secundum ergo rationem boni, quod est obiectum dilectionis, magis sunt diligendi parentes quam uxor: quia diliguntur sub ratione principii, & eminentioris cuiusdam boni.

Secundum autem rationem coniunctionis magis diligenda est uxor: quia uxor coniungitur viro ut una caro existens, secundum illud Matth. XIX. 6. *Itaque iam non sunt duo, sed una caro*.

Et ideo intensius diligitur uxor, sed maior reverentia est parentibus exhibenda.

Ad primum ergo dicendum, quod non quantum ad omnia deseritur pater, & mater propter uxorem: in quibusdam enim magis debet homo assistere parentibus quam uxori: sed quantum ad unionem carnalis copulae, & cohabitationis, relictis omnibus parentibus, homo adhaeret uxori.

Ad secundum dicendum, quod in verbis Apostoli non est intelligendum quod homo debeat diligere uxorem suam aequaliter sibiipsi; sed quia dilectio quam aliquis habet ad seipsum, est ratio dilectionis quam quis habet ad uxorem sibi coniunctam.

Ad tertium dicendum, quod etiam in amicitia paterna inveniuntur multae rationes dilectionis; & quantum ad aliquid praeponderant rationi dilectionis quae habetur ad uxorem, secundum scilicet rationem boni; quamvis illae praeponderent secundum coniunctionis rationem.

Ad quartum dicendum, quod illud etiam non est sic intelligendum, quod ly *sicut* importet aequalitatem, sed rationem dilectionis. Diligit enim homo uxorem suam principaliter ratione carnalis coniunctionis.

ARTICULUS XII. 159

Utrum homo debeat magis diligere benefactorem quam beneficiatum.

1. dist. XXIX. art. 7. ad 2. & IX. Eth. lect. 7.

AD duodecimum sic proceditur. Videtur quod homo magis debeat diligere benefactorem quam beneficiatum. Dicit enim Augustinus in Libro de catechizandis rudibus (cap. IV. cir. princ.) *Nulla maior est provocatio ad amandum quam praevenire amando: nimis enim durus est animus qui dilectionem etsi non vult impendere, nolit rependere*. Sed benefactores praeveniunt nos in beneficio caritatis. Ergo benefactores maxime debemus diligere.

2. Praeterea. Tanto aliquis est magis diligendus, quanto gravius homo peccat, si ab eius dilectione desistat, vel contra eum agat. Sed gravius peccat qui benefactorem non diligit, vel contra eum agit, quam si diligere desinat eum cui hactenus benefecit. Ergo magis sunt amandi benefactores quam hi quibus benefacimus.

3. Praeterea. Inter omnia diligenda maxime diligendus est Deus, & post eum pater, ut Hieronymus dicit (sup. illud Ezech. XLIV. *Sabbata mea sanctificabunt*.) Sed isti sunt maxime benefactores. Ergo benefactor est maxime diligendus.

Sed contra est quod Philosophus dicit in IX. Ethic. (cap. VII. in princ.) quod *benefactores magis videntur amare beneficiatos quam e converso*.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (art. 9. & 11. hu. quaest.) aliquid diligitur magis dupliciter: uno modo quia habet rationem excellentioris boni; alio modo ratione maioris coniunctionis. Primo quidem modo benefactor est magis diligendus: quia cum sit princi-

cipium boni in beneficiato, habet excellentioris boni rationem, sicut & de patre dictum est (art. 9. hu. quæst.)

Secundo autem modo magis diligimus beneficiatos, ut Philosophus probat in IX. Ethic. (cap. VII.) per quatuor rationes. Primo quidem quia beneficiatus est quasi quoddam opus benefactoris: unde consuevit dici de aliquo: *Iste est factura illius*. Naturale est autem cuilibet ut diligat opus suum; sicut videmus quod Poetæ diligunt poemata sua: & hoc ideo quia unumquodque diligit suum esse, & suum vivere, quod maxime manifestatur in suo agere. Secundo quia unusquisque naturaliter diligit illud in quo inspicit suum bonum. Habet quidem & benefactor in beneficiato aliquod bonum, & e converso; sed benefactor inspicit in beneficiato suum bonum honestum, & beneficiatus in benefactore suum bonum utile. Bonum autem honestum delectabilius consideratur quam bonum utile: tum quia est diuturnius, utilitas enim cito transit, & delectatio memoriæ non est sicut delectatio rei præsentis: tum etiam quia bona honesta magis cum delectatione recolimus quam utilitates quæ nobis ab aliis provenerunt. Tertio quia ad amantem pertinet agere, vult enim, & operatur bonum amato; ad amatum autem pertinet bonum pati: & ideo excellentius est amare: & propter hoc ad benefactorem pertinet ut plus amet. Quarto quia difficilius est beneficia impendere quam recipere. Ea vero in quibus laboramus, plus diligimus; quæ vero nobis de facili proveniunt, quodammodo contemnimus.

Ad primum ergo dicendum, quod in benefactore est ut beneficiatus provocetur ad ipsum amandum. Benefactor autem diligit beneficiatum non quasi provocatus ab illo, sed ex seipso motus. Quod autem ex se est, potius est eo quod est per aliud.

Ad secundum dicendum, quod amor beneficiati ad benefactorem est magis debitus; & ideo contrarium habet rationem maioris peccati. Sed amor benefactoris ad beneficiatum est magis spontaneus; & ideo habet maiorem promptitudinem.

Ad tertium dicendum, quod Deus etiam plus nos diligit quam nos eum diligamus: & parentes plus diligunt filios quam ab eis diligantur.

Nec tamen oportet quod quoslibet beneficiatos plus diligamus quibuslibet benefactoribus. Benefactores enim a quibus maxima beneficia recepimus, scilicet Deum, & parentes, præferimus his quibus aliqua minora beneficia impendimus.

ARTICULUS XIII. 160

Utrum ordo caritatis remaneat in patria.

III. dist. XXXI. quæst. II. art. 3. quæst. 1. & 2. & vir. quæst. II. art. 9. ad 12.

AD tertiumdecimum sic proceditur. Videtur quod ordo caritatis non remaneat in patria. Dicit enim Augustinus in Lib. de vera religione (cap. XLVIII. cir. princ.) *Perfecta caritas est ut plus potiora bona, & minus minora diligamus*. Sed in patria erit perfecta caritas. Ergo plus diliget aliquis meliorem quam vel seipsum, vel sibi coniunctum.

2. Præterea. Ille magis amatur cui maius bonum volumus. Sed quilibet in patria existens vult maius bonum ei qui plus bonum habet; alioquin voluntas eius non per omnia divinæ voluntati conformaretur: ibi autem plus bonum habet qui melior est. Ergo in patria quilibet magis diliget meliorem; & ita magis alium quam seipsum, & extraneum quam propinquum.

3. Præterea Tota ratio dilectionis in patria Deus erit: tunc enim implebitur quod dicitur I. ad Cor. XV. 28. *Ut sit Deus omnia in omnibus*. Ergo magis diligitur qui est Deo propinquior: & ita aliquis magis diliget meliorem quam seipsum, & ita extraneum quam coniunctum.

Sed contra est quod natura non tollitur per gloriam, sed perficitur. Ordo autem caritatis supra positus (art. 2. 3. & 4. hu. quæst.) ex ipsa natura procedit. Omnia autem naturaliter plus se quam alia amant. Ergo iste ordo caritatis remanebit in patria.

Respondeo dicendum, quod necesse est ordinem caritatis remanere in patria quantum ad hoc quod Deus est super omnia diligendus. Hoc enim simpliciter erit tunc quando homo perfecte eo fruetur.

Sed de ordine suiipsius ad alios distinguendum videtur: quia, sicut supra dictum est (art. 7. & 9. hu. quæst.) dilectionis gradus distingui potest vel secundum differentiam boni quod quis alii exoptat, vel secundum intensionem dilectionis. Primo quidem modo plus diliget meliores quam seipsum, minus vero mi-

minus bonos. Volet enim quilibet beatus unumquemque habere quod sibi debetur secundum divinam iustitiam, propter conformitatem voluntatis humanæ ad divinam. Nec tunc erit tempus proficiendi per meritum ad maius præmium; sicut nunc accidit, quando potest homo (a) melioris & virtutem, & præmium desiderare; sed tunc voluntas uniuscuiusque infra hoc sistet quod est determinatum divinitus.

Secundo vero modo aliquis plus seipsum diliget quam proximum etiam meliorem: quia intensio actus dilectionis provenit ex parte subiecti diligentis, ut supra dictum est (art. 7. & 9. hu. quæst.) Et ad hoc etiam donum caritatis unicuique confertur a Deo ut primo quidem mentem suam in Deum ordinet, quod pertinet ad dilectionem suiipsius; secundario vero ordinem aliorum in Deum velit, vel etiam operetur secundum suum modum.

Sed quantum ad ordinem proximorum ad invicem, simpliciter quis magis diliget meliorem secundum caritatis amorem. Tota enim vita beata consistit in ordinatione mentis ad Deum: unde totus ordo dilectionis beatorum observabitur per comparationem ad Deum; ut scilicet ille magis diligatur, & propinquior sibi habeatur ab unoquoque, qui est Deo propinquior. Cessabit enim tunc provisio, quæ est in præsenti vita necessaria, qua necesse est ut unusquisque magis sibi coniuncto secundum quamcumque necessitudinem provideat magis quam alieno; ratione cuius in hac vita ex ipsa inclinatione caritatis homo diligit magis sibi coniunctum, cui magis debet impendere caritatis effectum. Continget tamen in patria quod aliquis sibi coniunctum pluribus modis diliget: non enim cessabunt ab animo beati honestæ dilectionis causæ. Tamen omnibus istis rationibus præfertur incomparabiliter ratio dilectionis quæ sumitur ex propinquitate ad Deum.

Ad primum ergo dicendum, quod quantum ad coniunctos sibi ratio illa concedenda est; sed quantum ad seipsum, oportet quod aliquis plus se quam alios diligat, tanto magis, quanto perfectior est caritas: quia (b) perfectio caritatis ordinat hominem perfecte in Deum, quod pertinet (c) ad dilectionem suiipsius, ut dictum est (in corp. art.)

Ad secundum dicendum, quod ratio illa procedit de ordine dilectionis secundum gradum boni quod aliquis vult amato.

Ad tertium dicendum, quod unicuique erit Deus tota ratio diligendi, eo quod Deus est totum hominis bonum. Dato enim per impossibile quod Deus non esset hominis bonum, non esset ei ratio diligendi. Et ideo in ordine dilectionis oportet quod post Deum homo maxime diligat seipsum.

QUAESTIO XXVII.

De principali actu caritatis, qui est dilectio,

in octo articulos divisa.

Deinde considerandum est de actu caritatis: & primo de principali actu caritatis, qui est dilectio; secundo de aliis actibus, vel effectibus consequentibus.

Circa primum quæruntur octo.

Primo, quid sit magis proprium caritatis, utrum amare, vel amari.

Secundo, utrum amare, prout est actus caritatis, sit idem quod benevolentia.

Tertio, utrum Deus sit propter seipsum amandus.

Quarto, utrum possit in hac vita immediate amari.

Quinto, ut possit amari totaliter.

Sexto, utrum eius dilectio habeat modum.

Septimo, quid sit melius, utrum diligere amicum, vel diligere inimicum.

Octavo, quid sit melius, utrum diligere Deum, vel proximum.

ARTICULUS I. 161

Utrum caritatis sit magis proprium amari quam amare.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod caritatis non sit magis proprium amari quam amare. Caritas enim in melioribus melior invenitur. Sed meliores debent magis amari. Ergo caritatis magis est proprium amari.

2. Præterea. Illud quod in pluribus invenitur, videtur esse magis conveniens naturæ, & per consequens melius. Sed, sicut dicit Philosophus in VIII. Ethicor. (cap. VIII.

(a) *Ita Nicolaius, & edit. Patav. cum mss. Al.* meliorem. (b) *Al.* perfectior caritas. (c) *Ita mss. & editi passim. Cod. Camer.* ad perfectionem sui ipsius.

VIII. in princ.) *multi magis volunt amari quam amare, semperque amatores adulationis sunt multi*. Ergo melius est amari quam amare, & per consequens magis conveniens caritati.

3. Præterea. *Propter quod unumquodque, & illud magis*. Sed homines propter hoc quod amantur, amant: dicit enim Augustinus in Lib. de catechizandis rudibus (cap. IV. in princ.) quod *nulla est maior provocatio ad amandum quam prævenire amando*. Ergo caritas magis consistit in amari quam in amare.

Sed contra est quod Philosophus dicit in VIII. Ethic. (cap. VIII. a princ.) quod *magis existit amicitia in amare quam in amari*. Sed caritas est amicitia quædam. Ergo caritas magis consistit in amare quam in amari.

Respondeo dicendum, quod amare convenit caritati, inquantum est caritas. Caritas enim, cum sit virtus quædam, secundum suam essentiam habet inclinationem ad proprium actum. Amari autem non est actus caritatis ipsius qui amatur; sed actus caritatis eius est amare; amari autem competit ei secundum communem rationem boni, prout scilicet ad eius bonum alius per actum caritatis movetur. Unde manifestum est quod caritati magis convenit amare quam amari.

Magis enim convenit unicuique quod convenit ei per se, & substantialiter, quam quod convenit ei per aliud. Et huius duplex est signum. Primum quidem quia amici magis laudantur ex hoc quod amant, quam ex hoc quod amantur; quinimmo si non amant, & amentur, vituperantur. Secundo quia matres, quæ maxime amant, plus quærunt amare quam amari. Quædam enim, ut Philosophus dicit in eodem Libro (loc. cit.) *filios suos dant nutrici, & amant quidem, reamari autem non quærunt, si non contingat*.

Ad primum ergo dicendum, quod meliores ex eo quod meliores sunt, sunt magis amabiles; sed ex eo quod in eis est perfectior caritas, sunt magis amantes; secundum tamen proportionem amati: non enim melior minus amat id quod infra ipsum est, quam amabile sit; sicut ille qui est minus bonus, non attingit ad amandum meliorem, quantum amabilis est.

Ad secundum dicendum, quod, sicut Philosophus dicit ibidem, *homines volunt amari, inquantum volunt honorari*. Sicut enim honor exhibetur alicui ut quoddam testimonium boni in ipso qui honoratur; ita per hoc quod aliquis amatur, ostenditur in ipso esse aliquod bonum: quia solum bonum amabile est. Sic ergo amari, & honorari quærunt homines propter aliud, scilicet ad manifestationem boni in amato existentis. Amare autem quærunt caritatem habentes secundum se, quasi ipsum sit bonum caritatis; sicut & quilibet actus virtutis est bonum virtutis illius. Unde magis pertinet ad caritatem velle amare, quam velle amari.

Ad tertium dicendum, quod propter amari aliqui amant; non ita quod amari sit finis eius quod est amare, sed eo quod est via quædam ad hoc inducens quod homo amet.

ARTICULUS II. 162

Utrum amare, secundum quod est actus caritatis, sit idem quod benevolentia.

III. dist. XXVII. quæst. I. art. I. cor. & ad 2.

AD secundum sic proceditur. Videtur quod amare, secundum quod est actus caritatis, nihil sit aliud quam benevolentia. Dicit enim Philosophus in II. Rhetoricæ (cap. IV. in princ.) quod *amare est velle alicui bonum*. Sed hoc est benevolentia. Ergo nihil aliud est actus caritatis quam benevolentia.

2. Præterea. Cuius est habitus, eius est actus. Sed habitus caritatis est in potentia voluntatis, ut supra dictum est (quæst. XXIV. art. I.) Ergo etiam actus caritatis est actus voluntatis. Sed non est nisi in bonum tendens, quod est benevolentia. Ergo actus caritatis nihil aliud est quam benevolentia.

3. Præterea. Philosophus in IX. Ethic. (cap. IV.) ponit quinque ad amicitiam pertinentia: quorum primum est quod homo velit amico bonum; secundum est quod velit ei esse, & vivere; tertium est quod ei delectabiliter convivat; quartum est quod eadem eligat; quintum est quod ei condoleat, & congaudeat. Sed prima duo ad benevolentiam pertinent. Ergo primus actus caritatis est benevolentia.

Sed contra est quod Philosophus dicit in eodem Libro (cap. V.) quod *benevolentia, neque est amicitia, neque est amatio, sed est amicitiæ principium*. Sed caritas est amicitia, ut supra dictum est (quæst. XXIII. art. I.) Ergo benevolentia

lentia non est idem quod dilectio, quæ est caritatis actus.

Respondeo dicendum, quod benevolentia proprie dicitur actus voluntatis, quo alteri bonum volumus. Hic autem voluntatis actus differt ab actuali amore tam secundum quod est in appetitu sensitivo, quam etiam secundum quod est in appetitu intellectivo, qui est voluntas. Amor enim qui est in appetitu sensitivo, quædam passio est. Omnis autem passio cum quodam impetu inclinat in suum obiectum. Passio autem amoris habet quod non subito exoritur, sed per aliquam assiduam inspectionem rei amatæ: & ideo Philosophus in IX. Ethic. (cap. v.) ostendens differentiam inter benevolentiam, & amorem qui est passio, dicit, quod benevolentia *non habet distentionem, & appetitum*, idest aliquem impetum inclinationis; sed ex solo iudicio rationis homo vult bonum alicui. Similiter etiam talis amor est ex quadam consuetudine; benevolentia autem interdum oritur ex repentino; sicut accidit nobis de pugilibus, qui pugnant, quorum alterum vellemus vincere. Sed amor qui est in appetitu intellectivo, etiam differt a benevolentia: importat enim quamdam unionem secundum affectum amantis ad amatum, inquantum scilicet amans æstimat amatum quodammodo ut unum sibi, vel ad se pertinens, & sic movetur in ipsum. Sed benevolentia est simplex actus voluntatis, quo volumus alicui bonum, etiam non præsupposita prædicta unione affectus ad ipsum.

Sic ergo in dilectione, secundum quod est actus caritatis, includitur quidem benevolentia; sed dilectio, sive amor addit unionem affectus: & propter hoc Philosophus dicit ibid. quod *benevolentia est principium amicitiæ*.

Ad primum ergo dicendum, quod Philosophus ibi definit *amare*, non ponens totam rationem ipsius, sed aliquid ad rationem eius pertinens, in quo maxime manifestatur dilectionis actus.

Ad secundum dicendum, quod dilectio est actus voluntatis in bonum tendens, sed cum quadam unione ad amatum: quæ quidem in benevolentia non importatur.

Ad tertium dicendum, quod intantum illa quæ Philosophus ibi ponit, ad amicitiam pertinent, inquantum proveniunt ex amore quem quis habet ad seipsum, ut ibidem dicitur, ut scilicet hæc omnia aliquis erga amicum agat sicut ad seipsum; quod pertinet ad prædictam unionem affectus.

ARTICULUS III. 163

Utrum Deus sit propter seipsum ex caritate diligendus.

IV. dist. 11. quæst. 11. art. 1. quæst. 1. ad 2. & opusc. LXI. *cap.* VII. VIII. IX. *&* XIV.

AD tertium sic proceditur. Videtur quod Deus non propter seipsum, sed propter aliud diligatur ex caritate. Dicit enim Gregorius in quadam homil. (XI. in Evang. in princ.) *Ex his quæ novit animus, discit incognita amare*. Vocat autem *incognita* intelligibilia, & divina, *cognita* autem sensibilia. Ergo Deus est propter aliud diligendus.

2. Præterea. Amor sequitur cognitionem. Sed Deus per aliud cognoscitur, secundum illud Rom. 1. 20. *Invisibilia Dei per ea quæ facta sunt, intellecta conspiciuntur*. Ergo etiam propter aliud amatur, & non propter se.

3. Præterea. *Spes generat caritatem*, ut dicitur in Glossa (interlin. sup. illud, *Abraham genuit Isaac*) Matth. 1. *Timor etiam caritatem introducit*, ut Augustinus dicit super I. Canonicam Ioan. (tract. IX. ante med.) Sed spes expectat aliquid adipisci a Deo; timor autem refugit aliquid quod a Deo infligi potest. Ergo videtur quod Deus propter aliquod bonum speratum, vel propter aliquod malum timendum sit amandus. Non ergo est amandus propter seipsum.

Sed contra est quod, sicut Augustinus dicit in I. de doctrina christiana (cap. IV. in princ.) *Frui est amore inhærere alicui propter seipsum*. Sed *Deo fruendum est*, ut in eodem Libro (cap. V.) dicitur. Ergo Deus diligendus est propter seipsum.

Respondeo dicendum, quod ly *propter* importat habitudinem alicuius causæ. Est autem quadruplex genus causæ, scilicet finalis, formalis, efficiens, & materialis, ad quam reducitur etiam materialis dispositio, quæ non est causa simpliciter, sed secundum quid. Et secundum hæc quatuor genera causarum dicitur aliquid propter alterum diligendum. Secundum quidem genus causæ finalis, sicut diligimus medicinam propter sanitatem; secundum autem genus causæ formalis, sicut diligimus hominem propter virtutem, quia scilicet virtute for-

maliter est bonus, & per consequens diligibilis; secundum autem causam efficientem, sicut diligimus aliquos, inquantum sunt filii talis patris; secundum autem dispositionem, quæ reducitur ad genus causæ materialis, dicimur aliquid diligere propter id quod nos disposuit ad eius dilectionem, puta propter aliqua beneficia suscepta; quamvis postquam iam amare incepimus, non propter illa beneficia amemus amicum, sed propter eius virtutem.

Primis ergo tribus modis Deum non diligimus propter aliud, sed propter seipsum. Non enim ordinatur ad aliud sicut ad finem, sed ipse est finis ultimus omnium; neque etiam informatur aliquo alio ad hoc quod sit bonus, sed eius substantia est eius bonitas, secundum quam exemplariter omnia bona sunt; neque iterum ei ab altero bonitas inest, sed ab ipso omnibus aliis.

Sed quarto modo potest diligi propter aliud, quia scilicet ex aliquibus aliis disponimur ad hoc quod in Dei dilectione proficiamus, puta per beneficia ab eo suscepta, vel per præmia sperata, vel etiam per pœnas, quas per ipsum vitare intendimus.

Ad primum ergo dicendum, quod *ex his quæ animus novit, discit incognita amare*; non quod cognita sint ratio diligendi ipsa incognita per modum causæ formalis, vel finalis, vel efficientis; sed quia per hoc homo disponitur ad amandum incognita.

Ad secundum dicendum, quod cognitio Dei acquiritur quidem per alia; sed postquam iam cognoscitur, non per alia cognoscitur, sed per seipsum, secundum illud Ioan. IV. 42. *Iam non propter tuam loquelam credimus: ipsi enim audivimus, & scimus quia hic est vere salvator mundi*.

Ad tertium dicendum, quod spes, & timor ducunt ad caritatem per modum dispositionis cuiusdam, ut ex supra dictis patet (quæst. XVII. art. 8. & quæst. XIX. art. 4. 7. & 10.)

ARTICULUS IV. 164

Utrum Deus in hac vita possit immediate amari.

III. Sent. dist. XXVII. *quæst. 1. art. 1. & dist.* XXXIV. *quæst. 1. ad 1. & ver. quæst.* X. *art.* II. *ad 6. & vir. quæst.* II. *art. 2. ad 11.*

AD quartum sic proceditur. Videtur quod Deus in hac vita non possit immediate amari. *Incognita* enim *amari non possunt*, ut Augustinus dicit X. de Trinit. (cap. 1. & 11.) Sed Deum non cognoscimus immediate in hac vita: quia *videmus nunc per speculum in ænigmate*, ut dicitur I. ad Corinth. XIII. 12. Ergo neque etiam eum immediate amamus.

2. Præterea. Qui non potest quod minus est, non potest quod maius est. Sed maius est amare Deum quam cognoscere ipsum: *qui* enim *adhæret Deo* per amorem, *unus spiritus cum illo est*, ut dicitur I. ad Cor. VI. 17. Sed homo non potest Deum cognoscere immediate. Ergo multo minus amare.

3. Præterea. Homo a Deo disiungitur per peccatum, secundum illud Isa. LIX. 2. *Peccata vestra diviserunt inter vos, & Deum vestrum*. Sed peccatum magis est in voluntate quam in intellectu. Ergo minus potest homo Deum diligere immediate quam Deum immediate cognoscere.

Sed contra est quod cognitio Dei, quia est mediata, dicitur ænigmatica, & evacuatur in patria, ut patet I. ad Corinth. XIII. Sed caritas viæ non evacuatur, ut ibidem dicitur. Ergo caritas viæ immediate Deo adhæret.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (I. P. quæst. LXXXII. art. 2. & quæst. LXXXIV. art. 7.) actus cognoscitivæ virtutis perficitur per hoc quod cognitum est in cognoscente; actus autem appetitivæ virtutis perficitur per hoc quod appetitus inclinatur ad rem ipsam. Et ideo oportet quod motus appetitivæ virtutis sit (*a*) in res secundum (*b*) conditionem ipsarum rerum; actus autem cognoscitivæ virtutis est secundum modum cognoscentis.

Est autem ipse ordo rerum talis secundum se, quod Deus est propter seipsum cognoscibilis, & diligibilis, utpote essentialiter existens ipsa veritas, & bonitas, per quam alia cognoscuntur, & aman-

(a) *Al.* in re. (b) *Al.* cognitionem.

amantur. Sed quoad nos, quia nostra cognitio a sensu ortum habet, prius sunt cognoscibilia, quæ sunt sensui propinquiora; & (a) ultimus terminus cognitionis est in eo quod est maxime a sensu remotum.

Secundum hoc ergo dicendum est, quod dilectio, quæ est appetitivæ virtutis actus, etiam in statu viæ tendit in Deum primo, & ex ipso derivatur ad alia: & secundum hoc caritas Deum immediate diligit, alia vero Deo mediante. In cognitione vero est e converso: quia scilicet per alia Deum cognoscimus, sicut causam per effectus, vel per modum eminentiæ, aut negationis, ut patet per Dionysium in Lib. de div. Nom. (cap. 1. lect. 2. & 3.)

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis incognita non possint amari; tamen non oportet quod sit idem ordo cognitionis, & dilectionis: nam dilectio est cognitionis terminus: & ideo ubi desinit cognitio, scilicet in ipsa re, quæ per aliam cognoscitur, ibi statim dilectio incipere potest.

Ad secundum dicendum, quod quia dilectio Dei est maius aliquid quam eius cognitio, maxime secundum statum viæ, ideo præsupponit ipsam: & quia cognitio non quiescit in rebus creatis, sed per eas in aliud tendit, in illo dilectio incipit, & per hoc ad alia derivatur per modum cuiusdam circulationis, dum cognitio a creaturis incipiens, tendit in Deum, & dilectio a Deo incipiens, sicut ab ultimo fine, ad creaturas derivatur.

Ad tertium dicendum, quod per caritatem tollitur aversio a Deo, quæ est per peccatum, non autem per solam cognitionem: & ideo caritas est quæ diligendo, animam immediate Deo coniungit spiritualis vinculo unionis.

ARTICULUS V. 165

Utrum Deus possit totaliter amari.

III. dist. XXVII. *quæst.* III. *art.* 2. *& vir. quæst.* II. *art.* 10. *ad* 5.

AD quintum sic proceditur. Videtur quod Deus non possit totaliter amari. Amor enim sequitur cognitionem. Sed Deus non potest totaliter a nobis cognosci, quia hoc esset eum comprehendere. Ergo non potest a nobis totaliter amari.

2. Præterea. Amor est unio quædam, ut patet per Dionysium IV. cap. de div. Nom. (lect. 9. circ. fin.) Sed cor hominis non potest totaliter Deo uniri, quia *Deus est maior corde nostro*, ut dicitur I. Ioan. III. 20. Ergo Deus non potest totaliter amari.

3. Præterea. Deus seipsum totaliter amat. Si ergo ab aliquo alio totaliter amatur; aliquis alius diligit Deum tantum, quantum ipse se diligit. Hoc autem est inconveniens. Ergo Deus non potest totaliter diligi ab aliqua creatura.

Sed contra est quod dicitur Deut. VI. 5. *Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo.*

Respondeo dicendum, quod cum dilectio intelligatur quasi medium inter amantem, & amatum; cum quæritur, an Deus possit totaliter diligi, tripliciter potest intelligi. Uno modo ut modus totalitatis referatur ad rem dilectam; & sic Deus est totaliter diligendus: quia totum quod ad Deum pertinet, homo diligere debet.

Alio modo potest intelligi ita quod totalitas referatur ad diligentem; & sic etiam Deus totaliter diligi debet: quia ex toto posse suo homo debet diligere Deum, & quicquid habet, ad Dei amorem ordinare, secundum illud Deut. VI. 5. *Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo.*

Tertio modo potest intelligi secundum comparationem diligentis ad rem dilectam, ut scilicet modus diligentis adæquet modum rei dilectæ: & hoc non potest esse: cum enim unumquodque intantum diligibile sit, inquantum est bonum, Deus, cuius bonitas est infinita, est infinite diligibilis. Nulla autem creatura potest Deum infinite diligere: quia omnis virtus creaturæ, sive naturalis, sive infusa, est finita.

Et per hoc patet responsio ad obiecta. Nam primæ tres obiectiones procedunt secundum hunc tertium sensum; ultima autem ratio procedit in sensu secundo.

ARTICULUS VI. 166

Utrum divinæ dilectionis sit aliquis modus habendus.

III. dist. XXVII. *quæst.* III. *art.* 3. *& vir. quæst.* II. *art.* 2. *ad* 13.

AD sextum sic proceditur. Videtur quod divinæ dilectionis sit aliquis modus

L 2

(a) *Al.* ulterius.

modus habendus. Ratio enim boni consistit in modo, specie, & ordine, ut patet per Augustinum in Lib. de nat. boni (cap. III. & IV.) Sed dilectio Dei est optimum in homine, secundum illud ad Colos. III. 14. *Super omnia caritatem habete*. Ergo dilectio Dei debet modum habere.

2. Præterea. Augustinus dicit in Lib. de moribus Eccl. (cap. VIII. parum a princ.) *Dic mihi, quæso te, quis sit diligendi modus. Vereor enim ne plus, minusve quam oportet, inflammer desiderio, & amore Domini mei*. Frustra autem quæreret modum, nisi esset aliquis divinæ dilectionis modus. Ergo est aliquis modus divinæ dilectionis.

3. Præterea. Sicut Augustinus dicit IV. super Genes. ad lit. (cap. III. circ. med.) *modus est quem unicuique propria mensura præfigit*. Sed mensura voluntatis humanæ, sicut & actionis exterioris, est ratio. Ergo sicut in exteriori effectu caritatis oportet habere modum a ratione præfixum, secundum illud Rom. XII. 1. *Rationabile obsequium vestrum;* ita etiam interior dilectio Dei debet modum habere.

Sed contra est quod Bernardus dicit in Libro de diligendo Deum (cap. I. in princ.) quod *causa diligendi Deum Deus est, modus sine modo diligere*.

Respondeo dicendum, quod, sicut patet ex inducta auctoritate Augustini (in arg. 3.) modus importat quamdam mensuræ determinationem. Hæc autem determinatio invenitur & in mensura, & in mensurato; aliter tamen, & aliter: in mensura enim invenitur essentialiter, quia mensura secundum seipsam est determinativa, & modificativa aliorum; in mensuratis autem invenitur (a) secundum aliud, idest inquantum attingunt mensuram. Et ideo in mensura nihil potest accipi immodificatum; sed res mensurata est immodificata, nisi mensuram attingat, sive deficiat, sive excedat.

In omnibus autem appetibilibus, & agibilibus mensura est finis: quia eorum quæ appetimus, & agimus, oportet propriam rationem ex fine accipere, ut patet per Philosophum in II. Physic. (text. 89.) Et ideo finis secundum seipsum habet modum; ea vero quæ sunt ad finem, habent modum ex eo quod sunt fini proportionata. Et ideo, sicut Philosophus dicit in I. Polit. (cap. VI. a med.) *appetitus finis in omnibus artibus est absque fine, & termino*; eorum autem quæ sunt ad finem, est aliquis terminus: non enim Medicus imponit aliquem terminum sanitati, sed facit eam perfectam, quantumcumque potest; sed medicinæ imponit terminum, non enim dat tantum de medicina, quantum potest, sed secundum proportionem ad sanitatem: quam quidem proportionem si medicina excederet, vel ab ea deficeret, esset immoderata.

Finis autem omnium actionum humanarum, & affectionum est dilectio Dei, per quam maxime attingimus ultimum finem, ut supra dictum est (quæst. XXIII. art. 6.) & ideo in dilectione Dei non potest accipi modus, sicut in re mensurata, ut sit in ea accipere plus, & minus; sed sicut invenitur modus in mensura; in qua non potest esse excessus, sed quanto plus attingitur regula, tanto melius est: & ita quanto Deus plus diligitur, tanto est dilectio melior.

Ad primum ergo dicendum, quod illud quod est per se, potius est eo quod est per aliud: & ideo bonitas mensuræ, quæ per se habet modum, potior est quam bonitas mensurati, quæ habet modum per aliud; & sic etiam caritas, quæ habet modum sicut mensura, præeminet aliis virtutibus, quæ habent modum sicut mensuratæ.

Ad secundum dicendum, quod, sicut Augustinus ibidem subiungit (cap. VIII.) *modus diligendi Deum est ut ex toto corde diligatur*, idest ut diligatur quantumcumque potest diligi: & hoc pertinet ad modum qui convenit mensuræ.

Ad tertium dicendum, quod affectio illa cuius obiectum subiacet iudicio rationis, est ratione mensuranda. Sed obiectum divinæ dilectionis, quod est Deus, excedit iudicium rationis: & ideo non mensuratur ratione, sed rationem excedit. Nec est simile de interiori actu caritatis, & exterioribus actibus. Nam interior actus caritatis habet rationem finis, quia ultimum bonum hominis consistit in hoc quod anima Deo inhæreat, secundum illud Psalm. LXXII. 27. *Mihi adhærere Deo bonum est*: exteriores autem actus sunt sicut ad finem; & ideo sunt commensurandi & secundum caritatem, & secundum rationem.

(a) *Ita mss. & edit. passim. Al.* secundum aliquid.

A R-

ARTICULUS VII. 167

Utrum sit magis meritorium diligere inimicum quam amicum.

Inf. art.8. ad 7. & III. dist.xxx.qu.1. art. 3. & art. 4. ad 3. & vir. quaest. 11. art. 8. cor. fin. & ad 17.

AD septimum sic proceditur. Videtur quod magis meritorium sit diligere inimicum quam amicum. Dicitur enim Matth. v. 46. *Si diligitis eos qui vos diligunt, quam mercedem habebitis?* Diligere ergo amicum non meretur mercedem. Sed diligere inimicum meretur mercedem, ut ibidem ostenditur. Ergo magis est meritorium diligere inimicos quam amicos.

2. Praeterea. Tanto aliquid est magis meritorium, quanto ex maiori caritate procedit. Sed diligere inimicum est perfectorum filiorum Dei, ut Augustinus dicit in Enchir. (cap.lxxiii.) diligere autem amicum est etiam caritatis imperfectae. Ergo maioris meriti est diligere inimicum quam amicum.

3. Praeterea. Ubi est maior conatus ad bonum, ibi videtur esse maius meritum: quia *unusquisque propriam mercedem accipiet secundum suum laborem*, ut dicitur I. Corinth. iii. 8. Sed maiori conatu indiget homo ad hoc quod diligat inimicum, quam ad hoc quod diligat amicum, quia difficilius est. Ergo videtur quod diligere inimicum sit magis meritorium quam diligere amicum

4. Sed contra est quia illud quod est melius, est magis meritorium. Sed melius est diligere amicum: quia melius est diligere meliorem; amicus autem, qui amat, est melior quam inimicus, qui odit. Ergo diligere amicum est magis meritorium quam diligere inimicum.

Respondeo dicendum, quod ratio diligendi proximum ex caritate Deus est, sicut supra dictum est (quaest. xxv. art. 1.) Cum ergo quaeritur, quid sit melius, vel magis meritorium, utrum diligere amicum, vel inimicum, dupliciter istae dilectiones comparari possunt: uno modo ex parte proximi qui diligitur; alio modo ex parte rationis propter quam diligitur.

Primo quidem modo dilectio amici praeeminet dilectioni inimici: quia amicus & melior est, & magis coniunctus, unde est materia magis conveniens dilectionis: & propter hoc actus dilectionis super hanc materiam transiens melior est: unde & eius oppositum est deterius, peius enim est odire amicum quam inimicum.

Secundo autem modo dilectio inimici praeeminet propter duo. Primo quidem quia dilectionis amici potest esse alia ratio quam Deus; sed dilectionis inimici solus Deus est ratio. Secundo quia praesupposito quod uterque propter Deum diligatur, fortior ostenditur esse Dei dilectio quae animum hominis ad remotiora extendit, scilicet usque ad dilectionem inimicorum; sicut virtus ignis tanto ostenditur esse fortior, quanto ad remotiora diffundit suum calorem. Tanto ergo ostenditur divina dilectio esse fortior, quanto propter ipsam difficiliora implemus; sicut & virtus ignis tanto est fortior, quanto comburere potest materiam minus combustibilem.

Sed sicut idem ignis in propinquiora fortius agit quam in remotiora; ita etiam caritas ferventius diligit coniunctos quam remotos: & quantum ad hoc dilectio amicorum secundum se considerata est ferventior, & melior quam dilectio inimicorum.

Ad primum ergo dicendum, quod verbum Domini est per se intelligendum. Tunc enim dilectio amicorum apud Deum mercedem non habet, quando propter hoc solum amantur, quia amici: & hoc videtur accidere, quando sic amantur amici, quod inimici non diliguntur. Est tamen meritoria amicorum dilectio, si propter Deum diligantur, & non solum quia amici sunt.

Ad alia patet responsio per ea quae dicta sunt (in corp. art.) Nam duae rationes sequentes procedunt ex parte rationis diligendi; ultima vero ex parte eorum quae diliguntur.

ARTICULUS VIII. 168

Utrum sit magis meritorium diligere proximum quam diligere Deum.

Inf. quaest. clxxxii. art. 2. corp. & III. dist.xxx. qu.1. art.4. & quol.vi. art. 11. corp.

AD octavum sic proceditur. Videtur quod magis sit meritorium diligere proximum quam diligere Deum. Illud enim videtur esse magis meritorium quod Apostolus magis elegit. Sed Apostolus praelegit dilectionem proximi dilectioni Dei, secundum illud ad Rom.ix.3. *Optabam*

bam anathema esse a Christo pro fratribus meis. Ergo magis est meritorium diligere proximum quam diligere Deum.

2. Praeterea. Minus videtur esse meritorium aliquo modo diligere amicum, ut dictum est (art. praec.) Sed Deus maxime est amicus, *qui prior dilexit nos*, ut dicitur I. Ioan. IV. 19. Ergo diligere Deum videtur esse minus meritorium.

3. Praeterea. Illud quod est difficilius, videtur esse virtuosius, & magis meritorium: quia *virtus est circa difficile, & bonum*, ut dicitur in II. Ethic. (cap. III. cir. fin.) Sed facilius est diligere Deum quam proximum, tum quia naturaliter omnia Deum diligunt, tum quia in Deo nihil occurrit quod non sit diligendum; quod circa proximum non contingit. Ergo magis est meritorium diligere proximum quam diligere Deum.

Sed contra est quia *propter quod unumquodque, illud magis*. Sed dilectio proximi non est meritoria, nisi propter hoc quod proximus diligitur propter Deum. Ergo dilectio Dei est magis meritoria quam dilectio proximi.

Respondeo dicendum, quod comparatio illa potest intelligi dupliciter. Uno modo ut seorsum consideretur utraque dilectio; & tunc non est dubium quin dilectio Dei sit magis meritoria: debetur enim ei merces propter seipsam, quia ultima merces est frui Deo, in quem tendit divinae dilectionis motus: unde & diligenti Deum merces promittitur Ioan. XIV. 21. *Si quis diligit me, diligetur a Patre meo . . . . & manifestabo ei meipsum*.

Alio modo potest attendi ipsa comparatio, ut dilectio Dei accipiatur, secundum quod solus diligitur; dilectio autem proximi accipiatur, secundum quod proximus diligitur propter Deum: & sic dilectio proximi includit dilectionem Dei; sed dilectio Dei non includit dilectionem proximi. Unde erit comparatio dilectionis Dei perfectae, quae extendit se etiam ad proximum, ad dilectionem Dei insufficientem, & imperfectam: quia *hoc mandatum habemus a Deo, ut qui diligit Deum, diligat & fratrem suum*. (I. Ioan. IV. 21.) Et in hoc sensu dilectio proximi praeeminet.

Ad primum ergo dicendum, quod secundum unam Glossae (ord. Lyrani) expositionem, hoc Apostolus tunc non optabat quando erat in statu gratiae, ut scilicet separaretur a Christo pro fratribus suis; sed hoc optaverat quando erat in statu infidelitatis: unde in hoc non est imitandus.

Vel potest dici, sicut dicit Chrysostomus in Lib. I. de compunctione (cap. VIII. cir. princ. & hom. XVI. in epist. ad Rom. a princ.) quod per hoc non ostenditur quod Apostolus plus diligeret proximum quam Deum; sed quod plus diligeret Deum quam seipsum. Volebat enim ad tempus privari fruitione divina, quod pertinet ad dilectionem sui, ad hoc quod honor Dei procuraretur in proximis, quod pertinet ad dilectionem Dei.

Ad secundum dicendum, quod dilectio amici pro tanto est quandoque minus meritoria, quia amicus diligitur propter seipsum; & ita deficit a vera ratione amicitiae caritatis, quae est Deus. Et ideo quod Deus diligatur propter seipsum, non diminuit meritum; sed hoc constituit totam meriti rationem.

Ad tertium dicendum, quod plus facit ad rationem meriti, & virtutis *bonum* quam *difficile*. Unde non oportet quod omne difficilius sit magis meritorium, sed quod sic est difficilius, ut etiam sit melius.

QUAESTIO XXVIII.

De gaudio, *in quatuor articulos divisa*.

Deinde considerandum est de effectibus consequentibus caritatis actum principalem, qui est dilectio: & primo de effectibus interioribus; secundo de exterioribus.

Circa primum tria consideranda sunt.
Primo de gaudio.
Secundo de pace.
Tertio de misericordia.

Circa primum quaeruntur quatuor.

Primo, utrum gaudium sit effectus caritatis.

Secundo, utrum huiusmodi gaudium compatiatur secum tristitiam.

Tertio, utrum illud gaudium possit esse plenum.

Quarto, utrum sit virtus,

A R-

ARTICULUS I. 169

Utrum gaudium in nobis sit effectus caritatis.

Inf. quæst. xxxv. *art.* 2. *&* 3. *corp. &* III. *P. quæst.* lxxxix. *art.* 6. *corp. & mal. quæst.* x. *art.* 2. *corp. & opusc.* iv. *cap.* 11.

AD primum sic proceditur. Videtur quod gaudium non sit effectus caritatis in nobis. Ex absentia enim rei amatæ magis sequitur tristitia quam gaudium. Sed Deus, quem per caritatem diligimus, est nobis absens, quamdiu in hac vita vivimus: *quamdiu enim sumus in corpore, peregrinamur a Domino*, ut dicitur II. ad Corinth. v. 6. Ergo caritas in nobis magis causat tristitiam quam gaudium.

2. Præterea. Per caritatem maxime meremur beatitudinem. Sed inter ea per quæ beatitudinem meremur, ponitur luctus, qui ad tristitiam pertinet, secundum illud Matth. v. 5. *Beati qui lugent, quoniam ipsi consolabuntur*. Ergo magis est effectus caritatis tristitia quam gaudium.

3. Præterea. Caritas est virtus distincta a spe, ut ex supradictis patet (quæst. xvii. art. 6.) Sed gaudium causatur ex spe, secundum illud Rom. xii. 12. *Spe gaudentes*. Non ergo causatur ex caritate.

Sed contra est quod dicitur Rom. v 5. *Caritas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum sanctum, qui datus est nobis*. Sed gaudium in nobis causatur ex Spiritu sancto, secundum illud Rom. xiv 17. *Non est regnum Dei esca, & potus, sed iustitia, & pax, & gaudium in Spiritu sancto*. Ergo caritas est causa gaudii.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (1. 2. quæst. xxv. art. 1. 2. & 3.) cum de passionibus ageretur, ex amore procedit & gaudium, & tristitia; sed contrario modo. Gaudium enim ex amore causatur vel propter præsentiam boni amati, vel etiam propter hoc quod ipsi bono amato proprium bonum inest, & conservatur: & hoc secundum maxime pertinet ad amorem benevolentiæ, per quem aliquis gaudet de amico prospere se habente, etiamsi sit absens. E contrario autem ex amore sequitur tristitia, vel propter absentiam amati, vel propter hoc quod amatum cui volumus bonum, suo bono privatur, aut aliquo malo deprimitur. Caritas autem est amor Dei, cuius bonum immutabile est, quia ipse est sua bonitas, & ex hoc ipso quod amatur, est in amante per nobilissimum suum effectum, secundum illud I. Ioan. iv. 16. *Qui manet in caritate, in Deo manet, & Deus in eo*.

Et ideo spirituale gaudium quod de Deo habetur, ex caritate causatur.

Ad primum ergo dicendum, quod quamdiu sumus in corpore, dicimur *peregrinari a Domino* in comparatione ad illam præsentiam qua quibusdam est præsens per speciei visionem: unde & Apostolus subdit ibidem: *Per fidem enim ambulamus, & non per speciem*. Est autem præsens se amantibus etiam in hac vita per gratiæ inhabitationem.

Ad secundum dicendum, quod luctus qui beatitudinem meretur, est de his quæ sunt beatitudini contraria. Unde eiusdem rationis est quod talis luctus ex caritate causetur, & tale gaudium spirituale de Deo: quia eiusdem rationis est gaudere de aliquo bono, & tristari de his quæ ei repugnant.

Ad tertium dicendum, quod de Deo potest esse spirituale gaudium dupliciter: uno modo secundum quod gaudemus de bono divino in se considerato; alio modo secundum quod gaudemus de bono divino, prout a nobis participatur. Primum autem gaudium melius est, & hoc procedit principaliter ex caritate; sed secundum gaudium procedit etiam ex spe, per quam expectamus divini boni fruitionem: quamvis etiam ipsa fruitio vel perfecta, vel imperfecta secundum mensuram caritatis obtineatur.

ARTICULUS II. 170

Utrum gaudium spirituale quod ex caritate causatur, recipiat admixtionem tristitiæ.

AD secundum sic proceditur. Videtur quod gaudium spirituale quod ex caritate causatur, recipiat admixtionem tristitiæ. Congaudere enim bonis proximi ad caritatem pertinet, secundum illud I. ad Cor. xiii. 6. *Caritas non gaudet super iniquitate, congaudet autem veritati*. Sed hoc gaudium recipit permixtionem tristitiæ, secundum illud Rom. xii. 15. (a) *Gaudete cum gaudentibus, flete*

(a) *Vulgata* gaudere & flere.

flete cum flentibus. Ergo gaudium ſpirituale caritatis admixtionem triſtitiæ patitur.

2. Præterea. Pœnitentia, ſicut dicit Gregorius (hom. XXXIV. in Evang. aliquant. a med.) eſt *anteacta mala flere, & flenda iterum non committere*. Sed vera pœnitentia non eſt ſine caritate. Ergo gaudium caritatis habet triſtitiæ admixtionem.

3. Præterea. Ex caritate contingit quod aliquis deſiderat eſſe cum Chriſto, ſecundum illud Philip. I. 23. *Deſiderium habens diſſolvi, & eſſe cum Chriſto*. Sed ex iſto deſiderio ſequitur in homine quædam triſtitia, ſecundum illud Pſ. CXIX. 5. *Heu mihi, quia incolatus meus prolongatus eſt*. Ergo gaudium caritatis recipit admixtionem triſtitiæ.

Sed contra eſt quod gaudium caritatis eſt gaudium de divina ſapientia. Sed huiuſmodi gaudium non habet permixtionem triſtitiæ, ſecundum illud Sap. VIII. *Non habet amaritudinem converſatio illius*. Ergo gaudium caritatis non patitur permixtionem triſtitiæ.

Reſpondeo dicendum, quod ex caritate cauſatur duplex gaudium de Deo, ſicut ſupra dictum eſt (art. præc. ad 3.) Unum quidem principale, quod eſt proprium caritatis, quo ſcilicet gaudemus de bono divino ſecundum ſe conſiderato; & tale gaudium caritatis permixtionem triſtitiæ non patitur, ſicut nec illud bonum de quo gaudetur, poteſt aliquam mali admixtionem habere: & ideo Apoſtolus dicit ad Philip. IV. 4. *Gaudete in Domino ſemper*.

Aliud autem eſt gaudium caritatis, quo gaudet aliquis de bono divino, ſecundum quod participatur a nobis. Hæc autem participatio poteſt impediri per aliquod contrarium: & ideo ex hac parte gaudium caritatis poteſt habere permixtionem triſtitiæ, prout ſcilicet aliquis triſtatur de eo quod repugnat participationi divini boni vel in nobis, vel in proximis, quos tamquam noſipſos diligimus.

Ad primum ergo dicendum, quod fletus proximi non eſt niſi de aliquo malo. Omne autem malum importat defectum participationis ſummi boni: & ideo intantum facit caritas condolere proximo, inquantum participatio divini boni in eo impeditur.

Ad ſecundum dicendum, quod peccata dividunt inter nos, & Deum, ut dicitur Iſaiæ LIX. & ideo hæc eſt ratio dolendi de peccatis præteritis noſtris, vel etiam aliorum, inquantum per ea impedimur a participatione divini boni.

Ad tertium dicendum, quod quamvis in incolatu huius miſeriæ aliquo modo participemus divinum bonum per cognitionem, & amorem; tamen huius vitæ miſeria impedit a perfecta participatione divini boni, qualis erit in patria: & ideo hæc etiam triſtitia, qua quis luget de dilatione gloriæ, pertinet ad impedimentum participationis divini boni.

ARTICULUS III. 171

Utrum ſpirituale gaudium quod ex caritate cauſatur, poſſit in nobis impleri.

AD tertium ſic proceditur. Videtur quod ſpirituale gaudium quod ex caritate cauſatur, non poſſit in nobis impleri. Quanto enim maius gaudium de Deo habemus, tanto gaudium eius in nobis magis impletur. Sed numquam poſſumus tantum de eo gaudere, quantum dignum eſt ut de Deo gaudeatur: quia ſemper bonitas eius, quæ eſt infinita, excedit gaudium creaturæ, quod eſt finitum. Ergo gaudium de Deo numquam poteſt impleri.

2. Præterea. Illud quod eſt impletum, non poteſt eſſe maius. Sed gaudium etiam beatorum poteſt eſſe maius, quia gaudium unius eſt maius quam alterius. Ergo gaudium de Deo non poteſt in creatura impleri.

3. Præterea. Nihil aliud videtur eſſe comprehenſio quam cognitionis plenitudo. Sed ſicut vis cognoſcitiva creaturæ eſt finita, ita & vis appetitiva eiuſdem. Cum ergo Deus non poſſit ab aliqua creatura comprehendi, videtur quod non poſſit alicuius creaturæ gaudium de Deo impleri.

Sed contra eſt quod Dominus diſcipulis dicit Ioan. XV. 11. *Ut gaudium meum in vobis ſit, & gaudium veſtrum impleatur*.

Reſpondeo dicendum, quod plenitudo gaudii poteſt intelligi dupliciter. Uno modo ex parte rei de qua gaudetur, ut ſcilicet tantum gaudeatur de ea, quantum eſt dignum de ea gauderi; & ſic ſolum Dei gaudium eſt plenum de ſeipſo: quia gaudium Dei eſt infinitum; & hoc eſt condignum infinitæ bonitati Dei: cuiuslibet autem creaturæ gaudium oportet eſſe finitum.

Alio

Alio modo potest intelligi plenitudo gaudii ex parte gaudentis. Gaudium autem comparatur ad desiderium, sicut quies ad motum, ut supra dictum est (1. 2. quæst. xxv. art. 1. & 2.) cum de passionibus ageretur. Est autem quies plena, cum nihil restat de motu. Unde tunc gaudium est plenum, quando iam nihil desiderandum restat. Quamdiu autem in hoc mundo sumus, non cessat in nobis desiderii motus: quia adhuc restat quod Deo magis appropinquemus per gratiam, ut ex supradictis patet (quæst. xxiv. art. 4. & 7.) Sed quando iam ad beatitudinem perfectam perventum fuerit, nihil desiderandum restabit: quia ibi erit plena Dei fruitio, in qua homo obtinebit quicquid etiam circa alia bona desideraverit, secundum illud Ps. CII. 5. *Qui replet in bonis desiderium tuum*. Et ideo quiescet desiderium, non solum quo desideramus Deum, sed etiam erit omnium desideriorum quies. Unde gaudium beatorum est perfecte plenum, & etiam superplenum, quia plus obtinebunt quam desiderare suffecerint. *Non enim in cor hominis ascendit, quæ præparavit Deus diligentibus se*, ut dicitur I. ad Corinth. II. 9. Et hoc est quod dicitur Luc. VI. 38. *Mensuram bonam, & supereffluentem dabunt in sinum vestrum*. Quia tamen nulla creatura est capax gaudii de Deo ei condigni, inde est quod istud gaudium omnino plenum non capitur in homine, sed potius homo intrat in ipsum, secundum illud Matth. XXV. 21. *Intra in gaudium Domini tui*.

Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa procedit de plenitudine gaudii ex parte rei de qua gaudetur.

Ad secundum dicendum, quod cum perventum fuerit ad beatitudinem, unusquisque attinget terminum sibi præfixum ex prædestinatione divina, nec restabit ulterius aliquid quo tendatur; quamvis in illa terminatione unus perveniat ad maiorem propinquitatem Dei, alius ad minorem. Et ideo uniuscuiusque gaudium erit plenum ex parte gaudentis, quia uniuscuiusque desiderium plene quietabitur; erit tamen gaudium unius maius quam alterius, propter pleniorem participationem divinæ beatitudinis.

Ad tertium dicendum, quod comprehensio importat plenitudinem cognitionis ex parte rei cognitæ, ut scilicet tantum cognoscatur res, quantum cognosci potest. Habet tamen etiam cognitio aliquam plenitudinem ex parte cognoscentis, sicut & de gaudio dictum est (in corp.) Unde & Apostolus dicit ad Coloss. I. 19. *Impleamini agnitione voluntatis eius in omni sapientia, & intellectu spirituali*.

ARTICULUS IV. 172

Utrum gaudium sit virtus.

AD quartum sic proceditur. Videtur quod gaudium sit virtus. Vitium enim contrariatur virtuti. Sed tristitia ponitur vitium, ut patet de accidia, & de invidia. Ergo etiam gaudium debet poni virtus.

2. Præterea. Sicut amor, & spes sunt passiones quædam, quarum obiectum est bonum; ita & gaudium. Sed amor, & spes ponuntur virtutes. Ergo & gaudium debet poni virtus.

3. Præterea. Præcepta legis dantur de actibus virtutum. Sed præcipitur nobis quod in Deo gaudeamus, secundum illud ad Philip. IV. 4. *Gaudete in Domino semper*. Ergo gaudium est virtus.

Sed contra est quod neque connumeratur inter virtutes theologicas, neque inter virtutes morales, neque inter virtutes intellectuales, ut ex supradictis patet (1. 2. quæst. LVII. LX. & LXII.)

Respondeo dicendum, quod virtus sicut supra habitum est (1. 2. quæst. LV. art. 2. & 4.) est habitus quidam operativus: & ideo secundum propriam rationem habet inclinationem ad aliquem actum. Est autem contingens ex uno habitu plures actus eiusdem rationis ordinatos provenire, quorum unus sequatur ex altero. Et quia posteriores actus non procedunt ab habitu virtutis nisi per actum priorem, inde est quod virtus non definitur, nec denominatur nisi ab actu priori; quamvis etiam alii actus ab ea consequantur. Manifestum est autem ex his quæ supra de passionibus dicta sunt (1. 2. quæst. XXV. art. 2. & 4.) quod amor est prima affectio appetitivæ potentiæ, ex qua sequitur & desiderium, & gaudium. Et ideo habitus virtutis idem est qui inclinat ad diligendum, & desiderandum bonum dilectum, & gaudendum de eo. Sed quia dilectio inter hos actus est prior; inde est quod virtus non denominatur a gaudio, nec a desiderio, sed a dilectione; & dicitur caritas.

Sic ergo gaudium non est aliqua virtus a caritate distincta, sed est quidam caritatis actus, sive effectus: & propter

hoc

hoc connumeratur inter fructus, ut patet Galat. v.

Ad primum ergo dicendum, quod tristitia quæ est vitium, causatur ex inordinato amore sui; quod non est aliquod speciale vitium, sed quædam generalis radix vitiorum, ut supra dictum est (1. 2. quæst. lxxvii. art. 4.) & ideo oportuit tristitias quasdam particulares ponere specialia vitia, quia non derivantur ab aliquo speciali vitio, sed a generali. Sed amor Dei ponitur specialis virtus, quæ est caritas, ad quam reducitur gaudium, ut dictum est (in corp. & art. 2. hu. quæst.) sicut proprius actus eius.

Ad secundum dicendum, quod spes consequitur ex amore, sicut & gaudium; sed spes addit ex parte obiecti quamdam specialem rationem, scilicet arduum, & possibile adipisci: & ideo ponitur specialis virtus. Sed gaudium ex parte obiecti nullam specialem rationem addit supra amorem, quæ possit causare specialem virtutem.

Ad tertium dicendum, quod intantum datur præceptum legis de gaudio, inquantum est actus caritatis, licet non sit primus actus eius.

QUAESTIO XXIX.

De pace,

in quatuor articulos divisa.

Postea considerandum est de pace: & circa hoc quæruntur quatuor.

Primo, utrum pax sit idem quod concordia.

Secundo, utrum omnia appetant pacem.

Tertio, utrum pax sit effectus caritatis.

Quarto, utrum pax sit virtus.

ARTICULUS I. 173

Utrum pax sit idem quod concordia.

III. *dist.* xxvii. *quæst.* ii. *art.* 1. *ad* 6. & II. *ad Thes.* iii. *lect.* 2. *in princ.*

Ad primum sic proceditur. Videtur quod pax sit idem quod concordia. Dicit enim Augustinus XIX. de civit. Dei (cap. xiii. in princ.) *Pax hominum est ordinata concordia*. Sed non loquimur nunc nisi de pace hominum. Ergo pax est idem quod concordia.

2. Præterea. Concordia est quædam unio voluntatum. Sed ratio pacis in tali unione consistit: dicit enim Dionysius xi. cap. de div. Nom. (in princ.) quod *pax est omnium unitiva, & consensus operativa*. Ergo pax est idem quod concordia.

3. Præterea. Quorum est idem oppositum, & ipsa sunt idem. Sed idem opponitur concordiæ, & paci, scilicet dissensio: unde dicitur I. ad Cor. xiv. 33. *Non est dissensionis Deus, sed pacis*. Ergo pax est idem quod concordia.

Sed contra est quod concordia potest esse aliquorum impiorum in malo. Sed *non est pax impiis*, ut dicitur Isa. xlviii. 22. Ergo pax non est idem quod concordia.

Respondeo dicendum, quod pax includit concordiam, & aliquid addit. Unde ubicumque est pax, ibi est concordia; non tamen ubicumque est concordia, ibi est pax, si nomen pacis proprie sumatur.

Concordia enim proprie sumpta est ad alterum, inquantum scilicet diversorum cordium voluntates simul in unum consensum conveniunt. Contingit autem unius hominis cor tendere in diversa, & hoc dupliciter. Uno quidem modo secundum diversas potentias appetitivas; sicut appetitus sensitivus plerumque tendit in contrarium rationalis appetitus, secundum illud ad Gal. v. 17. *Caro concupiscit adversus spiritum*. Alio modo inquantum una & eadem vis appetitiva in diversa appetibilia tendit, quæ simul assequi non potest. Unde necesse est esse repugnantiam motuum appetitus. Unio autem horum motuum est quidem de ratione pacis: non enim homo habet pacatum cor, (a) quamdiu non habet id quod vult: & si habeat aliquid quod vult, tamen adhuc restat ei aliquid volendum, quod simul habere non potest. Hæc autem unio non est de ratione concordiæ. Unde concordia importat unionem appetituum diversorum appetentium; pax autem supra hanc unionem importat etiam appetituum unius appetentis unionem.

Ad primum ergo dicendum, quod Augustinus loquitur ibi de pace, quæ est unius hominis ad alium; & hanc pacem dicit esse concordiam, non quamlibet, sed ordinatam, ex eo scilicet quod unus homo concordat cum alio secundum illud quod utrique convenit. Si enim homo

(a) *Ita codices, & edit. passim. Cod. Alcan.* quamdiu etsi habeat aliquid quod vult, tamen adhuc restat ei ad volendum. *Theologi pro* volendum *suspicantur S. Thomam scripsisse* habendum.

mo concordat cum alio non spontanea voluntate, sed quasi coactus timore alicuius mali sibi imminentis, talis concordia non est vere pax: quia non servatur ordo utriusque concordantis, sed perturbatur ab aliquo timorem inferente. Et propter hoc praemittit, quod *pax est tranquillitas ordinis*: quae quidem tranquillitas consistit in hoc quod omnes motus appetitivi in uno homine conquiescunt.

Ad secundum dicendum, quod si homo simul cum alio homine in idem consentiat, non tamen consensus eius est omnino sibi unitus, nisi etiam sibi invicem omnes motus appetitivi eius sint consentientes.

Ad tertium dicendum, quod paci opponitur duplex dissensio, scilicet dissensio hominis ad seipsum, & dissensio hominis ad alterum. Concordiae autem opponitur haec sola secunda dissensio.

ARTICULUS II. 174

Utrum omnia appetant pacem.

III. dist. XXVII. *quaest.* I. *art.* 3. *ad* 5. & *IV. dist.* XLIX. *quaest.* I. *art.* 2. *quaest.* 4. & *veri. quaest.* XXII. *art.* I. *ad* 12. & *Dio.* XI. *lect.* I. *fin.*

AD secundum sic proceditur. Videtur quod non omnia appetant pacem. Pax enim secundum Dionysium (cap. XI. de div. Nom. in princ.) est *unitiva consensus*. Sed in his quae cognitione carent, non potest uniri consensus. Ergo huiusmodi pacem appetere non possunt.

2. Praeterea. Appetitus non fertur simul ad contraria. Sed multi sunt appetentes bella, & dissensiones. Ergo non omnes appetunt pacem.

3. Praeterea. Solum bonum est appetibile. Sed quaedam pax videtur esse mala; alioquin Dominus non diceret Matth. X. 34. *Non veni mittere pacem*. Ergo non omnia pacem appetunt.

4. Praeterea. Illud quod omnia appetunt, videtur esse summum bonum, quod est ultimus finis. Sed pax non est huiusmodi, quia etiam in statu viae habetur: alioquin frustra Dominus mandaret Marc. IX. 49. *Pacem habete inter vos*. Ergo non omnia pacem appetunt.

Sed contra est quod Augustinus dicit XIX. de civit. Dei (cap. XII. & XIV. in princ.) quod *omnia pacem appetunt*. Et idem etiam dicit Dionysius cap. XI. de div. Nom. (lect. 2. & 3.)

Respondeo dicendum, quod ex hoc ipso quod homo aliquid appetit, consequens est ipsum appetere eius quod appetit, assecutionem; & per consequens remotionem eorum quae assecutionem impedire possunt. Potest autem impediri assecutio boni desiderati per contrarium appetitum vel suipsius, vel alterius: & utrumque tollitur per pacem, sicut supra dictum est (art. praec.)

Et ideo necesse est quod omne appetens appetat pacem, inquantum scilicet omne appetens appetit tranquille, & sine impedimento pervenire ad id quod appetit, in quo consistit ratio pacis, quam Augustinus (Lib. XIX. de civ. Dei cap. XIII. cir. princ.) definit *tranquillitatem ordinis*.

Ad primum ergo dicendum, quod pax importat unionem non solum appetitus intellectualis, seu rationalis, aut animalis, ad quos potest pertinere consensus, sed etiam appetitus naturalis: & ideo Dionysius dicit, quod *pax est operativa & consensus, & connaturalitatis*; ut in consensu importetur unio appetituum ex cognitione procedentium, per connaturalitatem autem importetur unio appetituum naturalium.

Ad secundum dicendum, quod illi etiam qui bella quaerunt, & dissensiones, non desiderant nisi pacem, quam se habere non existimant. Ut enim dictum est (in corp. art.) non est pax, si quis cum alio concordet contra id quod ipse magis vellet. Et ideo homines quaerunt hanc concordiam rumpere bellando, tamquam defectum pacis habentem, ut ad pacem perveniant, in qua nihil eorum voluntati repugnet. Et propter hoc omnes bellantes quaerunt per bella ad pacem aliquam pervenire perfectiorem quam prius haberent.

Ad tertium dicendum, quod pax consistit in quietatione, & unione appetitus. Sicut autem appetitus potest esse simpliciter boni, vel boni apparentis; ita etiam & pax potest esse & vera, & apparens. Vera quidem pax non potest esse nisi circa appetitum veri boni: quia omne malum, etsi secundum aliquid appareat bonum, unde ex aliqua parte appetitum quietet; habet tamen multos defectus, ex quibus appetitus remanet inquietus, & perturbatus. Unde pax vera non potest esse nisi in bonis, & bonorum. Pax autem, quae malorum est, est pax apparens, & non vera: unde dicitur Sap. XIV. 22. *In magno viventes in-*

scien-

scientiæ bello, tot, & tam magna mala pacem appellant.

Ad quartum dicendum, quod cum vera pax non sit nisi de bono, sicut dupliciter habetur verum bonum, scilicet perfecte, & imperfecte; ita est duplex pax vera. Una quidem perfecta, quæ consistit in perfecta fruitione summi boni, per quam omnes appetitus uniuntur quietati in uno; & hic est ultimus finis creaturæ rationalis, secundum illud Psal. CXLVII. 14. *Qui posuit fines tuos pacem*. Alia vero est pax imperfecta, quæ habetur in hoc mundo: quia etsi principalis animæ motus quiescat in Deo; sunt tamen aliqua repugnantia & intus, & extra, quæ perturbant hanc pacem.

ARTICULUS III. 175

Utrum pax sit proprius effectus caritatis.

III. P. *quæst.* LXXXIX. *art.* 7. *cor.* & *mal. quæst.* X. *art.* 2. *cor.* & *vir. quæst.* II. *art.* 2. *ad.* 5. & *opusc.* IV. *cap.* II.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod pax non sit proprius effectus caritatis. Caritas enim non habetur sine gratia gratum faciente. Sed pax a quibusdam habetur qui non habent gratiam gratum facientem, sicut & Gentiles aliquando habent pacem. Ergo pax non est effectus caritatis.

2. Præterea. Illud non est effectus caritatis, cuius contrarium cum caritate esse potest. Sed dissensio, quæ contrariatur paci, potest esse cum caritate: videmus enim quod etiam sacri Doctores, ut Hieronymus, & Augustinus, in aliquibus opinionibus dissenserunt (ut videre est epist. XXVIII. xl. lxxi. al. VIII. IX. XI. inter op. Aug.) Paulus etiam, & Barnabas dissensisse leguntur Act. XV. Ergo videtur quod pax non sit effectus caritatis.

3. Præterea. Idem non est proprius effectus diversorum. Sed pax est effectus iustitiæ, secundum illud Isa. XXXII. 17. *Et erit opus iustitiæ pax*. Ergo non est effectus caritatis.

Sed contra est quod dicitur in Psal. CXVIII. 165. *Pax multa diligentibus legem tuam*.

Respondeo dicendum, quod duplex unio est de ratione pacis, sicut dictum est (art. I. hu. quæst.) Quarum una est secundum ordinationem propriorum appetituum in unum; alia vero est secundum unionem appetitus proprii cum appetitu alterius: & utramque unionem efficit caritas. Primam quidem unionem, secundum quod Deus diligitur ex toto corde, ut scilicet omnia referamus in ipsum; & sic omnes appetitus nostri feruntur in unum. Aliam vero, prout diligimus proximum sicut nosipsos; ex quo contingit quod homo vult implere voluntatem proximi, sicut & suiipsius: & propter hoc inter amicabilia unum ponitur *identitas electionis*, ut patet in IX. Ethicor. (cap. IV. a princ.) & Tullius dicit in Lib. de amicitia (ante med.) quod *amicorum est idem velle, & nolle*.

Ad primum ergo dicendum, quod a gratia gratum faciente nullus deficit nisi propter peccatum; ex quo contingit quod homo sit aversus a fine debito, in aliquo indebito finem constituens: & secundum hoc appetitus eius non inhæret principaliter vero finali bono, sed apparenti. Et propter hoc sine gratia gratum faciente non potest esse vera pax, sed solum apparens.

Ad secundum dicendum, quod, sicut Philosophus dicit in IX. Ethicor. (cap. VI. in princ.) ad amicitiam non pertinet concordia in opinionibus, sed concordia in bonis conferentibus ad vitam, præcipue in magnis: quia dissentire in aliquibus parvis quasi non videtur esse dissensus. Et propter hoc nihil prohibet aliquos caritatem habentes in opinionibus dissentire. Nec hoc repugnat paci: quia opiniones pertinent ad intellectum, qui præcedit appetitum, qui per pacem unitur. Similiter etiam existente concordia in principalibus bonis, dissensio in aliquibus parvis non est contra caritatem: procedit enim talis dissensio ex diversitate opinionum; dum unus æstimat hoc de quo est dissensio, pertinere ad illud bonum, in quo conveniunt, & alius æstimat non pertinere. Et secundum hoc talis dissensio de minimis, & de opinionibus repugnat quidem paci perfectæ, in qua plena veritas cognoscetur, & omnis appetitus complebitur; non tamen repugnat paci imperfectæ, qualis habetur in via.

Ad tertium dicendum, quod pax est *opus iustitiæ* indirecte, inquantum scilicet removet prohibens; sed est opus caritatis directe, quia secundum propriam rationem caritas pacem causat. Est enim amor *vis unitiva*, ut Dionysius dicit IV. cap. de div. Nom. (part. 2. lect. 9.) Pax autem est unio appetitivarum inclinationum.

AR-

ARTICULUS IV. 176

Utrum pax sit virtus.

AD quartum sic proceditur. Videtur quod pax sit virtus. Praecepta enim non dantur nisi de actibus virtutum. Sed dantur praecepta de habenda pace, ut patet Marci IX. 49. *Pacem habete inter vos*. Ergo pax est virtus.

2. Praeterea. Non meremur nisi per actus virtutum. Sed facere pacem est meritorium, secundum illud Matth. v. 9. *Beati pacifici, quoniam filii Dei vocabuntur*. Ergo pax est virtus.

3. Praeterea. Vitia virtutibus opponuntur. Sed dissensiones, quae opponuntur paci, numerantur inter vitia, ut patet ad Galat. v. Ergo pax est virtus.

Sed contra. Virtus non est finis ultimus, sed via in ipsum. Sed pax est quodammodo finis ultimus, ut Augustinus dicit XIX. de civit. Dei (cap. XI.) Ergo pax non est virtus.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (quaest. praec. art. 4.) cum omnes actus se invicem consequantur, secundum eamdem rationem ab agente procedentes, omnes huiusmodi actus ab una virtute procedunt; nec habent singuli singulas virtutes, a quibus procedant, ut patet in rebus corporalibus. Quia enim ignis calefaciendo liquefacit, & rarefacit, non est in igne alia virtus liquefactiva, & alia rarefactiva; sed omnes actus hos operatur ignis per unam suam virtutem calefactivam.

Cum ergo pax causetur ex caritate secundum ipsam rationem dilectionis Dei, & proximi, ut ostensum est (art. praec.) non est alia virtus cuius pax sit actus proprius, nisi caritas; sicut etiam de gaudio dictum est (quaest. praec. ar. 4.)

Ad primum ergo dicendum, quod ideo praeceptum datur de pace habenda, quia est actus caritatis: & propter hoc etiam est actus meritorius. Et ideo ponitur inter beatitudines, quae sunt actus virtutis perfectae, ut supra dictum est (1. 2. quaest. LXIX. art. 1. & 3.) Ponitur etiam inter fructus, inquantum est quoddam finale bonum, spiritualem dulcedinem habens.

Et per hoc patet solutio ad secundum.

Ad tertium dicendum, quod uni virtuti multa vitia opponuntur secundum diversos actus eius: & secundum hoc caritati non solum opponitur odium ratione actus dilectionis, sed etiam accidia, vel invidia ratione gaudii, & dissensio ratione pacis.

QUAESTIO XXX.

de misericordia,

in quatuor articulos divisa.

POstea considerandum est de misericordia: & circa hoc quaeruntur quatuor.

Primo, utrum malum sit causa misericordiae ex parte eius cuius miseremur.

Secundo, quorum sit misereri.

Tertio, utrum misericordia sit virtus.

Quarto, utrum sit maxima virtutum.

ARTICULUS I. 177

Utrum malum sit proprie motivum ad misericordiam.

AD primum sic proceditur. Videtur quod malum non proprie sit motivum ad misericordiam. Ut enim supra ostensum est (quaest. XIX. art. 1. & 1. 2. quaest. LXXIX. art. 1. ad 4. & I. P. quaest. XLVIII. art. 6.) culpa est magis malum quam poena. Sed culpa non est provocativum ad misericordiam, sed magis ad indignationem. Ergo malum non est misericordiae provocativum.

2. Praeterea. Ea quae sunt crudelia, seu dira, videntur quemdam excessum mali habere. Sed Philosophus dicit in II. Rhetor. (cap. VIII. a med.) quod *dirum est aliud a miserabili, & expulsivum miserationis*. Ergo malum, inquantum huiusmodi, non est motivum ad misericordiam.

3. Praeterea. Signa malorum non vere sunt mala. Sed signa malorum (a) magis provocant ad misericordiam, ut patet per Philosophum in II. Rhetor. (loc. cit.) Ergo malum non est proprie provocativum misericordiae.

Sed contra est quod Damascenus dicit in II. Lib. (orth. Fid. cap. XIV.) quod *misericordia est species tristitiae*. Sed motivum ad tristitiam est malum. Ergo motivum ad misericordiam est malum.

Respondeo dicendum, quod, sicut Augustinus dicit IX. de civ. Dei (cap. V. ante med.) *misericordia est alienae miseriae in nostro corde compassio: qua utique, si possimus, subvenire compellimur*. Dicitur enim misericordia ex eo quod aliquis

(a) *Ita editi omnes cum nonnullis codicibus. Codd. Camer. & Alcan. omittunt* magis, *optime.*

quis habet miserum cor super miseria alterius. Miseria autem felicitati opponitur. Est autem de ratione beatitudinis, sive felicitatis, ut aliquis potiatur eo (a) quod vult. Nam, sicut Augustinus dicit XIII. de Trinit. (cap. v. in fi.) *beatus est qui habet omnia quæ vult, & nihil (b) male vult*. Et ideo e contrario ad miseriam pertinet ut homo patiatur quæ non vult.

Tripliciter autem aliquis vult aliquid: uno quidem modo appetitu naturali, sicut omnes homines volunt esse, & vivere; alio modo homo vult aliquid per electionem ex aliqua præmeditatione; tertio modo homo vult aliquid non secundum se, sed in causa sua, puta qui vult comedere nociva, quodammodo dicimus eum velle infirmari.

Sic ergo motivum misericordiæ est tamquam ad miseriam pertinens. Primo quidem illud quod contrariatur appetitui naturali voluntatis, scilicet mala corruptiva, & contristantia: quorum contraria homines naturaliter appetunt: unde Philosophus dicit in II. Rhetor. (cap. VIII. in princ.) quod *misericordia est tristitia quædam super apparenti malo corruptivo, vel contristativo*. Secundo huiusmodi magis efficiuntur ad misericordiam provocantia, si sint contra voluntatem electionis: unde & Philosophus ibidem dicit, quod *illa mala sunt miserabilia quorum fortuna est causa*; ut puta cum aliquod malum evenit, unde sperabatur bonum. Tertio autem sunt adhuc magis miserabilia, si sunt contra totam voluntatem; puta si aliquis semper sectatus est bona, & eveniunt ei mala. Et ideo Philosophus dicit in eodem Libro (ibid.) quod *misericordia est maxime super malis eius qui indignus patitur*.

Ad primum ergo dicendum, quod de ratione culpæ est quod sit voluntaria: & quantum ad hoc non habet rationem miserabilis, sed magis rationem puniendi. Sed quia culpa potest esse aliquo modo pœna, inquantum scilicet habet aliquid annexum quod est contra voluntatem peccantis, secundum hoc potest habere rationem miserabilis: & secundum hoc miseremur, & compatimur peccantibus, sicut Gregorius dicit in quadam homil. (XXXIV. in Evang. parum a princ.) quod *vera iustitia non habet dedignationem*, scilicet ad peccatores, *sed compassionem*: & Matth. IX. 36. dicitur: *Videns Iesus turbas misertus est eis, quia erant vexati, & iacentes, sicut oves non habentes pastorem*.

Ad secundum dicendum, quod quia misericordia est compassio miseriæ alterius, proprie misericordia est ad alterum, non autem ad seipsum, nisi secundum quamdam similitudinem; sicut & iustitia, secundum quod in homine considerantur diversæ partes, ut dicitur in V. Ethic. (cap. ult.) Et secundum hoc dicitur Eccli. XXX. 24. *Miserere animæ tuæ placens Deo*. Sicut ergo misericordia non est proprie ad seipsum, sed dolor, puta cum patimur aliquid crudele in nobis; ita etiam si sint aliquæ personæ ita nobis coniunctæ, ut sint quasi aliquid nostri, puta filii, aut parentes, in eorum malis non miseremur, sed dolemus, sicut in vulneribus propriis: & secundum hoc Philosophus dicit, quod *dirum est expulsivum miserationis*.

Ad tertium dicendum, quod sicut ex spe, & memoria bonorum sequitur delectatio; ita (c) ex spe, & memoria malorum sequitur tristitia; non tamen tam vehemens, sicut ex sensu præsentium. Et ideo signa malorum, inquantum repræsentant nobis mala miserabilia sicut præsentia, commovent ad miserandum.

ARTICULUS II. 178

Utrum defectus sit ratio miserendi ex parte miserentis.

III. dist. XXVII. *quæst.* III. *art.* 3. *cor.*

AD secundum sic proceditur. Videtur quod defectus non sit ratio miserendi ex parte miserentis. Proprium enim Dei est misereri, unde dicitur in Psal. CXLIV. 9. *Miserationes eius super omnia opera eius*. Sed in Deo nullus est defectus. Ergo defectus non potest esse ratio miserendi.

2. Præterea. Si defectus est ratio miserendi, oportet quod illi qui sunt maxime cum defectu, maxime misereantur. Sed hoc est falsum: dicit enim Philosophus in II. Rhetor. (cap. VIII. cir. princ.) quod *qui ex toto perierunt, non miserentur*. Ergo videtur quod defectus non sit ratio miserendi ex parte miserentis.

3. Præterea. Sustinere aliquam contumeliam ad defectum pertinet. Sed Philoso-

(a) *Ita codices. Editi omnes*: quod vult, & quod pertinet ad iustitiam. (b) *Al.* mali. (c) *Scilicet* ex metu.

losophus dicit ibidem, quod *illi qui sunt in contumeliativa dispositione, non miserentur*. Ergo defectus ex parte miserentis non est ratio miserendi.

Sed contra est quod misericordia est tristitia quædam. Sed defectus est ratio tristitiæ: unde infirmi facilius contristantur, ut infra dicetur (quæst. XXXV. art. 1. ad 2.) Ergo ratio miserendi est defectus miserentis.

Respondeo dicendum, quod cum misericordia sit compassio super miseria aliena, ut dictum est (art. præc.) ex hoc quod aliquis misereatur ex quo contingit quod de miseria aliena doleat. Quia autem tristitia, seu dolor est de proprio malo, intantum aliquis de miseria aliena tristatur, aut dolet, inquantum miseriam alienam apprehendit ut suam.

Hoc autem contingit dupliciter. Uno modo secundum unionem affectus; quod fit per amorem. Quia enim amans reputat amicum tamquam seipsum, malum ipsius reputat tamquam suum malum: & ideo dolet de malo amici sicut de suo. Et inde est quod Philosophus in IX. Ethic. (cap. IV. cir. princ.) inter alia amicabilia ponit hoc quod est condolere amico: & Apostolus dicit ad Rom. XII. 15. *Gaudete cum gaudentibus, flete cum flentibus*. Alio modo contingit secundum unionem realem, utpote cum malum aliquorum propinquum est, ut ab eis ad nos transeat: & ideo Philosophus dicit in II. Rhetoric (cap. VIII.) quod homines miserentur super illos qui sunt eis coniuncti, & similes: quia per hoc fit eis æstimatio quod ipsi etiam possint similia pati. Et inde est etiam quod senes, & sapientes, qui considerant se posse in mala incidere, & debiles, & formidolosi sunt magis misericordes. E contrario autem illi qui reputant se esse felices, & intantum potentes quod nihil mali putant se posse pati, non ita commiserentur.

Sic ergo semper defectus est ratio miserendi, vel inquantum aliquis defectum alicuius reputat suum propter unionem amoris, vel propter possibilitatem similia patiendi.

Ad primum ergo dicendum, quod Deus non miseretur nisi propter amorem, inquantum amat nos tamquam aliquid sui.

Ad secundum dicendum, quod illi qui iam sunt in infinitis malis, non timent se ulterius pati aliquid; & ideo non miserentur: similiter etiam nec illi qui valde timent, quia tantum intendunt propriæ passioni, quod non intendunt miseriæ alienæ.

Ad tertium dicendum, quod illi qui sunt in contumeliativa dispositione, sive quia sint contumeliam passi, sive quia velint contumeliam inferre, provocantur ad iram, & ad audaciam; quæ sunt quædam passiones virilitatis, extollentes animum hominis ad arduum: unde inferunt homini æstimationem (*a*) quod sit aliquid in futurum passurus. Unde tales, dum sunt in hac dispositione, non miserentur, secundum illud Proverb. XXVII. 4. *Ira non habet misericordiam, neque erumpens furor*. Et ex simili ratione superbi non miserentur, qui contemnunt alios, & reputant eos malos: unde reputant quod digne patiantur quicquid patiuntur. Unde & Gregorius dicit (hom. XXXIV. in Evang. parum a princ.) quod *falsa iustitia*, scilicet superborum, *non habet compassionem, sed dedignationem*.

ARTICULUS III. 179

Utrum misericordia sit virtus.

1. 2. quæst. LIX. *art.* 1. *ad* 3. *& III. dist.* XXIII. *quæst.* III. *art.* 3. *quæst.* 2. *ad* 2. *& mal. quæst.* X. *ar.* 2. *ad* 8.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod misericordia non sit virtus. Principale enim in virtute est electio, ut patet per Philosophum in II. Eth. (cap. V. a med.) Electio autem est *appetitus præconsiliati*, ut in eodem Lib. (vel potius Lib. III. cap. III. in fi.) dicitur. Id ergo quod impedit consilium, non potest dici virtus. Sed misericordia impedit consilium, secundum illud Sallustii (in Catil. in princ. Orat. Cæsar.) *Omnes homines qui de rebus dubiis consultant, ab ira, & misericordia vacuos esse decet: non enim animus facile verum providet, ubi ista officiunt*. Ergo misericordia non est virtus.

2. Præterea. Nihil quod est contrarium virtuti, est laudabile. Sed nemesis contrariatur misericordiæ, ut Philosophus dicit in II. Rhet. (cap. IX. in princ.) Nemesis autem est passio laudabilis, ut dicitur in II. Rhet. (ibid.) Ergo misericordia non est virtus.

3. Præ-

(*a*) *Ita mss. & editi passim. Theologi negantem particulam omissam a scribis putant: unde habet editio Patav.* 1712. non sit aliquid &c.

3. Præterea. Gaudium, & pax non sunt speciales virtutes, quia consequuntur ex caritate, ut supra dictum est (quæst. XXVIII. art. 4. & quæst. XXIX. art. 4.) Sed etiam misericordia consequitur ex caritate: sic enim ex caritate flemus cum flentibus, sicut gaudemus cum gaudentibus. Ergo misericordia non est specialis virtus.

4. Præterea. Cum misericordia ad vim appetitivam pertineat, non est virtus intellectualis, nec est virtus theologica, cum non habeat Deum pro obiecto: similiter etiam non est virtus moralis, quia nec est circa operationes (hoc enim pertinet ad iustitiam) nec est circa passiones, non enim reducitur ad aliquam duodecim medietatum, quas Philosophus ponit in II. Ethic. (cap. VII.) Ergo misericordia non est virtus.

Sed contra est quod Augustinus dicit in IX. de civit. Dei (cap. V. ante med.) *Longe melius, & humanius, & piorum sensibus accommodatius Cicero in Cæsaris laude locutus est, ubi ait: Nulla de virtutibus tuis nec admirabilior, nec gratior misericordia est.* Ergo misericordia est virtus.

Respondeo dicendum, quod misericordia importat dolorem de miseria aliena. Iste autem dolor potest nominare uno quidem modo motum appetitus sensitivi; & secundum hoc misericordia passio est, & non virtus: alio vero modo potest nominare motum appetitus intellectivi, secundum quod alicui displicet malum alterius. Hic autem motus potest esse secundum rationem regulatus; & potest secundum hunc motum ratione regulatum regulari motus inferioris appetitus. Unde Augustinus dicit in IX. de civit. Dei (cap. V. cir. med.) quod *iste motus animi*, scilicet misericordia, *servit rationi, quando ita præbetur misericordia, ut conservetur iustitia, sive cum indigenti tribuitur, sive cum ignoscitur pœnitenti*. Et quia ratio virtutis humanæ consistit in hoc quod motus animi ratione reguletur, ut ex superioribus patet (1. 2. quæst. LIX. art. 4. & 5.) consequens est misericordiam esse virtutem.

Ad primum ergo dicendum, quod auctoritas illa Sallustii intelligitur de misericordia, secundum quod est passio ratione non regulata: sic enim impedit consilium rationis, dum facit a iustitia discedere.

Ad secundum dicendum, quod Philosophus loquitur ibi de misericordia, & nemesi, secundum quod utrumque est passio; & habent quidem contrarietatem ex parte æstimationis quam habent de malis alienis; de quibus misericors dolet, inquantum æstimat aliquem indigna pati, nemeseticus autem gaudet, inquantum æstimat aliquos digne pati, & tristatur, si indignis bene accidat: & utrumque est laudabile, & *ab eodem more descendens*, ut ibidem dicitur. Sed proprie misericordiæ opponitur invidia, ut infra dicetur (quæst. XXXVI. art. 3.)

Ad tertium dicendum, quod gaudium, & pax nihil adiiciunt super rationem boni, quod est obiectum caritatis: & ideo non requirunt alias virtutes quam caritatem. Sed misericordia respicit quamdam specialem rationem, scilicet miseriam eius cuius miseretur.

Ad quartum dicendum, quod misericordia, secundum quod est virtus, est virtus moralis circa passiones existens; & reducitur ad illam medietatem quæ dicitur nemesis, quia *ab eodem more procedunt*, ut in II. Rhet. (cap. IX. in princ.) dicitur. Has autem medietates Philosophus non ponit virtutes, sed passiones: quia etiam secundum quod sunt passiones, laudabiles sunt. Nihil tamen prohibet quin ab aliquo habitu electivo proveniant; & secundum hoc assumunt rationem virtutis.

ARTICULUS IV. 180

Utrum misericordia sit maxima virtutum.

AD quartum sic proceditur. Videtur quod misericordia sit maxima virtutum. Maxime enim ad virtutem pertinere videtur cultus divinus. Sed misericordia cultui divino præfertur, secundum illud Oseæ VI. & Matth. XII. 7. *Misericordiam volo, & non sacrificium*. Ergo misericordia est maxima virtus.

2. Præterea. Super illud I. ad Tim. IV. *Pietas ad omnia utilis est*, dicit Glossa Ambrosii: „Omnis summa disciplinæ christianæ in misericordia, & „pietate est." Sed disciplina christiana continet omnem virtutem. Ergo summa totius virtutis in misericordia consistit.

3. Præterea. Virtus est quæ bonum facit habentem. Ergo tanto aliqua virtus est melior, quanto facit hominem Deo similiorem, quia per hoc melior est homo quod Deo est similior. Sed hoc maxime facit misericordia: quia de Deo dicitur in Psal. CXLIV. 9. quod *miseratio-*

nes

nes eius sunt super omnia opera eius: unde & Lucæ VI. 36. Dominus dicit: *Estote misericordes, sicut & Pater vester misericors est*. Misericordia igitur est maxima virtutum.

Sed contra est quod Apostolus ad Coloss. III. 14. cum dixisset, *Induite vos, sicut dilecti Dei, viscera misericordiæ &c.* postea subdit: *Super omnia caritatem habete*. Ergo misericordia non est maxima virtutum.

Respondeo dicendum, quod aliqua virtus potest esse maxima dupliciter: uno modo secundum se; alio modo per comparationem ad habentem.

Secundum se quidem misericordia maxima est: pertinet enim ad misericordiam quod aliis effundat, &, quod plus est, quod defectus aliorum sublevet; & hoc maxime superioris est. Unde & misereri ponitur proprium Deo; & in hoc maxime dicitur eius omnipotentia manifestari.

Sed quoad habentem misericordia non est maxima, nisi ille qui habet, sit maximus, qui nullum supra se habeat, sed omnes sub se. Ei enim qui supra se aliquem habet, maius est, & melius coniungi superiori quam supplere defectum inferioris. Et ideo quantum ad hominem, qui habet Deum superiorem, caritas, per quam Deo unitur, est potior quam misericordia, per quam defectus proximorum supplet. Sed inter omnes virtutes quæ ad proximum pertinent, potissima est misericordia, sicut etiam est potioris actus: nam supplere defectum alterius, inquantum est huiusmodi, est superioris, & melioris.

Ad primum ergo dicendum, quod Deum non colimus per exteriora sacrificia, aut munera propter ipsum, sed propter nos, & propter proximos. Non enim indiget sacrificiis nostris; sed vult sibi ea offerri propter nostram devotionem, & proximorum utilitatem. Et ideo misericordia, qua subvenitur defectibus aliorum, est sacrificium ei magis acceptum, utpote propinquius utilitatem proximorum inducens, secundum illud Hebr. ult. 16. *Beneficentiæ, & communionis nolite oblivisci: talibus enim hostiis promeretur Deus*.

Ad secundum dicendum, quod summa religionis christianæ in misericordia consistit, quantum ad exteriora opera; interior tamen affectio caritatis, qua coniungimur Deo, præponderat & dilectioni, & misericordiæ in proximos.

Ad tertium dicendum, quod per caritatem assimilamur Deo, tamquam ei per affectum uniti: & ideo potior est quam misericordia, per quam assimilamur Deo secundum similitudinem operationis.

QUAESTIO XXXI.

De beneficentia, in quatuor articulos divisa.

Deinde considerandum est de exterioribus actibus, vel effectibus caritatis: & primo de beneficentia; secundo de eleemosyna, quæ est quædam pars beneficentiæ; tertio de correctione fraterna, quæ est quædam eleemosyna.

Circa primum quæruntur quatuor.

Primo, utrum beneficentia sit actus caritatis.

Secundo, utrum sit omnibus benefaciendum.

Tertio, utrum magis coniunctis sit magis benefaciendum.

Quarto, utrum beneficentia sit virtus specialis.

ARTICULUS I. 181

Utrum beneficentia sit actus caritatis.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod beneficentia non sit actus caritatis. Caritas enim maxime habetur ad Deum. Sed ad Deum non possumus esse benefici, secundum illud Iob XXXV. 7. *Quid (a) dabis ei? aut quid de manu tua accipiet?* Ergo beneficentia non est actus caritatis.

2. Præterea. Beneficentia maxime consistit in collatione donorum. Sed hoc pertinet ad liberalitatem. Ergo beneficentia non est actus caritatis, sed liberalitatis.

3. Præterea. Quod quis dat, vel dat sicut debitum, vel dat sicut non debitum. Sed beneficium quod impenditur tamquam debitum, pertinet ad iustitiam; quod autem impenditur tamquam non debitum, gratis datur, & secundum hoc pertinet ad misericordiam. Ergo omnis beneficentia vel est actus iustitiæ, vel est actus misericordiæ. Non est ergo actus caritatis.

Sed contra. Caritas est amicitia quædam, ut dictum est (quæst. XXIII. art. I.) Sed Philosophus in IX. Ethic. (cap. IV.) inter alios amicitiæ actus ponit hoc u-

(a) *Vulgata* donabis.

num quod est *operari bonum ad amicos*, quod est amicis benefacere. Ergo beneficentia est actus caritatis.

Respondeo dicendum, quod beneficentia nihil aliud importat quam facere bonum alicui. Potest autem hoc bonum considerari dupliciter. Uno modo secundum communem rationem boni; & hoc pertinet ad communem rationem beneficentiæ: & hoc est actus amicitiæ, & per consequens caritatis. Nam in actu dilectionis includitur benevolentia, per quam vult aliquis bonum amico, ut supra habitum est (quæst. XXIII. art. 1. & quæst. XXVII. art. 2.) Voluntas autem est effectiva eorum quæ vult, si facultas adsit: & ideo ex consequenti benefacere amico ex actu dilectionis consequitur. Et propter hoc beneficentia secundum communem rationem est amicitiæ, vel caritatis actus.

Si autem bonum quod quis facit alteri, accipiatur sub aliqua speciali ratione boni, sic beneficentia accipiet specialem rationem, & pertinebit ad aliquam specialem virtutem.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut Dionysius dicit IV. cap. de div. Nom. (part. I. lect. 9.) *amor movet coordinata ad mutuam habitudinem; & inferiora convertit in superiora, ut ab eis perficiantur; & superiora movet ad inferiorum provisionem*: & quantum ad hoc beneficentia est effectus dilectionis. Et ideo nostrum non est Deo benefacere, sed eum honorare, nos ei subiiciendo; eius autem est ex sua dilectione nobis benefacere.

Ad secundum dicendum, quod in collatione donorum duo sunt attendenda: quorum unum est exterius datum; aliud autem est interior passio, quam habet quis ad divitias, in eis delectatus. Ad liberalitatem autem pertinet moderari interiorem passionem, ut scilicet aliquis non superexcedat concupiscendo, & amando divitias: ex hoc enim efficitur homo facile emissivus divitiarum. Unde si homo det aliquod donum magnum, & tamen cum quadam concupiscentia retinendi, datio non est liberalis. Sed ex parte exterioris dati, collatio beneficii pertinet in generali ad amicitiam, vel caritatem. Unde hoc non derogat amicitiæ, si aliquis rem quam concupiscit retinere, dat alteri propter amorem; sed magis ex hoc ostenditur amicitiæ perfectio.

Ad tertium dicendum, quod sicut amicitia, seu caritas respicit in beneficio collato communem rationem boni; ita iustitia respicit ibi rationem debiti; misericordia vero respicit ibi rationem relevantis miseriam, vel defectum.

ARTICULUS II. 182

Utrum sit omnibus benefaciendum.

IV. dist. XV. *quæst.* II. *art. 6. & opusc.* IV. *cap.* VIII.

AD secundum sic proceditur. Videtur quod non sit omnibus benefaciendum. Dicit enim Augustinus in I. de doctrina christ. (cap. XXVIII. in princ.) quod *omnibus prodesse non possumus*. Sed virtus non inclinat ad impossibile. Ergo non oportet omnibus benefacere.

2. Præterea. Eccle. XII. 5. dicitur: *Da bono, & non recipias peccatorem*. Sed multi homines sunt peccatores. Non ergo omnibus est benefaciendum.

3. Præterea. *Caritas non agit perperam*, ut dicitur I. ad Cor. XIII. 4. Sed benefacere quibusdam est agere perperam, puta si aliquis benefaciat inimicis Reipublicæ, vel si benefaciat excommunicato, quia per hoc ei communicat. Ergo cum benefacere sit actus caritatis, non est omnibus benefaciendum.

Sed contra est quod Apostolus dicit ad Galat. ult. 10. *Dum tempus habemus, operemur bonum ad omnes*.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (art. præc. ad 1.) beneficentia consequitur amorem ex ea parte qua movet superiora ad provisionem inferiorum.

Gradus autem in hominibus non sunt immutabiles, sicut in Angelis: quia homines possunt pati multiplices defectus: unde qui est superior secundum aliquid, vel est, vel potest esse inferior secundum aliud.

Et ideo cum dilectio caritatis se extendat ad omnes, etiam beneficentia se debet extendere ad omnes, pro loco tamen, & tempore. Omnes enim actus virtutum sunt secundum debitas circumstantias limitandi.

Ad primum ergo dicendum, quod simpliciter loquendo, non possumus omnibus benefacere in speciali; nullus tamen est de quo non possit occurrere casus in quo oporteat ei benefacere etiam in speciali: & ideo caritas requirit ut homo etiamsi non actu aliquibus benefaciat, habeat tamen hoc in animi sui præparatione

tione

tione ut benefaciat cuicumque, si tempus adesset. Aliquod tamen beneficium est quod possumus omnibus impendere, si non in speciali, saltem in generali, sicut cum oramus pro omnibus fidelibus, & infidelibus.

Ad secundum dicendum, quod in peccatore duo sunt, scilicet culpa, & natura. Est ergo subveniendum peccatori quantum ad sustentationem naturæ; non est autem ei subveniendum ad fomentum culpæ: hoc enim non esset benefacere, sed potius malefacere.

Ad tertium dicendum, quod excommunicatis, & Reipublicæ hostibus sunt beneficia subtrahenda, inquantum per hoc arceantur a culpa. Si tamen immineret necessitas, ne natura deficeret, esset eis subveniendum; debito tamen modo, puta ne fame, aut siti morerentur, aut aliquod huiusmodi dispendium, nisi secundum ordinem iustitiæ, paterentur.

ARTICULUS III. 183

Utrum sit magis benefaciendum his qui sunt nobis magis coniuncti.

Inf. quæst. XXXIII. *art.* 9. *& IV. dist.* XV. *quæst.* II. *art.* 6. *quæst.* 3. *& quol.* IV. *art.* 15.

AD tertium sic proceditur. Videtur quod non sit magis benefaciendum his qui sunt nobis magis coniuncti. Dicitur enim Luc. XIV. 12. *Cum facis prandium, aut cœnam, noli vocare amicos tuos, neque fratres, neque cognatos.* Sed isti sunt magis coniuncti. Ergo non est magis benefaciendum coniunctis, sed potius extraneis, & indigentibus: sequitur enim: *Sed cum facis convivium, voca pauperes, & debiles &c.*

2. Præterea. Maximum beneficium est quod homo aliquem in bello adiuvet. Sed miles in bello magis debet iuvare extraneum commilitonem quam consanguineum hostem. Ergo beneficia non sunt magis exhibenda magis coniunctis.

3. Præterea. Prius sunt debita restituenda quam gratuita beneficia impendenda. Sed debitum est quod aliquis impendat beneficium ei a quo accepit. Ergo benefactoribus magis est benefaciendum quam propinquis.

4. Præterea. Magis sunt diligendi parentes quam filii, ut supra dictum est (quæst. XXVI. art. 9.) Sed magis est benefaciendum filiis: quia *non debent filii thesaurizare parentibus*, sed e converso, ut dicitur II. ad Corinth. XII. 14. Non est ergo magis benefaciendum magis coniunctis.

Sed contra est quod Augustinus dicit in I. de doctr. christ. (cap. XXVIII. in princ.) *Cum omnibus prodesse non possis, his potissimum consulendum est qui pro locorum, & temporum, vel quarumlibet rerum opportunitatibus, constrictius tibi quasi quadam sorte iunguntur.*

Respondeo dicendum, quod gratia, & virtus imitantur naturæ ordinem, qui est ex divina sapientia institutus. Est autem talis ordo naturæ ut unumquodque agens naturale per prius, & magis diffundat suam actionem ad ea quæ sunt sibi magis propinqua; sicut ignis magis calefacit rem sibi magis propinquam. Et similiter Deus in substantias sibi propinquiores per prius, & copiosius dona suæ bonitatis diffundit, ut patet per Dionysium VII. cap. cæl. Hier. (inter med. & fin.) Exhibitio autem beneficiorum est quædam actio caritatis in alios. Et ideo oportet quod ad magis propinquos simus magis benefici.

Sed propinquitas unius hominis ad alium potest attendi secundum diversa, in quibus sibi ad invicem homines communicant; ut consanguinei in naturali communicatione, concives in civili, fideles in spirituali, & sic de aliis. Et secundum diversas coniunctiones sunt diversimode diversa beneficia dispensanda: nam unicuique est magis exhibendum beneficium pertinens ad illam rem secundum quam est magis nobis coniunctus, simpliciter loquendo. Tamen hoc potest variari secundum diversitatem locorum, & temporum, & negotiorum. Nam in aliquo casu est magis subveniendum extraneo, puta si sit in extrema necessitate, quam etiam patri non tantam necessitatem patienti.

Ad primum ergo dicendum, quod Dominus non prohibet simpliciter vocare amicos, aut consanguineos ad convivium, sed vocare eos ea intentione quod te ipsi reinvitent: hoc enim non erit caritatis, sed cupiditatis. Potest tamen contingere quod extranei sint magis invitandi in aliquo casu propter maiorem indigentiam. Intelligendum est enim quod magis coniunctis magis est, ceteris paribus, benefaciendum. Si autem duorum unus est magis coniunctus, & alter magis indigens, non potest universali regula determinari, cui sit magis subveniendum,

quia sunt diversi gradus & indigentiæ, & propinquitatis; sed hoc requirit prudentis iudicium.

Ad secundum dicendum, quod bonum multorum commune divinius est quam bonum unius. Unde pro bono communi reipublicæ vel spirituali, vel temporali, virtuosum est quod aliquis etiam propriam vitam exponat periculo. Et ideo cum communicatio in bellicis actibus ordinetur ad conservationem reipublicæ, in hoc miles impendens commilitoni auxilium, non impendit ei tamquam privatæ personæ, sed sicut totam rempublicam iuvans: & ideo non est mirum, si in hoc præfertur extraneus coniuncto secundum carnem.

Ad tertium dicendum, quod duplex est debitum. Unum quidem quod non est numerandum in bonis eius qui debet, sed potius in bonis eius cui debetur; puta si aliquis habet pecuniam, aut rem aliam alterius, vel furto sublatam, vel mutuo acceptam, sive depositam, vel aliquo alio simili modo: & quantum ad hoc debet homo prius reddere debitum quam ex eo benefacere coniunctis, nisi forte esset tantæ necessitatis articulus, in quo etiam liceret ipsi rem alienam accipere ad subveniendum necessitatem patienti; nisi forte & ille cui res debetur, in simili necessitate esset: in quo tamen casu pensanda esset utriusque conditio secundum alias conditiones requisitas prudentis iudicio: quia in talibus non potest universalis regula dari propter varietatem singularium casuum, ut Philosophus dicit in IX. Ethic. (cap. II. in princ.) Aliud autem est debitum quod computatur in bonis eius qui debet, & non eius cui debetur; puta si debeatur non ex iustitiæ necessitate, sed ex quadam morali æquitate, ut contingit in beneficiis gratis susceptis. Nullius autem benefactoris beneficium est tantum, sicut parentum: & ideo parentes in recompensandis beneficiis sunt omnibus aliis præferendi, nisi necessitas ex alia parte præponderaret, vel alia conditio, puta communis utilitas Ecclesiæ, vel reipublicæ. In aliis autem est æstimatio habenda & coniunctionis, & beneficii suscepti; quæ similiter non potest communi regula determinari.

Ad quartum dicendum, quod parentes sunt sicut superiores; & ideo amor parentum est ad benefaciendum, amor autem filiorum ad honorandum parentes: & tamen in necessitatis extremæ articulo magis liceret deserere filios quam parentes, quos nullo modo deserere licet propter obligationem beneficiorum susceptorum, ut patet per Philosophum in VIII. Ethic. (cap. ult. circ. fin.)

ARTICULUS IV. 184

Utrum beneficentia sit virtus specialis.

AD quartum sic proceditur. Videtur quod beneficentia sit specialis virtus. Præcepta enim ad virtutes ordinantur: quia legislatores intendunt facere homines virtuosos, sicut dicitur in II. Ethic. (cap. I. circ. med. & Lib. I. cap. IX. & XIII.) Sed seorsum datur præceptum de beneficentia, & de dilectione: dicitur enim Matth. v. 44. *Diligite inimicos vestros, & benefacite his qui oderunt vos*. Ergo beneficentia est virtus distincta a caritate.

2. Præterea. Vitia virtutibus opponuntur. Sed beneficentiæ opponuntur aliqua specialia vitia, per quæ nocumentum proximo infertur, puta rapina, furtum, & alia huiusmodi. Ergo beneficentia est specialis virtus.

3. Præterea. Caritas non distinguitur in multas species. Sed beneficentia videtur distingui in multas species, secundum diversas beneficiorum species. Ergo beneficentia est alia virtus a caritate.

Sed contra est quod actus interior, & exterior non requirunt diversas virtutes. Sed beneficentia, & benevolentia non differunt nisi sicut actus exterior, & interior: quia beneficentia est executio benevolentiæ. Ergo sicut benevolentia non est alia virtus a caritate, ita nec beneficentia.

Respondeo dicendum, quod virtutes diversificantur secundum diversas rationes obiecti. Eadem autem est ratio formalis obiecti caritatis, & beneficentiæ: nam utraque respicit rationem communem boni, ut ex prædictis patet (art. I. huius quæst.) Unde beneficentia non est alia virtus a caritate, sed nominat quemdam caritatis actum.

Ad primum ergo dicendum, quod præcepta non dantur de habitibus virtutum, sed de actibus: & ideo diversitas præceptorum non significat diversos habitus virtutum, sed diversos actus.

Ad secundum dicendum, quod sicut omnia beneficia proximo exhibita, inquantum considerantur sub communi ratione boni, reducuntur ad amorem; ita omnia nocu-

nocumenta, inquantum considerantur secundum communem rationem mali, reducuntur ad odium; prout autem considerantur secundum aliquas speciales rationes vel boni, vel mali, reducuntur ad aliquas speciales virtutes, vel vitia: & secundum hoc etiam sunt diversæ beneficiorum species.

Unde patet responsio ad tertium.

QUAESTIO XXXII.

De eleemosyna,

in decem articulos divisa.

Deinde considerandum est de eleemosyna: & circa hoc quæruntur decem.

Primo, utrum eleemosynæ largitio sit actus caritatis.

Secundo de distinctione eleemosynarum.

Tertio, quæ sint potiores eleemosynæ; utrum spirituales, vel corporales.

Quarto, utrum corporales eleemosynæ habeant effectum spiritualem.

Quinto, utrum dare eleemosynas sit in præcepto.

Sexto, utrum corporalis eleemosyna sit danda de necessario.

Septimo, utrum sit danda de iniuste acquisito.

Octavo, quorum sit dare eleemosynam.

Nono, quibus sit danda.

Decimo de modo dandi eleemosynas.

ARTICULUS I. 185

Utrum dare eleemosynam sit actus caritatis.

IV. dist. XV. quæst. II. art. I. quæst. 3.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod dare eleemosynam non sit actus caritatis. Actus enim caritatis non potest esse sine caritate. Sed largitio eleemosynarum potest esse sine caritate, secundum illud I. ad Corinth. XIII. 3. *Si distribuero in cibos pauperum omnes facultates meas.... caritatem autem non habuero, nihil mihi prodest*. Ergo dare eleemosynam non est actus caritatis.

2. Præterea. Eleemosyna computatur inter opera satisfactionis, secundum illud Dan. IV. 24. *Peccata tua eleemosynis redime*. Sed satisfactio est actus iustitiæ. Ergo dare eleemosynam non est actus caritatis, sed iustitiæ.

3. Præterea. Offerre hostiam Deo est actus latriæ. Sed dare eleemosynam est offerre hostiam Deo, secundum illud ad Hebr. ult. 16. *Beneficentiæ, & communionis nolite oblivisci: talibus enim hostiis promeretur Deus*. Ergo non est actus caritatis dare eleemosynam, sed magis latriæ.

4. Præterea. Philosophus dicit in IV. Ethic. (cap. I.) quod dare aliquid propter bonum est actus liberalitatis. Sed hoc maxime fit in largitione eleemosynarum. Ergo dare eleemosynam non est actus caritatis.

Sed contra est quod dicitur I. Ioan. III. 17. *Qui habuerit substantiam huius mundi, & viderit fratrem suum (a) necessitatem patientem, & clauserit viscera sua ab eo, quomodo caritas Dei manet in illo?*

Respondeo dicendum, quod exteriores actus ad illam virtutem referuntur ad quam pertinet id quod est motivum ad agendum huiusmodi actus.

Motivum autem ad dandum eleemosynas est ut subveniatur necessitatem patienti. Unde quidam definientes eleemosynam dicunt, quod eleemosyna est *opus quo datur aliquid indigenti ex compassione propter Deum*: quod quidem motivum pertinet ad misericordiam, ut supra dictum est (quæst. XXX. art. I. & 2.) Unde manifestum est quod dare eleemosynam proprie est actus misericordiæ. Et hoc apparet ex ipso nomine: nam in græco *eleemosyna* a misericordia derivatur, sicut in latino *miseratio*.

Et quia misericordia est effectus caritatis, ut supra ostensum est (quæst. XXX. art. 2. & art. 3. arg. 3.) ex consequenti dare eleemosynam est actus caritatis, misericordia mediante.

Ad primum ergo dicendum, quod aliquid dicitur esse actus virtutis dupliciter. Uno modo materialiter, sicut actus iustitiæ est facere iusta; & talis actus virtutis potest esse sine virtute: multi enim non habentes habitum iustitiæ iusta operantur ex naturali ratione, vel ex timore, sive ex spe aliquid adipiscendi. Alio modo dicitur esse aliquid actus virtutis formaliter, sicut actus iustitiæ est actio iusta, eo modo quo iustus facit, scilicet prompte, & delectabiliter: & hoc modo actus virtutis non est sine virtute. Secundum hoc ergo dare eleemosynas materialiter potest esse sine caritate; formaliter autem eleemosynas da-re,

(a) *Vulgata* necessitatem habere.

re, idest propter Deum, delectabiliter, & prompte, & omni eo modo quo debet, non est sine caritate.

Ad secundum dicendum, quod nihil prohibet actum qui est proprie unius virtutis elicitive, attribui alteri virtuti sicut imperanti, & ordinanti ad suum finem: & hoc modo dare eleemosynam ponitur inter opera satisfactoria, inquantum miseratio defectum patientis ordinatur ad satisfaciendum pro culpa; secundum autem quod ordinatur ad placandum Deum, habet rationem sacrificii. & sic imperatur a latria.

Unde patet responsio ad tertium.

Ad quartum dicendum, quod dare eleemosynam pertinet ad liberalitatem, inquantum liberalitas aufert impedimentum huius actus, quod esse posset ex superfluo amore divitiarum, propter quem aliquis efficitur nimis retentivus earum.

ARTICULUS II. 186

Utrum convenienter eleemosynarum genera distinguantur.

IV. dist. xv. *quaest.* II. *art.* 3. *quaest.* 1. & 2.

AD secundum sic proceditur. Videtur quod inconvenienter eleemosynarum genera distinguantur. Ponuntur enim septem eleemosynae corporales, scilicet pascere *esurientem*, potare *sitientem*, vestire *nudum*, recolligere *hospitem*, visitare *infirmum*, redimere *captivum*, & sepelire *mortuum*: quae in hoc versu continentur:

Visito, poto, cibo, redimo, tego, colligo, condo.

Ponuntur etiam aliae septem eleemosynae spirituales, scilicet docere *ignorantem*, consulere *dubitanti*, consolari *tristem*, corrigere *peccantem*, remittere *offendenti*, portare *onerosos*, & *graves*, & *pro omnibus* orare: quae etiam in hoc versu continentur:

(a) *Consule, castiga, solare, remitte, fer, ora.*

Ita tamen quod sub eodem intelligatur *consilium*, & *doctrina*. Videtur autem quod inconvenienter huiusmodi eleemosynae distinguantur. Eleemosyna enim ordinatur ad subveniendum proximo. Sed per hoc quod mortuus sepelitur, in nullo ei subvenitur; alioquin non esset verum quod Dominus dicit Matth. x. 28. *Nolite timere eos qui occidunt corpus, & post hoc non habent amplius quid faciant*: unde & Dominus Matth. xxv. commemorans misericordiae opera, de sepultura mortuorum mentionem non facit. Ergo videtur quod inconvenienter huiusmodi eleemosynae distinguantur.

2. Praeterea. Eleemosyna datur ad subveniendum necessitatibus proximi, sicut dictum est (art. praec.) Sed multae aliae sunt necessitates humanae vitae quam praedictae, sicut quod caecus indiget ductore, claudus sustentatione, pauper divitiis. Ergo inconvenienter praedictae eleemosynae enumerantur.

3. Praeterea. Dare eleemosynam est actus misericordiae. Sed corrigere delinquentem magis videtur ad severitatem pertinere quam ad misericordiam. Ergo non debet computari inter spirituales eleemosynas.

4. Praeterea. Eleemosyna ordinatur ad subveniendum defectui. Sed nullus est homo qui defectum ignorantiae non patiatur in aliquibus. Ergo videtur quod quilibet debeat docere quemlibet, si ignoret id quod ipse scit.

Sed contra est quod Gregorius dicit in quadam homil. (ix. in Evang. sub fin.) *Habens intellectum curet omnino ne taceat; habens rerum affluentiam vigilet, ne a misericordiae largitate torpescat: habens artem, qua regitur, magnopere studeat ut usum, atque utilitatem illius cum proximo partiatur: habens loquendi locum apud divitem, damnationem pro retento talento timeat, si cum valeat, non apud eum pro pauperibus intercedat.* Ergo praedictae eleemosynae convenienter distinguuntur secundum ea in quibus homines abundant, & deficiunt.

Respondeo dicendum, quod praedicta eleemosynarum distinctio convenienter sumitur secundum diversos defectus proximorum: quorum quidam sunt ex parte animae; ad quos ordinantur spirituales eleemosynae: quidam vero ex parte corporis; ad quos ordinantur eleemosynae corporales.

Defectus enim corporalis aut est in vita, aut est post vitam. Si quidem est in vita, aut est communis defectus respectu eorum quibus omnes indigent, aut est specialis propter aliquod accidens superveniens. Si primo modo, aut defectus est interior, aut exterior. Interior quidem est duplex. Unus quidem cui subvenitur per alimentum siccum, scilicet fames;

(a) *Ita mss. & editi. Edit. Patav. ex Nicolaio hac ad marginem.* Plenius sic. Consule, carpe, doce, solare, remitte, fer, ora.

mes; & secundum hoc ponitur *pascere esurientem*. Alius autem est cui subvenitur per alimentum humidum, scilicet sitis, & secundum hoc dicitur *potare sitientem*. Defectus autem communis respectu exterioris auxilii est duplex. Unus respectu tegumenti; & quantum ad hoc ponitur *vestire nudum*. Alius autem respectu habitaculi; & quantum ad hoc ponitur *suscipere hospitem*. Similiter autem si sit defectus aliquis specialis, aut est ex causa intrinseca, sicut infirmitas; & quantum ad hoc ponitur *visitare infirmum*: aut est ex causa extrinseca; & quantum ad hoc ponitur *redemptio captivorum*. Post vitam autem exhibetur mortuis *sepultura*.

Similiter autem spiritualibus defectibus spiritualibus actibus subvenitur dupliciter. Uno modo poscendo auxilium a Deo; & quantum ad hoc ponitur *oratio*, qua quis pro aliis orat. Alio modo impendendo humanum auxilium, & hoc tripliciter. Uno modo contra defectum intellectus: & si quidem sit defectus speculativi intellectus, adhibetur ei remedium per *doctrinam*; si autem practici intellectus, adhibetur ei remedium per *consilium*. Alio modo est defectus ex passione appetitivæ virtutis; inter quos maximus est tristitia, cui subvenitur per *consolationem*. Tertio modo ex parte inordinati actus: qui quidem tripliciter considerari potest. Uno modo ex parte ipsius peccantis, inquantum procedit ab eius inordinata voluntate; & sic adhibetur remedium per *correctionem*. Alio modo ex parte eius in quem peccatur; & si quidem sit peccatum in nos, remedium adhibemus *remittendo offensam*; si autem sit in Deum, vel in proximum, non est nostri arbitrii remittere, ut Hieronymus dicit (sup. illud Matth. XVIII. *Si peccaverit in te &c.*) Tertio modo ex parte sequelæ ipsius actus inordinati, ex qua gravantur ei convivientes, etiam præter peccantis intentionem; & sic remedium adhibetur *supportando*, maxime in his qui ex infirmitate peccant, secundum illud Rom. XV. 1. *Debemus nos firmiores infirmitates aliorum sustinere*. & non solum secundum quod infirmi sunt, sive graves ex inordinatis actibus, sed etiam quæcumque eorum onera sunt supportanda, secundum illud Galat. VI. 2. *Alter alterius onera portate*.

Ad primum ergo dicendum, quod sepultura mortui non confert ei quantum ad sensum, quem corpus post mortem habeat: & secundum hoc Dominus dicit, quod interficientes corpus *non habent amplius quid faciant*: & propter hoc etiam Dominus non commemorat sepulturam inter alia misericordiæ opera; sed enumerat solum illa quæ sunt evidentioris necessitatis. Pertinet tamen ad defunctum, quid de eius corpore agatur: tum quantum ad hoc quod vivit in memoriis hominum, cuius honor dehonestatur, si insepultus remaneat; tum etiam quantum ad affectum, quem adhuc vivens habebat de suo corpore; cui piorum affectus conformari debet post mortem ipsius: & secundum hoc commendantur aliqui de mortuorum sepultura, ut Tobias, & illi qui Dominum sepelierunt, ut patet per Augustinum in Lib. de cura pro mortuis agenda (cap. III.)

Ad secundum dicendum, quod omnes aliæ necessitates ad has reducuntur. Nam cæcitas, & claudicatio sunt infirmitates quædam: unde dirigere cæcum, & sustentare claudum reducuntur ad visitationem infirmorum. Similiter etiam subvenire homini contra quamcumque oppressionem illatam extrinsecus, reducitur ad redemptionem captivorum. Divitiæ autem, quibus paupertati subvenitur, non quæruntur nisi ad subveniendum prædictis defectibus: & ideo non fuit specialis mentio de hoc defectu facienda.

Ad tertium dicendum, quod correctio peccantium, quantum ad ipsam executionem actus, severitatem iustitiæ continere videtur; sed quantum ad intentionem corrigentis, qui vult hominem a malo culpæ liberare, pertinet ad misericordiam, & dilectionis affectum, secundum illud Proverb. XXVII. 6. *Meliora sunt vulnera diligentis quam fraudulenta oscula odientis*.

Ad quartum dicendum, quod non quælibet nescientia pertinet ad hominis defectum, sed solum ea qua quis nescit ea quæ convenit eum scire: cui defectui per doctrinam subvenire ad eleemosynam pertinet. In quo tamen observandæ sunt debitæ circumstantiæ personæ, & loci, & temporis, sicut & in aliis actibus virtuosis.

ARTICULUS III. 187

Utrum eleemosynæ corporales sint potiores quam spirituales.

IV. dist. XV. *quæst.* II. *art.* I. *quæst.* III. *& III. con. cap.* CXXXIV. *ad* 3.

AD tertium sic proceditur. Videtur quod eleemosynæ corporales sint potiores quam spirituales. Laudabilius enim est magis indigenti eleemosynam facere: ex hoc enim eleemosyna laudem habet quod indigenti subvenit. Sed corpus, cui subvenitur per eleemosynas corporales, est indigentioris naturæ quam spiritus, cui subvenitur per eleemosynas spirituales. Ergo eleemosynæ corporales sunt potiores.

2. Præterea. Recompensatio beneficii laudem, & meritum eleemosynæ minuit. unde & Dominus dicit Lucæ XIV. 12. *Cum facis prandium, aut cœnam, noli vocare vicinos divites, ne forte & ipsi te reinvitent.* Sed in eleemosynis spiritualibus semper est recompensatio: quia qui orat pro alio, sibi proficit, secundum illud Psal. XXXIV. 13 *Oratio mea in sinu meo convertetur*: qui etiam alium docet, ipse in scientia proficit: quod non contingit in eleemosynis corporalibus. Ergo eleemosynæ corporales sunt potiores quam spirituales.

3. Præterea. Ad laudem eleemosynæ pertinet quod pauper ex eleemosyna data consoletur: unde Iob XXXI. 20. dicitur: *Si non benedixerunt mihi latera eius*: & ad Philemonem 7 dicit Apostolus: *Viscera sanctorum requieverunt per te, frater*. Sed quandoque magis est grata pauperi eleemosyna corporalis quam spiritualis. Ergo eleemosyna corporalis potior est quam spiritualis.

Sed contra est quod Augustinus in Lib. I. de serm. Domini in monte (cap. XX. vers. fi.) super illud, *Qui petit a te, da ei*, dicit: „ Dandum est quod nec tibi, „ nec alteri noceat: & cum negaveris „ quod petit, indicanda est iustitia, ut „ non eum inanem dimittas: & aliquando „ do melius aliquid dabis, cum iniuste „ petentem correxeris. " Correctio autem est eleemosyna spiritualis. Ergo spirituales eleemosynæ sunt corporalibus præferendæ.

Respondeo dicendum, quod comparatio istarum eleemosynarum potest attendi dupliciter. Uno modo, simpliciter loquendo; & secundum hoc eleemosynæ spirituales præeminent, triplici ratione. Primo quidem quia id quod exhibetur, nobilius est, scilicet donum spirituale, quod præeminet corporali, secundum illud Proverb. IV. 2. *Donum bonum tribuam vobis, legem meam ne derelinquatis*. Secundo ratione eius cui subvenitur: quia spiritus nobilior est corpore: unde sicut homo sibiipsi magis debet providere quantum ad spiritum, quam quantum ad corpus: ita & proximo, quem debet sicut seipsum diligere. Tertio quantum ad ipsos actus quibus subvenitur proximo: quia spirituales actus sunt nobiliores corporalibus, qui sunt quodammodo serviles.

Alio modo possunt comparari secundum aliquem particularem casum, in quo quædam corporalis eleemosyna alicui spirituali præfertur; puta magis est pascendus fame moriens, quam docendus; sicut & indigenti, secundum Philosophum (Lib. III. Top. cap. II. loco 40.) *melius est ditari quam philosophari*; quamvis hoc sit simpliciter melius.

Ad primum ergo dicendum, quod dare magis indigenti melius est, ceteris paribus; sed si minus indigens sit melior, & melioribus indigeat, dare ei melius est: & sic est in proposito.

Ad secundum dicendum, quod recompensatio non minuit meritum, & laudem eleemosynæ, si non sit intenta; sicut & humana gloria, si non sit intenta, non minuit rationem virtutis: sicut & de Catone Salustius dicit (in Catil. tit. *in comparat. M. Cat. & C. Cæs.*) quod *quo minus gloriam petebat, eo magis illam assequebatur*. Et ita contingit in eleemosynis spiritualibus.

Et tamen intentio bonorum spiritualium non minuit meritum, sicut intentio bonorum corporalium.

Ad tertium dicendum, quod meritum dantis eleemosynam attenditur secundum id in quo debet rationabiliter requiescere voluntas accipientis, non in eo in quo requiescit, si sit inordinata.

ARTICULUS IV. 188

Utrum eleemosynæ corporales habeant effectum spiritualem.

AD quartum sic proceditur. Videtur quod eleemosynæ corporales non habeant effectum spiritualem. Effectus enim non est potior sua causa. Sed bona spiritualia sunt potiora corporalibus. Non ergo

ergo eleemosynæ corporales habent spirituales effectus.

2. Præterea. Dare corporale pro spirituali vitium est simoniæ. Sed hoc vitium est omnino vitandum. Non ergo sunt dandæ eleemosynæ ad consequendum spirituales effectus.

3. Præterea. Multiplicata causa, multiplicatur effectus. Si ergo eleemosyna corporalis causaret spiritualem effectum, sequeretur quod maior eleemosyna magis spiritualiter proficeret: quod est contra illud quod legitur Luc. XXI. de vidua mittente duo æra minuta in gazophylacium, quæ secundum sententiam Domini *plus omnibus misit*. Non ergo eleemosyna corporalis habet spiritualem effectum.

Sed contra est quod dicitur Eccli. XVII. 18. *Eleemosyna viri . . . gratiam hominis quasi pupillam conservabit.*

Respondeo dicendum, quod eleemosyna corporalis tripliciter potest considerari. Uno modo secundum suam substantiam; & secundum hoc non habet nisi corporalem effectum, inquantum scilicet supplet corporales defectus proximorum.

Alio modo potest considerari ex parte causæ eius, inquantum scilicet aliquis eleemosynam corporalem dat propter dilectionem Dei, & proximi; & quantum ad hoc affert fructum spiritualem, secundum illud Eccli. XXIX. 13. *Perde pecuniam propter fratrem . . . pone thesaurum in præceptis Altissimi; & proderit tibi magis quam aurum.*

Tertio modo ex parte effectus; & sic etiam habet spiritualem fructum, inquantum scilicet proximus, cui per corporalem eleemosynam subvenitur, movetur ad orandum pro benefactore. Unde & ibidem subditur: *Conclude eleemosynam in sinu pauperis; & hæc pro te exorabit ab omni malo.*

Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa procedit de corporali eleemosyna secundum suam substantiam.

Ad secundum dicendum, quod ille qui dat eleemosynam, non intendit emere aliquid spirituale per corporale, quia scit spiritualia in infinitum corporalibus præeminere; sed intendit per caritatis affectum spiritualem fructum promereri.

Ad tertium dicendum, quod vidua, quæ minus dedit secundum quantitatem, plus dedit secundum suam proportionem, ex quo pensatur in ipsa maior caritatis affectus, ex quo corporalis eleemosyna spiritualem efficaciam habet.

ARTICULUS V. 189

Utrum dare eleemosynam sit in præcepto.

IV. dist. XV. quæst. II. art. I. quæst. 4. & art. 4. quæst. I. & quol. XVI. art. 12.

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod dare eleemosynam non sit in præcepto. Consilia enim a præceptis distinguuntur. Sed dare eleemosynam est consilium, secundum illud Dan. IV. 24. *Consilium meum Regi placeat: peccata tua eleemosynis redime.* Ergo dare eleemosynam non est in præcepto.

2. Præterea. Cuilibet licet sua re uti, & eam retinere. Sed retinendo rem suam aliquis eleemosynam non dabit. Ergo licitum est eleemosynam non dare. Non ergo dare eleemosynam est in præcepto.

3. Præterea. Omne quod cadit sub præcepto, aliquo tempore obligat transgressores ad peccatum mortale, quia præcepta affirmativa obligant pro tempore determinato. Ergo si dare eleemosynam caderet sub præcepto, esset determinare aliquod tempus in quo homo peccaret mortaliter, nisi eleemosynam daret. Sed hoc non videtur: quia semper probabiliter æstimari potest quod pauperi aliter subveniri possit, & quod id quod est in eleemosynas erogandum, posset ei esse necessarium vel in præsenti, vel in futuro. Ergo videtur quod eleemosynam dare non sit in præcepto.

4. Præterea. Omnia præcepta ad præcepta Decalogi reducuntur. Sed inter illa præcepta nihil continetur de datione eleemosynarum. Ergo dare eleemosynas non est in præcepto.

Sed contra. Nullus punitur pœna æterna pro omissione alicuius quod non cadit sub præcepto. Sed aliqui puniuntur pœna æterna pro omissione eleemosynarum, ut patet Matth. XXV. Ergo dare eleemosynam est in præcepto.

Respondeo dicendum, quod cum dilectio proximi sit in præcepto, necesse est omnia illa cadere sub præcepto sine quibus dilectio proximi non conservatur. Ad dilectionem autem proximi pertinet ut proximo non solum velimus bonum, sed etiam operemur, secundum illud I. Ioan. III. 18. *Non diligamus verbo, neque lingua, sed opere, & veritate.* Ad hoc autem quod velimus, & operemur bonum alicuius, requiritur quod eius necessi-

cessitati subveniamus; quod fit per eleemosynarum largitionem: & ideo eleemosynarum largitio est in præcepto.

Sed quia præcepta dantur de actibus virtutum, necesse est quod hoc modo donum eleemosynæ cadat sub præcepto, secundum quod actus est de necessitate virtutis, scilicet secundum quod recta ratio requirit: secundum quam est aliquid considerandum ex parte dantis, & aliquid ex parte eius cui est eleemosyna danda. Ex parte quidem dantis considerandum est ut id quod est in eleemosynas erogandum, sit ei superfluum, secundum illud Luc. XI. 41. *Quod superest, date eleemosynam*.

Et dico *superfluum* non solum respectu suiipsius, quod est supra id quod est necessarium individuo, sed etiam respectu aliorum quorum cura sibi incumbit; (a) respectu quorum dicitur *necessarium personæ*, secundum quod *persona* dignitatem importat: quia prius oportet quod unusquisque sibi provideat, & his quorum cura ei incumbit, & postea de residuo aliorum necessitatibus subveniat; sicut & natura primo accipit sibi ad sustentationem proprii corporis, quod est necessarium ministerio virtutis nutritivæ; superfluum autem erogat ad generationem alterius per virtutem generativam.

Ex parte autem recipientis requiritur quod necessitatem habeat; alioquin non esset ratio quare eleemosyna ei daretur. Sed cum non possit ab aliquo uno omnibus necessitatem habentibus subveniri, non omnis necessitas obligat ad præceptum, sed illa sola sine qua is qui necessitatem patitur, sustentari non potest. In illo enim casu locum habet quod Ambrosius dicit: (quid simile hab. Lib. I. de offic. cap. XXX. ante med. sed refertur expres. cap. *Pasce* dist. LXXXVI.) *Pasce fame morientem: si non paveris, occidisti*. Sic ergo dare eleemosynam de superfluo est in præcepto, & dare eleemosynam ei qui est in extrema necessitate: alias autem eleemosynas dare est in consilio, sicut & de quolibet meliori bono dantur consilia.

Ad primum ergo dicendum, quod Daniel loquebatur Regi qui non erat legi Dei subiectus: & ideo ea etiam quæ pertinent ad præceptum legis, quam non profitebatur, erant ei proponenda per modum consilii.

Vel potest dici, quod loquebatur in casu illo in quo dare eleemosynam non est in præcepto.

Ad secundum dicendum, quod bona temporalia, quæ homini divinitus conferuntur, eius quidem sunt quantum ad proprietatem; sed quantum ad usum non solum debent esse eius, sed etiam aliorum, qui ex eis sustentari possunt ex eo quod ei superfluit. Unde Basilius dicit (hom. super illud Luc. XII. *Destruam horrea mea*:) *Si fateris ea tibi divinitus provenisse*, scilicet temporalia bona, *an iniustus est Deus inæqualiter res nobis distribuens? Cur tu abundas, ille vero mendicat, nisi ut tu bonæ dispensationis merita consequaris, ille vero patientiæ bravïis decoretur? Est panis famelici, quem tu tenes; nudi tunica, quam in conclavi conservas; discalceati calceus, qui penes te marcescit; indigentis argentum, quod possides inhumatum. Quocirca tot iniuriaris, quot dare valens es*. Et hoc idem dicit Ambrosius (serm. LXIV. de temp.) ut habetur in Decret. (cap. *Sicut ii* dist. LXXIV.

Ad tertium dicendum, quod est aliquod tempus dare in quo mortaliter peccat, si eleemosynam dare omittat: ex parte quidem *recipientis*, cum apparet evidens, & urgens necessitas, nec apparet in promptu qui ei subveniat; ex parte vero dantis, cum habet superflua, quæ secundum statum præsentem non sunt sibi necessaria, prout probabiliter æstimari potest. Nec oportet quod consideret omnes casus qui possunt contingere in futurum: hoc enim esset de crastino cogitare; quod Dominus prohibet Matth. VI. Sed debent diiudicari *superfluum*, & *necessarium* secundum ea quæ probabiliter, & ut in pluribus occurrunt.

Ad quartum dicendum, quod omnis subventio proximi reducitur ad præceptum de honoratione parentum. Sic enim & Apostolus interpretatur I. ad Timoth. IV. 8. dicens: *Pietas ad omnia utilis est, promissionem habens vitæ, quæ nunc est, & futuræ*: quod dicit, quia in præcepto de honoratione parentum additur promissio (Exod. XX. 12.) *Ut sis longævus super terram*. Sub pietate autem comprehenditur omnis eleemosynarum largitio.

A R-

(a) *Ita Garcia cum quibusdam codicibus. Al. hæc periocha transponitur post verbum subveniat: unde Theologi suspicentur esse adiectitiam. Madalena legit in cod. Alcan.* secundum quod propriam dignitatem importat.

ARTICULUS VI. 190

Utrum quis debeat dare eleemosynam de necessario.

IV. dist. XV. *quaest.* II. *art.* 4. *quaest.* I.

AD sextum sic proceditur. Videtur quod aliquis non debeat eleemosynam dare de necessario. Ordo enim caritatis non minus attenditur penes effectum beneficii quam penes interiorem affectum. Peccat autem qui praepostere agit in ordine caritatis, quia ordo caritatis est in praecepto. Cum ergo ex ordine caritatis plus debeat aliquis se quam proximum diligere, videtur quod peccet, si subtrahat sibi necessaria, ut alteri largiatur.

2. Praeterea. Quicumque largitur de his quae sunt necessaria sibi, est propriae substantiae dissipator, quod pertinet ad prodigum, ut patet per Philosophum in IV. Ethic. (cap. I. a princ.) Sed nullum opus vitiosum est faciendum. Ergo non est danda eleemosyna de necessario.

3. Praeterea. Apostolus dicit I. ad Timoth. v. 8. *Si quis suorum, & maxime domesticorum curam non habet, fidem negavit, & est infideli deterior*. Sed quod aliquis det de his quae sunt sibi necessaria, vel suis, videtur derogare curae quam quis debet habere de se, & de suis. Ergo videtur quod quicumque de necessariis eleemosynam dat, graviter peccet.

Sed contra est quod Dominus dicit Matth. XIX. 21. *Si vis perfectus esse, vade, & vende omnia quae habes, & da pauperibus*. Sed ille qui dat omnia quae habet, pauperibus, non solum dat superflua, sed etiam necessaria. Ergo de necessariis potest homo eleemosynam dare.

Respondeo dicendum, quod necessarium dupliciter dicitur. Uno modo, sine quo aliquid esse non potest: & de tali necessario omnino eleemosyna dari non debet; puta si aliquis in articulo necessitatis constitutus haberet solum unde posset sustentari, & filii sui, vel alii ad eum pertinentes: de hoc enim necessario eleemosynam dare, est sibi, & suis vitam subtrahere. Sed hoc dico, nisi forte talis casus immineret, ubi subtrahendo sibi daret alicui magnae personae, per quam Ecclesia, vel respublica sustentaretur: quia pro talis personae liberatione seipsum, & suos laudabiliter periculo mortis exponeret; cum bonum commune sit proprio praeferendum.

Alio modo dicitur aliquid esse necessarium, sine quo non potest convenienter vita transigi secundum conditionem, & statum propriae personae, & aliarum personarum, quarum cura ei incumbit. Huiusmodi necessarii terminus non est in indivisibili constitutus; sed multis additis, non potest diiudicari esse ultra tale necessarium; & multis subtractis, adhuc remanet unde possit convenienter aliquis vitam transigere secundum proprium statum. De huiusmodi ergo eleemosynam dare est bonum; & non cadit sub praecepto, sed sub consilio. Inordinatum esset autem, si aliquis tantum sibi de bonis propriis subtraheret, ut aliis largiretur, quod de residuo non posset vitam transigere convenienter secundum proprium statum, & negotia occurrentia. Nullus enim inconvenienter vivere debet.

Sed ab hoc tria sunt excipienda. Quorum primum est, quando aliquis statum mutat puta per religionis ingressum: tunc enim omnia sua propter Christum largiens opus perfectionis facit, se in alio statu ponendo. Secundo, quando ea quae sibi subtrahit, etsi sint necessaria ad convenientiam vitae, tamen de facili resarciri possunt, ut non sequatur maximum inconveniens. Tertio, quando occurreret extrema necessitas alicuius privatae personae, vel etiam aliqua magna necessitas reipublicae. In his enim casibus laudabiliter praetermitteret aliquis id quod ad decentiam sui status pertinere videretur, ut maiori necessitati subveniret.

Et per hoc patet de facili responsio ad obiecta.

ARTICULUS VII. 191

Utrum possit fieri eleemosyna de iniuste acquisitis.

IV. dist. XV. *quaest.* II. *art.* 4. *quaest.* 2. *&* 3. *& quol.* XII. *art.* 30. *corp.*

AD septimum sic proceditur. Videtur quod possit eleemosyna fieri de illicite acquisitis. Dicitur enim Luc. XVI. 9. *Facite vobis amicos de mammona iniquitatis*. Mammona autem significat divitias. Ergo de divitiis inique acquisitis potest sibi aliquis spirituales amicos facere, eleemosynas largiendo.

2. Prae-

2. Præterea. (*a*) Omne turpe lucrum videtur esse illicite acquisitum. Sed turpe lucrum est quod de meretricio acquiritur: unde & de huiusmodi sacrificium, vel oblatio Deo offerri non debet, secundum illud Deut. XXIII. 18. *Non offeres mercedem prostibuli in domo Dei tui*. Similiter etiam turpiter acquiritur quod acquiritur per aleas: quia, ut Philosophus dicit in IV. Ethicor. (cap. 1. prope fi.) *tales ab amicis lucrantur, quibus oportet dare*. Turpissime etiam acquiritur aliquid per simoniam, per quam aliquis Spiritui sancto iniuriam facit. Et tamen de huiusmodi eleemosyna fieri potest. Ergo de male acquisitis potest aliquis eleemosynam facere.

3. Præterea Maiora mala sunt magis vitanda quam minora. Sed minus peccatum est detentio rei alienæ quam homicidium, quod aliquis incurrit, nisi alii in ultima necessitate subveniat, ut patet per Ambrosium dicentem (loc. cit. art. 5. hu. quæst.) *Pasce fame morientem: quoniam si non paveris, occidisti*. Ergo aliquis potest eleemosynam facere in aliquo casu de male acquisitis.

Sed contra est quod dicit Augustinus in Lib. de verbis Domini (serm. XXXV. cap. II. circ. med.) *De iustis laboribus facite eleemosynas. Non enim corrupturi estis iudicem Christum, ut non vos audiat cum pauperibus, quibus tollitis* (*b*).... *Nolite velle eleemosynas facere de fenore, & usuris: fidelibus dico, quibus corpus Christi erogamus*.

Respondeo dicendum, quod tripliciter potest aliquid esse illicite acquisitum. Uno enim modo id illicite ab aliquo acquiritur quod debetur ei a quo est acquisitum, nec potest ab eo retineri qui acquisivit; sicut contingit in rapina, & furto, & usuris: & de talibus cum homo teneatur ad restitutionem, eleemosyna fieri non potest.

Alio vero modo est aliquid illicite acquisitum: quia ille quidem qui acquisivit, retinere non potest, nec tamen debetur ei a quo acquisivit, quia scilicet contra iustitiam accepit, & alter contra iustitiam dedit; sicut contingit in simonia, in qua dans, & accipiens contra iustitiam legis divinæ agit: unde non debet fieri restitutio ei qui dedit, sed debet in eleemosynas erogari. Et eadem ratio est in similibus, in quibus scilicet & datio, & acceptio est contra legem.

Tertio modo est aliquid illicite acquisitum, non quidem quia ipsa acquisitio sit illicita, sed quia id ex quo acquiritur, est illicitum, sicut patet de eo quod mulier acquirit per meretricium: & hoc proprie vocatur *turpe lucrum*: quod enim mulier meretricium exerceat, turpiter agit, & contra legem Dei; sed in eo quod accipit, non iniuste agit, nec contra legem. Unde quod sic illicite acquisitum est, retineri potest, & de eo eleemosyna fieri.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut Augustinus dicit in Lib. de verb. Dom. (serm. XXXV. cap. II. ante med.) *illud verbum Domini quidam male intelligendo, rapiunt res alienas, & aliquid inde pauperibus largiuntur, & putant se facere quod præceptum est. Intellectus iste corrigendus est*. Sed omnes divitiæ *iniquitatis* dicuntur, ut dicitur in Lib. II. de quæstionibus Evangel. (quæst. XXXIV. in fin.) quia *non sunt* (*c*) *iniquæ divitiæ nisi iniquis, qui in eis spem constituunt*.

Vel secundum Ambrosium (sup. illud Lucæ XVI. *Facite vobis amicos &c.*) *iniquum mammona dixit, quia variis divitiarum illecebris nostros tentat affectus*.

Vel quia *in pluribus prædecessoribus, quibus patrimonio succedis, aliquis reperitur, qui iniuste usurpavit aliena, quamvis tu nescias*, ut Basilius dicit (hom. cit. art. 5.)

Vel omnes divitiæ dicuntur *iniquitatis*, idest *inæqualitatis*: quia non æqualiter sunt omnibus distributæ, uno egente, & alio superabundante.

Ad secundum dicendum, quod de acquisito per meretricium iam dictum est (in corp. art.) qualiter eleemosyna fieri possit. Non autem fit de eo sacrificium, vel oblatio ad altare, tum propter scandalum, tum propter sacrorum reverentiam. De eo etiam quod est per simoniam acquisitum, potest fieri eleemosyna: quia non est debitum ei qui dedit, sed meretur illud amittere. Circa illa vero quæ per aleas acquiruntur, videtur esse aliquid illicitum ex divino iure; scilicet quod aliquis lucretur ab his qui rem suam alienare non possunt, sicut sunt minores, & furiosi, & huiusmodi; & quod aliquis trahat alium ex cupiditate lucrandi ad ludum; & quod fraudulenter ab eo lucretur: & in his casibus tenetur ad restitutionem. Et sic de eo non potest eleemosynam facere. Aliquid autem videtur

(*a*) *Ita cum Theologis Nicolaius. Al.* Omne turpe lucrum est quod videtur &c. (*b*) *Nicolaius interponit* & postea. (*c*) *Ita mss. & editi S. Thomæ. An* istæ? *at Augustinus habet*.

detur esse ulterius illicitum ex iure positivo civili, quod prohibet universaliter tale lucrum. Sed quia ius civile non obligat omnes, sed eos solos qui sunt his legibus subiecti, & iterum per dissuetudinem abrogari potest; ideo apud illos qui sunt huiusmodi legibus obstricti, tenentur universaliter ad restitutionem qui lucrantur; nisi forte contraria consuetudo praevaleat, aut nisi aliquis lucratus sit ab eo qui traxit eum ad ludum: in quo casu non tenetur restituere: quia ille qui amisit, non est dignus recipere, nec potest licite retinere, tali iure positivo durante: unde debet de hoc eleemosynam facere in hoc casu.

Ad tertium dicendum, quod in casu extremae necessitatis omnia sunt communia. Unde licet ei qui talem necessitatem patitur, accipere de alieno ad sui sustentationem, si non inveniat qui sibi dare velit: & eadem ratione (a) licet habere aliquid de alieno, & potest de hoc eleemosynam dare, quinimmo & accipere, si aliter subvenire non possit necessitatem patienti. Si tamen fieri potest sine periculo, requisita domini voluntate debet pauperi providere extremam necessitatem patienti.

ARTICULUS VIII. 192

Utrum ille qui est in potestate alicuius constitutus, possit eleemosynam facere.

IV. dist. XV. quaest. II. art. 5. quaest. 1. 2. 3. & 4. & op. LXXIII. cap. XVII. & quol. III. art. 15.

AD octavum sic proceditur. Videtur quod ille qui est in potestate alterius constitutus, possit eleemosynam facere. Religiosi enim sunt in potestate suorum praelatorum, quibus obedientiam voverunt. Sed si eis non liceret eleemosynam facere, damnum reportarent ex statu religionis: quia, sicut Ambrosius dicit (sup. illud I. ad Timoth. IV. *Pietas ad omnia utilis est:*) *Summa christianae religionis in pietate consistit*, quae maxime per eleemosynarum largitionem commendatur. Ergo illi qui sunt in potestate alterius constituti, possunt eleemosynam facere.

2. Praeterea. Uxor est sub potestate viri, ut dicitur Gen. III. Sed uxor potest eleemosynam facere, cum assumatur in viri societatem: unde & de beata Lucia dicitur, quod ignorante sponso eleemosynas faciebat. Ergo per hoc quod aliquis est in potestate alterius constitutus, non impeditur quin possit eleemosynas facere.

3. Praeterea. Naturalis quaedam subiectio est filiorum ad parentes: unde Apostolus ad Eph. VI. 1. dicit: *Filii obedite parentibus vestris in Domino*. Sed filii, ut videtur, possunt de rebus parentum eleemosynam facere, quia sunt quodammodo ipsorum, cum sint heredes; & ideo cum possint eis uti ad usum corporis, multo magis videtur quod possint eis uti eleemosynas dando ad remedium animae suae. Ergo illi qui sunt in potestate alterius constituti, possunt eleemosynas dare.

4. Praeterea. Servi sunt sub potestate dominorum, secundum illud ad Titum II. 9. *Servos dominis suis subditos esse*. Licet autem eis aliquid in utilitatem domini facere; quod maxime fit, si pro eis eleemosynas largiantur. Ergo illi qui sunt in potestate aliena constituti, possunt eleemosynas facere.

Sed contra est quod eleemosynae non sunt faciendae de alieno; sed de iustis laboribus propriis unusquisque eleemosynam facere debet, ut Augustinus dicit in Lib. de verbis Domini (serm. XXXV. cap. II. cir. med.) Sed si subiecti aliis eleemosynam facerent, hoc esset de alieno. Ergo illi qui sunt sub potestate constituti aliorum, non possunt eleemosynam facere.

Respondeo dicendum, quod ille qui est sub potestate alterius constitutus, inquantum huiusmodi, secundum superioris potestatem regulari debet. Hic est enim ordo naturalis ut inferiora secundum superiora regulentur. Et ideo oportet quod ea in quibus inferior superiori subiicitur, dispenset non aliter quam ei sit a superiore permissum.

Sic ergo ille qui est sub potestate constitutus, de re secundum quam superiori subiicitur, eleemosynam facere non debet, nisi quatenus ei a superiore fuerit commissum. Si quis vero habeat aliquid secundum quod potestati superioris non subsit, iam secundum hoc non est potestati subiectus, quantum ad hoc proprii iuris existens: & de hoc potest eleemosynam facere.

Ad primum ergo dicendum, quod monachus, si habet dispensationem a praelato commissam, potest eleemosynas facere de rebus monasterii, secundum quod sibi est commissum; si vero non habet dispensationem, quia nihil proprium habet

(a) *Ita cum mss. edit. veteres. Nicolaius*: licet habenti aliquid de alieno de hoc &c.

bet., tunc non potest facere eleemosynam sine licentia Abbatis vel expresse habita, vel probabiliter præsumpta; nisi forte in articulo extremæ necessitatis, in quo licitum esset ei furari, ut eleemosynam daret. Nec propter hoc efficitur peioris conditionis: quia, sicut dicitur in Lib. de eccles. dogm. (cap. lxxi.) *bonum est facultates cum dispensatione pauperibus erogare; sed melius est pro intentione sequendi Dominum in simul omnia donare, & absolutum solicitudine egere cum Christo*.

Ad secundum dicendum, quod si uxor habet alias res præter dotem, quæ ordinatur ad sustentanda onera matrimonii, vel ex proprio lucro, vel quocumque alio licito modo, potest dare eleemosynas etiam irrequisito assensu viri, moderatas tamen, ne ex earum superfluitate vir depauperetur. Alias autem non debet dare eleemosynas sine consensu viri vel expresso, vel præsumpto, nisi in articulo necessitatis, sicut de monacho dictum est (in solut. præc.) Quamvis enim mulier sit æqualis viro in actu matrimonii; tamen in his quæ ad dispositionem domus pertinent, *vir caput est mulieris*, secundum Apostolum I. ad Cor. xi. Beata autem Lucia sponsum habebat, non virum: unde de consensu matris poterat eleemosynam facere.

Ad tertium dicendum, quod ea quæ sunt filiifamilias, sunt & patris: & ideo non potest eleemosynam facere, nisi forte aliquam modicam, de qua potest præsumere quod patri placeat; nisi forte alicuius rei esset sibi a patre dispensatio commissa. Et idem dicendum est de servis.

Unde patet solutio ad quartum.

ARTICULUS IX. 193

Utrum propinquioribus sit magis eleemosyna danda.

IV. dist. xv. *quæst.* II. *art.* 6. *quæst.* 3. & *Rom.* XII. *lect.* 2. *fi.* & I. *Cor.* x.

AD nonum sic proceditur. Videtur quod non sit magis propinquioribus eleemosyna facienda. Dicitur enim Eccli. xii. 4. *Da misericordi, & non suscipias peccatorem .... benefac humili, & non des impio*. Sed quandoque contingit quod nostri propinqui sunt peccatores, & impii. Ergo non sunt eis magis eleemosynæ faciendæ.

2. Præterea. Eleemosynæ sunt faciendæ propter retributionem mercedis æternæ, secundum illud Matth. vi. 18. *Et pater tuus, qui videt in abscondito, reddet tibi*. Sed retributio æterna maxime acquiritur ex eleemosynis, quæ sanctis erogantur, secundum illud Luc. xvi. 9. *Facite vobis amicos de mammona iniquitatis, ut cum defeceritis, recipiant vos in æterna tabernacula*: quod exponens Augustinus in Libro de verbis Domini (serm. xxxv. in prin.) dicit: „ Qui sunt qui habebunt æterna tabernacula, nisi sancti „ Dei? & qui sunt qui ab eis recipien- „ di sunt in tabernacula, nisi qui co- „ rum indigentiæ serviunt?" Ergo magis sunt eleemosynæ dandæ sanctioribus quam propinquioribus.

3. Præterea. Maxime homo est sibi propinquus. Sed sibi non potest homo eleemosynam facere. Ergo videtur quod non sit magis facienda eleemosyna personæ magis coniunctæ.

Sed contra est quod Apostolus dicit I. ad Timoth. v. 8. *Si quis suorum, & maxime domesticorum curam non habet, fidem negavit, & est infideli deterior*.

Respondeo dicendum, quod, sicut Augustinus dicit in I. de doctr. christ. (cap. xxviii.) *Qui sunt nobis magis coniuncti, quasi quadam sorte nobis obvenit ut eis magis providere debeamus*.

Est tamen circa hoc discretionis ratio adhibenda, secundum differentiam coniunctionis, & sanctitatis, & utilitatis. Nam multo sanctiori magis indigentiam patienti, & magis utili ad commune bonum est magis eleemosyna danda quam personæ propinquiori; maxime si non sit multum coniuncta, cuius cura specialis nobis non immineat, & si magnam necessitatem non patiatur.

Ad primum ergo dicendum, quod peccatori non est subveniendum, inquantum est peccator, idest ut per hoc in peccato foveatur; sed inquantum homo est, idest ut natura sustentetur.

Ad secundum dicendum, quod opus eleemosynæ ad mercedem retributionis æternæ dupliciter valet. Uno quidem modo ex radice caritatis: & secundum hoc eleemosyna est meritoria, prout in ea servatur ordo caritatis, secundum quem propinquioribus magis providere debemus, ceteris paribus: unde Ambrosius dicit in I. de officiis (cap. xxx. circ. med.) *Est illa probanda liberalitas, ut proximos sanguinis tui non despicias, si egere cognoscas: melius est enim ut ipse subvenias tuis, quibus pudor est ab aliis sumptum deposcere*. Alio modo valet elee-

eleemosyna ad retributionem vitæ æternæ ex merito eius cui donatur, qui orat pro eo qui eleemosynam dedit: & secundum hoc loquitur ibi Augustinus.

Ad tertium dicendum, quod cum eleemosyna sit opus misericordiæ, sicut misericordia non est proprie ad seipsum, sed per quamdam similitudinem, ut supra dictum est (quæst. xxx. art. 1. ad 2.) ita etiam, proprie loquendo, nullus sibi eleemosynam facit, nisi forte ex persona alterius; puta cum aliquis distributor ponitur eleemosynarum, potest & ipse sibi accipere, si indigeat, eo tenore quo & aliis ministrat.

ARTICULUS X. 194

Utrum eleemosyna sit abundanter facienda.

Inf. quæst. CXVII. *art.* 1. *ad* 2. *&* II. *Corinth.* VIII.

AD decimum sic proceditur. Videtur quod eleemosyna non sit abundanter facienda. Eleemosyna enim maxime debet fieri coniunctioribus. Sed illis non debet sic dari, ut ditiores inde fieri valeant, sicut Ambrosius dicit in I. de offic. (cap. xxx. circ. med.) Ergo nec aliis debet abundanter dari.

2. Præterea. Ambrosius dicit ibidem: *Non debent simul effundi opes, sed dispensari.* Sed abundantia eleemosynarum ad effusionem pertinet. Ergo eleemosyna non debet fieri abundanter.

3. Præterea. II. ad Corinth. VIII. 13. dicit Apostolus: *Non ut aliis sit remissio,* idest ut alii de vestris otiose vivant, *vobis autem sit tribulatio,* idest paupertas. Sed hoc contingeret, si eleemosyna daretur abundanter. Ergo non est abundanter eleemosyna largienda.

Sed contra est quod dicitur Tob. IV. 9. *Si multum tibi fuerit, abundanter tribue.*

Respondeo dicendum, quod abundantia eleemosynæ potest considerari & ex parte dantis, & ex parte recipientis. Ex parte quidem *dantis*, cum scilicet aliquis aliquid dat quod est multum secundum proportionem propriæ facultatis: & sic laudabile est abundanter dare: unde & Dominus Luc. XXI. laudavit viduam, quæ ex eo quod deerat illi, omnem victum, quem habuit, misit: observatis tamen his quæ supra dicta sunt (art. 6. huius quæst.) de eleemosyna facienda de necessariis.

Ex parte vero eius cui datur, est abundans eleemosyna dupliciter. Uno modo quod suppleat sufficienter eius indigentiam; & sic laudabile est abundanter eleemosynam tribuere. Alio modo ut superabundet ad superfluitatem; & hoc non est laudabile; sed melius est pluribus indigentibus elargiri: unde & Apostolus dicit I. ad Corinth. XIII. 3. *Si distribuero in cibos pauperum:* ubi Glossa (interl.) dicit: „Per hoc cautela „eleemosynæ docetur, ut non uni, sed „multis detur, ut pluribus prosit.“

Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa procedit de abundantia superexcedente necessitatem recipientis eleemosynam.

Ad secundum dicendum, quod auctoritas illa loquitur de abundantia eleemosynæ ex parte dantis; sed intelligendum est, quod Deus non vult simul effundi omnes opes, nisi in mutatione status: unde subdit ibidem: *Nisi forte, ut Elisæus boves suos occidit, & pavit pauperes ex eo quod habuit, ut nulla cura domestica teneretur.*

Ad tertium dicendum, quod auctoritas inducta, quantum ad hoc quod dicit, *non ut aliis sit remissio*, vel *refrigerium*, loquitur de abundantia eleemosynæ, quæ superexcedit necessitatem recipientis; cui non est danda eleemosyna, ut inde luxurietur, sed ut inde sustentetur. Circa quod tamen est discretio adhibenda, propter diversas conditiones hominum, quorum quidam delicatius nutriti indigent magis delicatis cibis, aut vestibus. Unde Ambrosius dicit in Lib. I. de offic. (cap. xxx. ad fin.) *Considerandа est in largiendo ætas, atque debilitas; nonnumquam etiam verecundia, quæ ingenuos prodit natales; aut si quis ex divitiis in egestatem cecidit sine vitio suo.* Quantum vero ad id quod subditur, *Vobis autem tribulatio*, loquitur de abundantia ex parte dantis. Sed, sicut Glossa (interl.) ibidem dicit, *non hoc ideo dicit, quin melius esset*, scilicet abundanter dare, *sed de infirmis timet, quos sic dare monet ut egestatem non patiantur.*

QUAESTIO XXXIII.

De correctione fraterna,

in octo articulos divisa.

DEinde considerandum est de correctione fraterna: & circa hoc quæruntur octo.

Primo, utrum fraterna correctio sit actus caritatis.

Secun-

Secundo, utrum sit sub præcepto.

Tertio, utrum hoc præceptum extendat se ad omnes, vel solum ad prælatos.

Quarto, utrum subditi teneantur ex hoc præcepto prælatos corrigere.

Quinto, utrum peccator possit corrigere.

Sexto, utrum aliquis debeat corrigi qui ex correctione fit deterior.

Septimo, utrum secreta correctio debeat præcedere denuntiationem.

Octavo, utrum testium inductio debeat præcedere denuntiationem.

ARTICULUS I. 195

Utrum fraterna correctio sit actus caritatis.

Inf. art. 4. *corp. & IV. dist.* XIX. *quæst.* II. *art.* I. *ad* 6.

AD primum sic proceditur. Videtur quod fraterna correctio non sit actus caritatis. Dicit enim Glossa (ordin.) Matth. XVIII. super illud, *Si peccaverit in te frater tuus*, quod „ frater est arguendus ex zelo iustitiæ. “ Sed iustitia est virtus distincta a caritate. Ergo correctio fraterna non est actus caritatis, sed iustitiæ.

2. Præterea. Correctio fraterna fit per secretam admonitionem. Sed admonitio est consilium quoddam, quod pertinet ad prudentiam: prudentis enim est esse bene consiliativum, ut dicitur in VI. Ethic. (cap. V.) Ergo fraterna correctio non est actus caritatis, sed prudentiæ.

3. Præterea. Contrarii actus non pertinent ad eamdem virtutem. Sed supportare peccantem est actus caritatis, secundum illud ad Galat. VI. 2. *Alter alterius onera portate; & sic adimplebitis legem Christi*, quæ est lex caritatis. Ergo videtur quod corrigere fratrem peccantem, quod est contrarium supportationi, non sit actus caritatis.

Sed contra. Corrigere delinquentem est quædam eleemosyna spiritualis. Sed eleemosyna est actus caritatis, ut supra dictum est (quæst. XXXII. art. I.) Ergo correctio fraterna est actus caritatis.

Respondeo dicendum, quod correctio delinquentis est quoddam remedium, quod debet adhiberi contra peccatum alicuius. Peccatum autem alicuius dupliciter considerari potest: uno quidem modo, inquantum est nocivum ei qui peccat; alio modo inquantum vergit in nocumentum aliorum, qui ex eius peccato læduntur, vel scandalizantur, & etiam inquantum est in nocumentum boni communis, cuius iustitia per peccatum hominis perturbatur.

Duplex ergo est correctio delinquentis. Una quidem quæ adhibet remedium peccato, inquantum est quoddam malum ipsius peccantis; & ista est proprie fraterna correctio, quæ ordinatur ad emendationem delinquentis. Removere autem malum alicuius, eiusdem rationis est sicut bonum eius procurare: procurare autem fratris bonum pertinet ad caritatem, per quam volumus, & operamur bonum amico. Unde etiam correctio fraterna est actus caritatis: quia per eam repellimus malum fratris, scilicet peccatum; cuius remotio magis pertinet ad caritatem quam etiam remotio exterioris damni, vel etiam corporalis nocumenti, quanto contrarium bonum virtutis magis est affine caritati, quam bonum corporis, vel exteriorum rerum. Unde correctio fraterna est actus caritatis potius quam curatio infirmitatis corporalis, vel subventio, qua excluditur exterior egestas.

Alia vero correctio est quæ adhibet remedium peccato delinquentis, secundum quod est in malum aliorum, & præcipue in nocumentum communis boni: & talis correctio est actus iustitiæ, cuius est conservare rectitudinem iustitiæ unius ad alterum.

Ad primum ergo dicendum, quod Glossa illa loquitur de secunda correctione, quæ est actus iustitiæ.

Vel si loquatur etiam de prima, tunc iustitia ibi sumitur, secundum quod est universalis virtus, ut infra dicetur (quæst. LVIII. art. 5.) prout etiam *omne peccatum est iniquitas*, ut dicitur I. Ioan. III. 4. quasi contra iustitiam existens.

Ad secundum dicendum, quod, sicut Philosophus dicit in VI. Ethic. (cap. V. & VII.) prudentia facit rectitudinem in his quæ sunt ad finem, de quibus est consilium, & electio; tamen cum per prudentiam aliquid recte agimus ad finem alicuius virtutis moralis, puta temperantiæ, vel fortitudinis, actus ille est principaliter illius virtutis ad cuius finem ordinatur. Quia ergo admonitio quæ fit in correctione fraterna, ordinatur ad amovendum fratris peccatum, quod pertinet ad caritatem, manifestum est quod talis admonitio principaliter est actus caritatis quasi imperantis, prudentiæ vero secundario quasi exequentis, & dirigentis actum.

Ad

Ad tertium dicendum, quod correctio fraterna non opponitur supportationi infirmorum, sed magis ex ea consequitur. Intantum enim aliquis supportat peccantem, inquantum contra eum non turbatur, sed benevolentiam ad eum servat & ex hoc contingit quod eum satagit emendare.

ARTICULUS II. 196

Utrum correctio fraterna sit in praecepto.

IV. dist. XIX. *quaest.* II. *art.* 2 *quaest.* I. *& vir. quaest.* III. *art.* I. *ad* 10.

AD secundum sic proceditur. Videtur quod correctio fraterna non sit in praecepto. Nihil enim quod est impossibile, cadit sub praecepto, secundum illud Hieronymi (Pelagii in exposit. Symboli ad Damas. versus fin.) *Maledictus qui dicit, Deum aliquid impossibile praecepisse*. Sed Eccle. VII. 14. dicitur: *Considera opera Dei, quod nemo possit corrigere quem ille despexerit*. Ergo correctio fraterna non est in praecepto.

2. Praeterea. Omnia praecepta legis divinae ad praecepta Decalogi reducuntur. Sed correctio fraterna non cadit sub aliquo praeceptorum Decalogi. Ergo non cadit sub praecepto.

3. Praeterea. Omissio praecepti divini est peccatum mortale, quod in sanctis viris non invenitur. Sed omissio fraternae correctionis invenitur in sanctis, & in spiritualibus viris: dicit enim Augustinus I. de civit. Dei (cap. IX. circ med.) quod *non solum inferiores, verum etiam hi qui superiorem vitae gradum tenent, ab aliorum reprehensione se abstinent, propter quamdam cupiditatis maculam, non propter officia caritatis*. Ergo correctio fraterna non est in praecepto.

4. Praeterea. Illud quod est in praecepto, habet rationem debiti. Si ergo correctio fraterna caderet sub praecepto, hoc fratribus deberemus ut eos peccantes corrigeremus. Sed ille qui debet alicui debitum corporale, puta pecuniam, non debet esse contentus ut ei occurrat creditor, sed debet eum quaerere, ut debitum reddat. Oporteret ergo quod homo quaereret correctione indigentes, ad hoc quod eos corrigeret: quod videtur inconveniens, tum propter multitudinem peccantium, ad quorum correctionem unus homo non posset sufficere; tum etiam quia oporteret quod religiosi de claustris suis exirent ad corrigendos homines: quod est inconveniens. Non ergo fraterna correctio est in praecepto.

Sed contra est quod Augustinus dicit in Libro de verbis Domini (serm. XVI. cap. IV. a princ.) *Si neglexeris corrigere, pejor eo factus es qui peccavit*. Sed hoc non esset, nisi per huiusmodi negligentiam aliquis praeceptum omitteret. Ergo correctio fraterna est in praecepto.

Respondeo dicendum, quod correctio fraterna cadit sub praecepto.

Sed considerandum est, quod sicut praecepta negativa legis prohibent actus peccatorum, ita praecepta affirmativa inducunt ad actus virtutum. Actus autem peccatorum sunt secundum se mali; & nullo modo bene fieri possunt, nec aliquo tempore, aut loco: quia secundum se sunt coniuncti malo fini, ut dicitur in II. Ethic. (cap. VI. a med.) & ideo praecepta negativa obligant semper, & ad semper. Sed actus virtutum non quolibet modo fieri debent, sed observatis debitis circumstantiis, quae requiruntur ad hoc quod sit actus virtuosus; ut scilicet fiat ubi debet, & quando debet, & secundum quod debet. Et quia dispositio eorum quae sunt ad finem, attenditur secundum rationem finis, in istis circumstantiis virtuosi actus praecipue attendenda est ratio finis, quae est bonum virtutis. Si ergo sit aliqua talis omissio alicuius circumstantiae circa virtuosum actum quae totaliter tollat bonum virtutis, hic actus contrariatur praecepto. Si autem sit defectus alicuius circumstantiae quae non totaliter tollat virtutem, licet non perfecte attingat ad bonum virtutis, non est contra praeceptum. Unde & Philosophus dicit in II. Ethic. (cap. ult. circ. fin.) quod si parum discedatur a medio, non est contra virtutem; sed si multum discedatur, corrumpitur virtus in suo actu. Correctio autem fraterna ordinatur ad fratris emendationem. Et ideo hoc modo cadit sub praecepto, secundum quod est necessaria ad istum finem, non autem ita quod quolibet loco, vel tempore frater delinquens corrigatur.

Ad primum ergo dicendum, quod in omnibus bonis agendis operatio hominis non est efficax, nisi adsit auxilium divinum; & tamen homo debet facere quod in se est. Unde Augustinus dicit in Lib. de correptione, & gratia (cap. XV. paulo a princ.) *Nescientes quis pertineat ad praedestinatorum numerum, & quis non pertineat, sic affici debemus caritatis affectu*,

fectu, ut omnes velimus salvos fieri. Et ideo omnibus debemus fraternæ correctionis officium impendere, sub spe divini auxilii.

Ad secundum dicendum, quod, sicut supra dictum est (quæst. XXXII. art. 5. ad 4.) omnia præcepta quæ pertinent ad impendendum aliquod beneficium proximo, reducuntur ad præceptum de honoratione parentum.

Ad tertium dicendum, quod correctio fraterna tripliciter omitti potest. Uno quidem modo meritorie, quando ex caritate aliquis correctionem omittit. Dicit enim Augustinus in I. de civit. Dei (cap. IX. ante med.) *Si propterea quisque obiurgandis, & corripiendis male agentibus parcit, quia opportunum tempus inquiritur, vel eisdem ipsis metuit, ne deteriores ex hoc efficiantur, vel ad bonam vitam, & etiam erudiendos impediant alios infirmos, & premant, atque avertant a fide; non videtur esse cupiditatis occasio; sed consilium caritatis*. Alio modo prætermittitur fraterna correctio cum peccato mortali, *quando scilicet formidatur*, ut ibi dicitur, *iudicium vulgi, & carnis excruciatio, vel peremptio; dum tamen hæc ita dominentur in animo, quod fraternæ caritati præponantur*: & hoc videtur contingere, quando aliquis probabiliter præsumit de aliquo delinquente quod posset eum a peccato retrahere; & tamen propter timorem, vel cupiditatem prætermittit. Tertio modo huiusmodi omissio est peccatum veniale, quando timor, vel cupiditas tardiorem facit hominem ad corrigendum delicta fratris; non tamen ita quod si ei constaret quod fratrem posset a peccato retrahere, propter timorem, vel cupiditatem omitteret, quibus in animo suo præponit caritatem fraternam. Et hoc modo quandoque viri sancti negligunt corrigere delinquentes.

Ad quartum dicendum, quod illud quod debetur alicui determinatæ & certæ personæ, sive sit bonum corporale, sive spirituale, oportet quod ei impendamus, non expectantes quod nobis occurrat, sed debitam solicitudinem habentes, ut eum inquiramus. Unde sicut ille qui debet pecuniam creditori, debet eum requirere, cum tempus fuerit, ut ei debitum reddat; ita qui habet specialiter curam alicuius, debet eum quærere, ad hoc quod eum corrigat de peccato. Sed illa beneficia quæ non debentur certæ personæ, sed communiter omnibus proximis, sive sint corporalia, sive spiritualia, non oportet nos quærere quibus impendamus; sed sufficit quod impendamus eis qui nobis occurrunt. Hoc enim *quasi pro quadam sorte habendum est*, ut Augustinus dicit in I. de doctrina christiana (cap. XXVIII.) Et propter hoc dicit in Lib. de verbis Domini (serm. XV. in princ.) quod *admonet nos Dominus noster non negligere invicem peccata nostra, non quærendo quid reprehendas, sed videndo quod corrigas*: alioquin efficeremur exploratores vitæ aliorum, contra id quod dicitur Proverb. XXIV. 15. *Ne quæras impietatem in domo iusti, & non vastes requiem eius*. Unde patet quod nec religiosos oportet exire claustrum ad corrigendum delinquentes.

ARTICULUS III. 197

Utrum correctio fraterna pertineat solum ad prælatos.

IV. dist. XXIX. *quæst.* II. *art.* 2. *& vir. quæst.* III. *art.* I.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod correctio fraterna non pertineat nisi ad prælatos. Dicit enim Hieronymus (id habet expres. Orig. hom. VII. in Ios. cir. med.) *Sacerdotes studeant illud Evangelii implere, Si peccaverit in te frater tuus &c.* Sed nomine sacerdotum consueverunt significari prælati qui habent curam aliorum. Ergo videtur quod ad solos prælatos pertineat fraterna correctio.

2. Præterea. Fraterna correctio est quædam eleemosyna spiritualis. Sed corporalem eleemosynam facere pertinet ad eos qui sunt superiores in temporalibus, scilicet ad ditiores. Ergo & fraterna correctio pertinet ad eos qui sunt superiores in spiritualibus, scilicet ad prælatos.

3. Præterea. Ille qui corripit alium, movet eum sua admonitione ad melius. Sed in rebus naturalibus inferiora moventur a superioribus. Ergo etiam secundum ordinem virtutis, qui sequitur ordinem naturæ, ad solos prælatos pertinet inferiores corrigere.

Sed contra est quod dicitur XXIV quæst. III. (cap. XIV.) *Tam sacerdotes, quam reliqui fideles omnes summam debent habere curam de his qui pereunt; quatenus eorum redargutione aut corrigantur a peccatis, aut si incorrigibiles appareant, ab Ecclesia separentur.*

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum

ctum est (art. 1. hu. quæst.) duplex est correctio. Una quidem quæ est actus caritatis, quæ specialiter tendit ad emendationem fratris delinquentis per simplicem admonitionem: & talis correctio pertinet ad quemlibet caritatem habentem, sive sit subditus, sive prælatus.

Est autem alia correctio, quæ est actus iustitiæ, per quam intenditur bonum commune, quod non solum procuratur per admonitionem fratris, sed etiam interdum per punitionem, ut alii a peccato timentes desistant: & talis correctio pertinet ad solos prælatos, qui non solum habent admonere, sed etiam corrigere puniendo.

Ad primum ergo dicendum, quod etiam in correctione fraterna, quæ ad omnes pertinet, gravior est cura prælatorum, ut dicit Augustinus in I. de civitate Dei (cap. IX. versus fin.) Sicut enim temporalia beneficia potius debet aliquis exhibere illis quorum curam temporalem habet; ita etiam beneficia spiritualia, puta correctionem, doctrinam, & alia huiusmodi, magis debet exhibere illis qui sunt suæ spirituali curæ commissi. Non ergo intendit Hieronymus dicere, quod ad solos sacerdotes pertineat præceptum de correctione fraterna, sed quod ad hos specialiter pertinet.

Ad secundum dicendum, quod sicut ille qui habet unde corporaliter subvenire possit, quantum ad hoc dives est; ita ille qui habet sanum rationis iudicium, ex quo possit alterius delictum corrigere, quantum ad hoc est superior habendus.

Ad tertium dicendum, quod etiam in naturalibus quædam mutuo in se agunt, quia quantum ad aliquid sunt se invicem superiora, prout scilicet utrumque est quodammodo in potentia, & quodammodo in actu respectu alterius: & similiter aliquis inquantum habet sanum rationis iudicium in hoc in quo alter delinquit, potest eum corrigere, licet non sit simpliciter superior.

ARTICULUS IV. 198

Utrum quis teneatur corrigere prælatum suum.

IV. dist. XIX. *quæst.* II. *art.* 2. *quæst.* 3. *& virt. quæst.* III. *art.* 1. *ad* XVIII. *& Gal.* II. *lect.* 3. *princ. & ad Col. cap. ult. fin.*

AD quartum sic proceditur. Videtur quod aliquis non teneatur corrigere prælatum suum. Dicitur enim Exodi XIX. 12. (a) *Bestia quæ tetigerit montem, lapidabitur*: & II. Regum VI. dicitur, quod Oza percussus est a Domino, quia tetigit arcam. Sed per montem, & arcam significatur prælatus. Ergo prælati non sunt corrigendi a subditis.

2. Præterea. Gal. II. super illud, *In faciem ei restiti*, dicit Glossa (ord. & interl. Ambr.) „ ut par.“ Ergo cum subditus non sit par prælato, non debet eum corrigere.

3. Præterea. Gregorius dicit (implic. Lib. XXIII. Moral. cap. VIII. & Lib. XXVI. cap. XXVIII. in med.) *Sanctorum vitam corrigere non præsumat, nisi qui de se meliora sentit*. Sed aliquis non debet de se meliora sentire quam de prælato suo. Ergo prælati non sunt corrigendi.

Sed contra est quod Augustinus dicit in Regula: (epist. CCXI. al. CIX. ad Sanctimoniales sub fin.) *Non solum vestri, sed etiam ipsius*, idest prælati, *miseremini, qui inter vos quanto in loco superiori, tanto in periculo maiori versatur*. Sed correctio fraterna est opus misericordiæ. Ergo & prælati sunt corrigendi.

Respondeo dicendum, quod correctio quæ est actus iustitiæ, per coercitionem pœnæ, non competit subdito respectu prælati; sed correctio fraterna, quæ est actus caritatis, pertinet ad unumquemque respectu cuiuslibet personæ, ad quam caritatem debet habere, si in ea aliquid corrigibile inveniatur.

Actus enim ex aliquo habitu, vel potentia procedens se extendit ad omnia quæ continentur sub obiecto illius potentiæ, vel habitus; sicut visio ad omnia quæ continentur sub obiecto visus. Sed quia actus virtuosus debet esse moderatus debitis circumstantiis, ideo in correctione qua subditi corrigunt prælatos, debet modus congruus adhiberi, ut sci-

N 2

(a) *Vulgata:* Omnis qui tetigerit montem, morte morietur .... sive iumentum fuerit, sive homo, non vivet.

scilicet non cum protervia, & duritia, sed cum mansuetudine, & reverentia corrigantur. Unde Apostolus dicit I. ad Timoth. v. 1. *Seniorem ne increpaveris, sed obsecra ut patrem*. Et ideo Dionysius redarguit Demophilum monachum (epist. VIII. aliquant. a princ.) quia sacerdotem irreverenter correxerat, eum percutiens, & de Ecclesia eiiciens.

Ad primum ergo dicendum, quod tunc prælatus inordinate videtur tangi, quando irreverenter obiurgatur, vel etiam quando ei detrahitur: & hoc significatur per contactum montis, & arcæ damnatum a Deo.

Ad secundum dicendum, quod in faciem resistere coram omnibus, excedit modum fraternæ correctionis: & ideo sic Paulus Petrum non reprehendisset, nisi aliquo modo par esset quantum ad fidei defensionem. Sed in occulto admonere, & reverenter, hoc potest etiam ille qui non est par. Unde Apostolus ad Colos. ult. 17. scribit de subditis, ut prælatum suum admoneant, cum dicit: *Dicite Archippo*, Episcopo (a) *Ministerium tuum imple*. Sciendum tamen est, quod ubi immineret periculum fidei, etiam publice essent prælati a subditis arguendi. Unde & Paulus, qui erat subditus Petro, propter imminens periculum scandali circa fidem, Petrum publice arguit: &, sicut Glossa Augustini (ord. ex epist. XIX. nunc lxxxII. cap. II. sub fin.) dicit ad Gal. II. *ipse Petrus exemplum maioribus præbuit, ut sicubi forte rectum tramitem reliquissent, non dedignentur etiam a posterioribus corripi*.

Ad tertium dicendum, quod præsumere se esse simpliciter meliorem quam sit prælatus, videtur esse præsumptuosæ superbiæ; sed æstimare se meliorem quantum ad aliquid, non est præsumptionis, quia nullus est in hac vita qui non habeat aliquem defectum. Et etiam considerandum est, quod cum aliquis prælatum caritative monet, non propter hoc se maiorem existimat; sed auxilium impartitur ei qui *quanto in loco superiori, tanto in periculo maiori versatur*, ut Augustinus dicit in Regula (loc. cit. in arg. *Sed cont.*)

ARTICULUS V. 199

Utrum peccator debeat corripere delinquentem.

IV. dist. XIX. *quæst.* II. *art.* 2. *quæst.* 2. *& Matth.* VII. *com.* 2.

AD quintum sic proceditur. Videtur quod peccator corrigere debeat delinquentem. Nullus enim propter peccatum quod commisit, a præcepto observando excusatur. Sed correctio fraterna cadit sub præcepto, ut dictum est (art. 2. hu. quæst.) Ergo videtur quod propter peccatum quod quis commisit, non debeat prætermittere huiusmodi correctionem.

2. Præterea. Eleemosyna spiritualis potior est quam corporalis eleemosyna. Sed ille qui est in peccato, non debet abstinere quin eleemosynam corporalem faciat. Ergo multo minus debet abstinere a correctione delinquentis propter peccatum præcedens.

3. Præterea. I. Ioan. 1. 8. dicitur: *Si dixerimus, quia peccatum non habemus, nos ipsos seducimus*. Si ergo propter peccatum aliquis impeditur a correctione fraterna, nullus erit qui possit corrigere delinquentem. Hoc autem est inconveniens. Ergo & primum.

Sed contra est quod Isidorus dicit in Lib. III. de summo bono (cap. XXXII. in princ.) *Non debet vitam aliorum corrigere qui est vitiis subiectus*: & Roman. II. 1. dicitur: *In quo alium iudicas, teipsum condemnas: eadem enim agis quæ iudicas.*

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est (art. 3. hu. quæst. ad 2.) correctio delinquentis pertinet ad aliquem, inquantum viget in eo rectum iudicium rationis. Peccatum autem, ut supra dictum est (1. 2. quæst. lxxxv. art. 1. & 2.) non tollit totum bonum naturæ, quin remaneat in peccatore aliquid de recto iudicio rationis: & secundum hoc potest sibi competere in alus delictum arguere.

Sed tamen per peccatum præcedens impedimentum quoddam huic correctioni affertur propter tria. Primo quidem quia ex peccato præcedenti indignus redditur ut alium corrigat; & præcipue si maius peccatum commisit, non est dignus ut alium corrigat de minori peccato. Unde super illud Matth. VII. *Quid vides festucam &c.* dicit Hieronymus: *De his loqui-*

a) *Vulgata:* Vide ministerium quod accepisti a Domino, ut illud impleas.

quitur qui cum mortali crimine detineantur obnoxii, minora peccata fratribus non concedunt.

Secundo redditur indebita correctio propter scandalum quod sequitur ex correctione, si peccatum corripientis sit manifestum: quia videtur quod ille qui corrigit, non corrigat ex caritate, sed magis ad ostentationem. Unde super illud Matth. VII. *Quomodo dicis fratri tuo? &c.* exponit Chrysostomus (alius Auctor hom. XVII. in op. imperf. parum ante med.) „ Idest quo proposito? putas ex caritate, ut salves proximum tuum? Non, quia teipsum ante salvares. Vis ergo non alios salvare, sed per bonam doctrinam malos actus celare, & scientiæ laudem ab hominibus quærere."

Tertio modo propter superbiam corripientis, inquantum scilicet aliquis propria peccata parvipendens, seipsum proximo præfert in corde suo, peccata eius austera severitate diiudicans, ac si ipse esset iustus. Unde Augustinus dicit in Lib. II. de sermone Domini in monte (cap. XIX. parum a princ.) *Accusare vitia officium est bonorum virorum, & benevolorum: quod cum mali faciunt, alienas partes agunt.* Et ideo, sicut Augustinus dicit in eodem Libro (ibid.) *cogitemus, cum aliquem reprehendere nos necessitas cogit, utrum tale sit vitium quod numquam habuimus; & tunc cogitemus nos homines esse, & habere potuisse vel tale quod aliquando habuimus, & iam non habemus; & tunc tangat memoriam communis fragilitas, ut illam correctionem non odium, sed misericordia præcedat. Si autem invenerimus nos in eodem vitio esse, non obiurgemus, sed congemiscamus, & non illum ad obtemperandum nobis, sed ad pariter cavendum invitemus.* Ex his ergo patet quod si peccator cum humilitate corripiat delinquentem, non peccat, nec sibi novam condemnationem acquirit; licet per hoc vel in conscientia fratris, vel saltem sua pro peccato præterito condemnabilem se esse ostendat.

Unde patet responsio ad obiecta.

ARTICULUS VI. 200

Utrum quis debeat a correctione cessare propter timorem, ne ille fiat deterior.

IV. dist. III. quæst. II. art. 2. ad 1. & vir. quæst. III. art. 1. ad 1. & Ephes. v. lect. 4. fin.

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod aliquis non debeat a correctione cessare propter timorem ne ille fiat deterior. Peccatum enim est quædam infirmitas animæ, secundum illud Psalmistæ Psal. VI. 3. *Miserere mei Domine, quoniam infirmus sum.* Sed ille cui imminet cura infirmi, etiam propter eius contradictionem, vel contemptum non debet cessare, quia tunc maius imminet periculum, sicut patet circa furiosos. Ergo multo magis debet homo peccantem corrigere, quantumcumque graviter ferat.

2. Præterea. Secundum Hieronymum (ex quo non occurrit, sed hab. ex Greg. hom. VII. in Ezech. aliquant. a princ. & in Glossa Lyrani sup. illud Matth. xv. *Scis quia Pharisæi*) veritas vitæ non est dimittenda propter scandalum. Præcepta autem Dei pertinent ad veritatem vitæ. Cum ergo correctio fraterna cadat sub præcepto, ut dictum est (art. 2. hu. qu.) videtur quod non sit dimittenda propter scandalum eius qui corripitur.

3. Præterea. Secundum Apostolum ad Rom. III. non sunt facienda mala, ut veniant bona. Ergo pari ratione non sunt prætermittenda bona, ne veniant mala. Sed correctio fraterna est quoddam bonum. Ergo non est prætermittenda propter timorem, ne ille qui corripitur, fiat deterior.

Sed contra est quod dicitur Proverb. IX. 8. *Noli arguere derisorem, ne oderit te*: ubi dicit Glossa (ordin. Greg. Lib. VIII. Moral. cap. XXIV. in med.) Non est „ timendum, ne tibi derisor, cum arguitur, contumelias inferat; sed hoc „ potius providendum, ne tractus ad „ odium inde fiat peior." Ergo cessandum est a correctione fraterna, quando timetur ne fiat ille inde deterior.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est (art. 3. hu. quæst.) duplex est correctio delinquentis. Una quidem pertinens ad prælatos, quæ ordinatur ad bonum commune, & habet vim coactivam: & talis correctio non est dimittenda propter turbationem eius qui corri-

pitur: tum quia si propria sponte emendari non velit, cogendus est per pœnas, (a) ut peccare desistat: tum etiam quia si (b) incorrigibilis sit, per hoc providetur bono communi, dum servatur ordo iustitiæ, & unius exemplo alii deterrentur. Unde iudex non prætermittit ferre sententiam condemnationis in peccantem, propter timoris turbationis ipsius, vel etiam amicorum eius.

Alia vero est correctio fraterna, cuius finis est emendatio delinquentis, non habens coactionem, sed simplicem admonitionem: & ideo ubi probabiliter æstimatur quod peccator admonitionem non recipiat, sed ad peiora labatur, est ab huiusmodi correctione desistendum: quia ea quæ sunt ad finem, debent regulari secundum quod exigit ratio finis.

Ad primum ergo dicendum, quod medicus quadam coactione utitur in phreuetico, qui curam eius recipere non vult: & huic assimilatur correctio prælatorum, quæ habet vim coactivam, non autem simplex correctio fraterna.

Ad secundum dicendum, quod de correctione fraterna datur præceptum, secundum quod est actus virtutis; hoc autem est, secundum quod proportionatur fini: & ideo quando est impeditiva finis, puta cum efficitur homo deterior, iam non pertinet ad veritatem vitæ, nec cadit sub præcepto.

Ad tertium dicendum, quod ea quæ ordinantur ad finem, habent rationem boni ex ordine ad finem. Et ideo correctio fraterna, quando est impeditiva finis, scilicet emendationis fratris, iam non habet rationem boni: & ideo cum prætermittitur talis correctio, non prætermittitur bonum, ne eveniat malum.

ARTICULUS VII. 201

Utrum in correctione fraterna debeat ex necessitate præcepti admonitio secreta præcedere denuntiationem.

IV. dist. XIX *quæst.* II. *art.* 3. *quæst.* I. *ad* I. *& quol.* XI. *art.* 15.

AD septimum sic proceditur. Videtur quod in correctione fraterna non debeat ex necessitatte præcepti admonitio secreta præcedere denuntiationem. In operibus enim caritatis præcipue debemus Deum imitari, secundum illud Eph. v. 1. *Estote imitatores Dei, sicut filii carissimi, & ambulate in dilectione*. Deus autem interdum publice punit hominem pro peccato, nulla secreta admonitione præcedente. Ergo videtur quod non sit necessarium admonitionem secretam præcedere denuntiationem.

2. Præterea. Sicut Augustinus dicit in Libro de mendacio (cap. xv. parum a princ.) *ex gestis Sanctorum intelligi potest, qualiter sunt præcepta sacræ Scripturæ intelligenda*. Sed in gestis Sanctorum invenitur facta publica denuntiatio peccati occulti, nulla secreta monitione præcedente; sicut legitur Gen. XXXVII. quod *Joseph accusavit fratres suos apud patrem crimine pessimo*: & Act. v. dicitur, quod Petrus Ananiam, & Saphiram occulte defraudantes de pretio agri publice denuntiavit, nulla secreta admonitione præmissa: ipse etiam Dominus non legitur secreto admonuisse Iudam, antequam eum denuntiaret. Non ergo est de necessitate præcepti ut secreta admonitio præcedat publicam denuntiationem.

3. Præterea. Accusatio est gravior quam denuntiatio. Sed ad publicam accusationem potest aliquis procedere, nulla admonitione secreta præcedente: determinatur enim in Decretali (cap. *Qualiter* XXIV. de accusationib.) quod *accusationem debet præcedere sola inscriptio*. Ergo videtur quod non sit de necessitate præcepti quod secreta admonitio præcedat publicam denuntiationem.

4. Præterea. Non videtur esse probabile quod ea quæ sunt in communi consuetudine religiosorum, sint contra præcepta Christi. Sed consuetum est in religionibus quod in capitulis aliqui proclamentur de culpis, nulla secreta admonitione præmissa. Ergo videtur quod hoc non sit de necessitate præcepti.

5. Præterea. Religiosi tenentur suis prælatis obedire. Sed quandoque prælati præcipiunt vel communiter omnibus, vel alicui specialiter, ut si quid sit corrigendum, eis dicatur. Ergo videtur quod eis teneantur dicere etiam ante secretam admonitionem. Non ergo est de necessitate præcepti ut secreta admonitio præcedat publicam denuntiationem.

Sed contra est quod Augustinus dicit in Lib. de verb. Dom. exponens illud, *Corripe ipsum inter te & ipsum solum* (serm. XVI. cap. IV. cir. med.) „ Studens correctioni, parcens pudori: for„ te

(a) *Al.* ut peccata dimittat. (b) *Ita mss. passim, & editi plurimi. Garcia, & edit. Patav.* 1712. corrigibilis.

„ te enim præ verecundia incipit defendere peccatum suum; & quem vis facere meliorem, facis peiorem. " Sed ad hoc tenemur per præceptum caritatis ut caveamus ne frater deterior efficiatur. Ergo ordo correctionis fraternæ cadit sub præcepto.

Respondeo dicendum, quod circa publicam denuntiationem peccatorum distinguendum est. Aut enim peccata sunt publica, aut sunt occulta. Si quidem sint publica, non est tantum adhibendum remedium ei qui peccavit, ut melior fiat, sed etiam aliis, in quorum notitiam devenit, ut non scandalizentur. Et ideo talia peccata sunt publice arguenda, secundum illud Apostoli I. ad Tim. v. 20. *Peccantes coram omnibus argue, ut & ceteri timorem habeant*: quod intelligitur de peccatis publicis, ut Augustinus dicit in Lib. de verb. Dom. (loc. cit. cap. VII.)

Si vero sint peccata occulta, sic videtur habere locum quod Dominus dicit, (Matth. XVIII.) *Si peccaverit in te frater tuus*. Quando enim te offendit publice coram aliis, iam non solum in te peccat, sed etiam in alios, quos turbat. Sed quia etiam in occultis peccatis potest parari proximorum offensa, ideo adhuc videtur distinguendum esse. Quædam enim peccata occulta sunt quæ sunt in nocumentum proximorum vel corporale, vel spirituale; puta si aliquis occulte tractet, quomodo civitas tradatur hostibus, vel si hæreticus privatim homines a fide avertat. Et quia ille qui sic occulte peccat, non solum in te peccat, sed etiam in alios, oportet statim procedere ad denuntiationem, ut huiusmodi nocumentum impediatur: nisi forte aliquis firmiter æstimaret quod statim per secretam admonitionem posset huiusmodi mala impedire.

Quædam vero peccata sunt quæ solum sunt in malum peccantis, & eius in quem peccatur, vel quia a peccante solum læditur, vel saltem ex sola notitia: & tunc ad hoc solum tendendum est ut fratri peccanti subveniatur: & sicut medicus corporalis sanitatem ægroto confert, si potest, sine alicuius membri abscissione; si autem non potest, abscindit membrum minus necessarium, ut vita totius conservetur; ita etiam ille qui studet emendationi fratris, debet, si potest, sic emendare fratrem quantum ad conscientiam, ut fama eius conservetur: quæ quidem est utilis primo quidem ipsi peccanti, non solum in temporalibus, in quibus quantum ad multa homo patitur detrimentum, amissa fama; sed etiam quantum ad spiritualia, quia præ timore infamiæ multi a peccato retrahuntur, unde quando se infamatos conspiciunt, irrefrenate peccant. Unde Hieronymus dicit (sup. illud Matth. XVIII. *Si peccaverit in te:*) *Corripiendus est seorsum frater, ne si semel pudorem, vel verecundiam amiserit, permaneat in peccato*. Secundo debet conservari fama fratris peccantis: tum quia, uno infamato, alii infamantur, secundum illud Augustini in epist. ad plebem Hipponenensem (LXXVII. al. CXXXVII. inter med. & fin.) *cum de aliquibus qui sanctum nomen profitentur, aliquid criminis vel falsi sonuerit, vel veri patuerit, instant, satagunt, ambiunt, ut de omnibus hoc credatur*: tum etiam quia ex peccato unius publicato alii provocantur ad peccandum.

Sed quia conscientia præferenda est famæ, voluit Dominus ut saltem cum dispendio famæ fratris conscientia per publicam denuntiationem a peccato liberetur. Unde patet de necessitate præcepti esse quod secreta admonitio publicam denuntiationem præcedat.

Ad primum ergo dicendum, quod omnia occulta sunt Deo nota: & ideo hoc modo se habent occulta peccata ad iudicium divinum, sicut publica ad humanum; & tamen plerumque Deus peccatorem quasi secreta admonitione arguit, interius inspirando vel vigilanti, vel dormienti, secundum illud Iob XXXIII. 15. *Per somnium in visione nocturna, quando irruit sopor super homines, tunc aperit aures virorum, & erudiens eos instruit disciplina, ut avertat hominem ab his quæ fecit*.

Ad secundum dicendum, quod Dominus peccatum Iudæ tamquam Deus sicut publicum habebat, unde statim poterat ad publicandum procedere; tamen ipse non publicavit, sed obscuris verbis eum de peccato suo admonuit. Petrus autem publicavit peccatum occultum Ananiæ, & Saphiræ, tamquam executor Dei, cuius revelatione peccatum cognovit. De Ioseph autem credendum est quod fratres suos quandoque admonuerit, licet non sit scriptum.

Vel potest dici, quod peccatum publicum erat inter fratres: unde dicit pluraliter: *Accusavit fratres suos*.

Ad tertium dicendum, quod quando imminet periculum multitudinis, non habent ibi locum hæc verba Domini:

quia tunc frater peccans non peccat in te tantum.

Ad quartum dicendum, quod huiusmodi proclamationes quæ in capitulis religiosorum fiunt, fiunt de aliquibus levibus, quæ famæ non derogant: unde sunt quasi quædam commemorationes potius oblitarum culparum quam accusationes, vel denuntiationes. Si essent tamen talia, de quibus frater infamaretur, contra præceptum Domini ageret qui per hunc modum peccatum fratris publicaret.

Ad quintum dicendum, quod prælato non est obediendum contra præceptum divinum, secundum illud Act. v. 29. *Obedire oportet Deo magis quam hominibus*. Et ideo quando Prælatus præcipit ut sibi dicatur quod quis sciverit corrigendum, intelligendum est præceptum sane, salvo ordine fraternæ correctionis; sive præceptum fiat communiter ad omnes, sive ad aliquem specialiter. Sed si prælatus expresse præciperet contra hunc ordinem a Domino institutum, & ipse peccaret præcipiens, & ei obediens, quasi contra præceptum Domini agens: unde non esset ei obediendum: quia prælatus non est iudex (a) occultorum, sed solus Deus: unde non habet potestatem præcipiendi aliquid super occultis, nisi inquantum per aliqua indicia manifestantur, puta per infamiam, vel per aliquas suspiciones: in quibus casibus potest prælatus præcipere eodem modo, sicut & iudex sæcularis, vel ecclesiasticus potest exigere iuramentum de veritate dicenda.

ARTICULUS VIII. 202

Utrum testium inductio debeat præcedere publicam denuntiationem.

IV. dist. XIX. *quæst.* II. *art.* 3. *quæst.* 2. & *quol.* XI. *art.* 12. & 13.

AD octavum sic proceditur. Videtur quod testium inductio non debeat præcedere publicam denuntiationem. Peccata enim occulta non sunt aliis manifestanda: quia sic *magis homo esset proditor criminis quam corrector fratris*, ut Augustinus dicit (in Lib. de verb. Dom. serm. XVI. cap. VII.) Sed ille qui inducit testes, peccatum fratris aliis manifestat. Ergo in peccatis occultis non debet testium inductio præcedere publicam denuntiationem.

2. Præterea. Homo debet diligere proximum sicut seipsum. Sed nullus ad suum peccatum occultum inducit testes. Ergo neque ad peccatum occultum fratris debet inducere.

3. Præterea. Testes inducuntur ad aliquid probandum. Sed in occultis non potest fieri probatio per testes. Ergo frustra huiusmodi testes inducuntur.

4. Præterea. Augustinus dicit in Regula (ad sanctimoniales epist. CCXI. al. CIX. cir. med.) quod *prius præposito debet ostendi quam testibus*. Sed ostendere præposito, vel prælato, est dicere Ecclesiæ. Non ergo testium inductio debet præcedere publicam denuntiationem.

Sed contra est quod Dominus dicit Matth. XVIII. 16. *Adhibe tecum unum, vel duos, ut in ore duorum &c.*

Respondeo dicendum, quod de uno extremo ad aliud extremum convenienter transitur per medium. In correctione autem fraterna Dominus voluit quod principium esset occultum, dum frater corriperet fratrem inter se & ipsum solum; finem autem voluit esse publicum, ut scilicet Ecclesiæ denuntiaretur.

Et ideo convenienter in medio ponitur testium inductio; ut primo paucis indicetur peccatum fratris, qui possint prodesse, & non obesse; ut saltem sic sine multitudinis infamia emendetur.

Ad primum ergo dicendum, quod quidam sic intellexerunt ordinem fraternæ correctionis esse servandum, ut primo frater sit in secreto corripiendus; & si audierit, bene quidem; si autem non audierit, si peccatum sit omnino occultum, dicebant non esse ulterius procedendum; si autem incipit iam ad notitiam plurium devenire aliquibus indiciis, debet ulterius procedi, secundum quod Dominus mandat. Sed hoc est contra id quod Augustinus dicit in Regula (loc. cit. in arg. 4.) quod *peccatum fratris non debet occultari, ne putrescat in corde*.

Et ideo aliter dicendum est, quod post admonitionem secretam semel vel pluries factam, quamdiu spes probabiliter habetur de correctione, per secretam admonitionem procedendum est: ex quo autem probabiliter iam cognoscere possumus quod secreta admonitio non valet, procedendum est ulterius, quantumcumque sit peccatum occultum, ad testium inductionem: nisi forte probabiliter æstimaretur quod hoc ad emendatio-nem

(a) *Ita codd. Alcan. & Camerac. quibus accedit Garcia. Al.* iudex iudiciorum occultorum.

nem fratris non proficeret, sed exinde deterior redderetur: quia propter hoc est totaliter a correctione cessandum, ut supra dictum est (art. 6. hu. quæst.)

Ad secundum dicendum, quod homo non indiget testibus ad emendationem sui peccati; quod tamen potest esse necessarium ad emendationem peccati fratris. Unde non est similis ratio.

Ad tertium dicendum quod testes possunt induci propter tria: uno modo ad ostendendum quod hoc sit peccatum, de quo aliquis arguitur, ut Hieronymus dicit; secundo modo ad convincendum de actu, si actus iteratur, ut Augustinus dicit in Regula (loc. sup. cit.) tertio modo ad testificandum quod frater admonens fecit quod in se fuit, ut Chrysostomus dicit (hom. lxi. in Matth. cir. med.)

Ad quartum dicendum, quod Augustinus intelligit, quod prius dicatur prælato quam testibus, secundum quod prælatus est quædam singularis persona, quæ magis potest prodesse quam alii; non autem quod dicatur ei tamquam Ecclesiæ, idest sicut in loco iudicis residenti.

QUAESTIO XXXIV.

De odio,

in sex articulos divisa.

Deinde considerandum est de vitiis oppositis caritati: & primo de odio, quod opponitur ipsi dilectioni; secundo de accidia, & invidia, quæ opponuntur gaudio caritatis; tertio de discordia, & schismate, quæ opponuntur paci; quarto de offensione, & scandalo, quæ opponuntur beneficentiæ, & correctioni fraternæ.

Circa primum quæruntur sex.

Primo, utrum Deus possit odio haberi.

Secundo, utrum odium Dei sit maximum peccatorum.

Tertio, utrum odium proximi semper sit peccatum.

Quarto, utrum sit maximum inter peccata quæ sunt in proximum.

Quinto, utrum sit vitium capitale.

Sexto, ex quo capitali vitio oriatur.

ARTICULUS I. 203

Utrum quis possit Deum odio habere.

Sup. quæst. XIII. *art.* 4. *&* IV. *dist.* l. *quæst.* II. *art.* I. *quæst.* 5. *& Io.* v. *lect.* 8. *& cap.* XV. *lect.* 5. *& Rom.* VIII. *lect.* 2.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod Deum nullus odio habere possit. Dicit enim Dionysius IV. cap. de divinis Nominibus (lect. 5.) quod *omnibus amabile, & diligibile est primum bonum & pulchrum*. Sed Deus est ipsa bonitas, & pulchritudo. Ergo a nullo odio habetur.

2. Præterea. In Apocryphis Esdræ (Lib. III. cap. IV.) dicitur, quod *omnia invocant veritatem, & benignantur in operibus eius*. Sed Deus est ipsa veritas, ut dicitur Ioan. XIV. Ergo omnes diligunt Deum, & nullus eum odio habere potest.

3. Præterea. Odium est aversio quædam. Sed, sicut Dionysius dicit in I. cap. de divinis Nominibus (lect. 2. & cap. IV. lect. 3.) Deus omnia ad seipsum convertit. Ergo nullus eum odio habere potest.

Sed contra est quod dicitur in Psal. lxxIII. 23. *Superbia eorum qui te oderunt, ascendit semper*: & Ioan. xv. 24. *Nunc autem & viderunt, & oderunt me, & Patrem meum*.

Respondeo dicendum, quod, sicut ex supra dictis patet (1. 2. quæst. XXIX. art. I.) odium est quidam motus appetitivæ potentiæ, quæ non movetur nisi ab aliquo apprehenso. Deus autem dupliciter ab homine apprehendi potest: uno modo secundum seipsum, puta cum per essentiam videtur; alio modo per effectus suos, cum scilicet *invisibilia Dei per ea quæ facta sunt, intellecta conspiciuntur*. Deus autem per essentiam suam est ipsa bonitas, quam nullus habere odio potest, quia de ratione boni est ut ametur: & ideo impossibile est quod aliquis videns Deum per essentiam, eum odio habeat.

Sed effectus eius aliqui sunt qui nullo modo possunt esse contrarii voluntati humanæ: quia *esse*, *vivere*, & *intelligere* est appetibile, & amabile omnibus; quæ sunt quidam effectus Dei. Unde etiam secundum quod Deus apprehenditur ut auctor horum effectuum, non potest odio haberi. Sunt autem quidam effectus Dei qui repugnant inordinatæ voluntati, sicut infli-

inflictio pœnæ, & etiam cohibitio peccatorum per legem divinam; quæ repugnant voluntati depravatæ per peccatum: & quantum ad considerationem talium effectuum, ab aliquibus Deus odio haberi potest, inquantum scilicet apprehenditur peccatorum prohibitor, & pœnarum inflictor.

Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa procedit quantum ad illos qui vident Dei essentiam, quæ est ipsa essentia bonitatis.

Ad secundum dicendum, quod ratio illa procedit quantum ad hoc quod apprehenditur Deus ut causa illorum effectuum qui naturaliter ab omnibus amantur: inter quos sunt opera veritatis præbentis suam cognitionem hominibus.

Ad tertium dicendum, quod Deus convertit omnia ad seipsum, inquantum est essendi principium: quia omnia, inquantum sunt, tendunt in Dei similitudinem, qui est ipsum esse.

ARTICULUS II. 204

Utrum odium Dei sit maximum peccatorum.

Inf. quæst. XXXIX. *art.* 2. *ad* 3. *&* 1. 2. *quæst.* LXXIII. *art.* 4. *ad* 3.

AD secundum sic proceditur. Videtur quod odium Dei non sit maximum peccatorum. Gravissimum enim peccatum est peccatum in Spiritum sanctum, quod est irremissibile, ut dicitur Matth. XII. Sed odium Dei non computatur inter species peccati in Spiritum sanctum, ut ex supra dictis patet (quæst. XIV. ar 2.) Ergo odium Dei non est gravissimum peccatorum.

2. Præterea. Peccatum consistit in elongatione a Deo. Sed magis videtur esse elongatus a Deo infidelis, qui nec Dei cognitionem habet, quam fidelis, qui saltem quamvis Deum odio habeat, ipsum tamen cognoscit. Ergo videtur quod gravius sit peccatum infidelitatis quam peccatum odii in Deum.

3. Præterea. Deus habetur odio solum ratione suorum effectuum qui repugnant voluntati; inter quos præcipuus est pœna. Sed odire pœnam non est maximum peccatorum. Ergo odium Dei non est maximum peccatorum.

Sed contra est quod *optimo opponitur pessimum*, ut patet per Philosophum in VIII. Ethicor. (cap. X. cir. princ.) Sed odium Dei opponitur dilectioni Dei, in qua consistit optimum hominis. Ergo odium Dei est pessimum peccatum hominis.

Respondeo dicendum, quod defectus peccati consistit in aversione a Deo, ut dictum est (quæst. X. art. 3.) Huiusmodi autem aversio rationem culpæ non haberet, nisi voluntaria esset. Unde ratio culpæ consistit in voluntaria aversione a Deo.

Hæc autem voluntaria aversio a Deo per se quidem importatur in odio Dei, in aliis autem peccatis quasi participative & secundum aliud. Sicut enim voluntas per se inhæret ei quod amat, ita secundum se refugit id quod odit. Unde quando aliquis odit Deum, voluntas eius secundum se ab eo avertitur; sed in aliis peccatis (puta cum aliquis fornicatur) non avertitur a Deo secundum se, sed secundum aliud, inquantum scilicet appetit inordinatam delectationem, quæ habet annexam aversionem a Deo. Semper autem id quod est per se, est potius eo quod est secundum aliud. Unde odium Dei inter alia peccata est gravius.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut Gregorius dicit XXV. Moral. (cap. XI. parum a princ.) *aliud est bona non facere, & aliud est bonorum odisse* (a) *datorem; sicut aliud est ex præcipitatione aliud ex deliberatione peccare*. Ex quo datur intelligi quod odire Deum omnium bonorum datorem, sit ex deliberatione peccare; quod est peccatum in Spiritum sanctum. Unde manifestum est quod odium Dei maxime est peccatum in Spiritum sanctum, secundum quod peccatum in Spiritum sanctum nominat aliquod genus speciale peccati: ideo tamen non computatur inter species peccati in Spiritum sanctum, quia generaliter invenitur in omni specie peccati in Spiritum sanctum.

Ad secundum dicendum, quod ipsa infidelitas non habet rationem culpæ, nisi inquantum est voluntaria: & ideo tanto est gravior, quanto est magis voluntaria. Quod autem sit voluntaria, provenit ex hoc quod aliquis odio habet veritatem quæ proponitur. Unde patet quod ratio peccati in infidelitate sit ex odio Dei, circa cuius veritatem est fides: & ideo sicut causa est potior effectu, ita odium Dei est maius peccatum quam infidelitas.

Ad tertium dicendum, quod non quicumque odit pœnas, odit Deum pœnarum auctorem. Nam multi odiunt pœnas,

(a) *Al.* doctorem.

nas, qui tamen eas patienter ferunt ex reverentia divinæ iustitiæ. Unde Augustinus dicit X. Confess. (cap. XXVIII.) quod mala pœnalia Deus tolerare iubet, non amare. Sed prorumpere in odium Dei punientis, hoc est habere odio ipsam Dei iustitiam: quod est gravissimum peccatum. Unde Gregorius dicit XXV. Moral. (loc. cit. ad 1.) *Sicut nonnumquam gravius est peccatum diligere quam perpetrare; ita nequius est odisse iustitiam quam non fecisse.*

ARTICULUS III. 205

Utrum omne odium proximi sit peccatum.

Sup. quæst. XXV. *art.* 6. *&* *Ps.* XXIV.

AD tertium sic proceditur. Videtur quod non omne odium proximi sit peccatum. Nullum enim peccatum invenitur in præceptis, vel consiliis legis divinæ, secundum illud Proverb. VIII. 8. *Iusti sunt omnes sermones mei: non est in eis pravum quid, nec perversum.* Sed Luc. XIV. 26. dicitur: *Si quis venit ad me, & non odit patrem, & matrem, non potest esse meus discipulus.* Ergo non omne odium proximi est peccatum.

2. Præterea. Nihil potest esse peccatum, in quo Deum imitamur. Sed imitando Deum, quosdam odio habemus: dicitur enim Rom. I. 30. *Detractores Deo odibiles.* Ergo possumus aliquos odio habere absque peccato.

3. Præterea. Nihil naturalium est peccatum: quia peccatum est *recessus ab eo quod est secundum naturam*, ut Damascenus dicit in II Lib. (orth. Fid. cap. IV. & XXX. & Lib. IV. cap. XXI.) Sed naturale est unicuique rei quod odiat illud quod est sibi contrarium, & quod nitatur ad eius corruptionem. Ergo videtur non esse peccatum quod aliquis habeat odio inimicum suum.

Sed contra est quod dicitur I. Ioan. II. 9. *Qui odit fratrem suum, in tenebris est.* Sed tenebræ spirituales sunt peccata. Ergo odium proximi non potest esse sine peccato.

Respondeo dicendum, quod odium amori opponitur, ut supra dictum est (1. 2. quæst. XXIX. art. 2.) Unde tantum habet odium de ratione mali, quantum amor habet de ratione boni. Amor autem debetur proximo secundum id quod a Deo habet, idest secundum naturam, & gratiam; non autem debetur ei amor secundum id quod habet a seipso, & diabolo, scilicet secundum peccatum, & iustitiæ defectum.

Et ideo licet habere odio peccatum in fratre, & omne illud quod pertinet ad defectum (*a*) divinæ iustitiæ; sed ipsam naturam, & gratiam fratris non potest aliquis habere odio sine peccato. Hoc autem ipsum quod in fratre odimus culpam, & defectum boni, pertinet ad fratris amorem: eiusdem enim rationis est quod velimus bonum alicuius, & quod odiamus malum ipsius.

Unde simpliciter accipiendo odium fratris, semper est cum peccato.

Ad primum ergo dicendum, quod parentes quantum ad naturam & affinitatem, qua nobis coniunguntur, sunt a nobis secundum præceptum Dei honorandi, ut patet Exodi XX. Odiendi autem sunt quantum ad hoc quod impedimentum præstant nobis accedendi ad perfectionem divinæ iustitiæ.

Ad secundum dicendum, quod Deus in detractoribus odio habet culpam, non naturam; & sic sine culpa possumus odio detractores habere.

Ad tertium dicendum, quod homines secundum bona quæ habent a Deo, non sunt nobis contrarii: unde quantum ad hoc sunt amandi. Contrariantur autem nobis, secundum quod contra nos inimicitias exercent; quod ad eorum culpam pertinet: & quantum ad hoc sunt odio habendi: hoc enim in eis debemus habere odio quod nobis sunt inimici.

ARTICULUS IV. 206

Utrum odium proximi sit gravissimum peccatorum quæ in proximum committuntur.

Inf. quæst. CLVIII. *art.* 4. *&* 6. *&* 1. 2. *quæst.* XLVI. *art.* 6. *& mal. quæst.* XII. *art.* 4. *&* 5.

AD quartum sic proceditur. Videtur quod odium proximi sit gravissimum peccatorum eorum quæ in proximum committuntur. Dicitur enim I. Ioan. III. 15. *Omnis qui odit fratrem suum, homicida est.* Sed homicidium est gravissimum peccatorum inter ea quæ committuntur in proximum. Ergo & odium.

2. Præterea. Pessimum opponitur optimo. Sed optimum eorum quæ proximo

(*a*) *Ita mss. & editi veteres libri. Garcia, & edit. Patav. delent vocem* divinæ *velut otiosam.*

mo exhibemus, est amor: omnia enim alia ad dilectionem referuntur. Ergo & pessimum est odium.

Sed contra. *Malum dicitur, quia nocet*, secundum Augustinum in Enchir. (cap. XII.) Sed plus aliquis nocet proximo per alia peccata quam per odium, puta per furtum, & homicidium, & adulterium. Ergo odium non est gravissimum peccatum.

Praeterea. Chrysostomus (alius Auctor) exponens illud Matth. v. *Qui solverit unum de mandatis istis minimis*, dicit (hom. x. in op. imperf. vers. fin.) „ Mandata Moysi, *Non occides*, *Non adulterabis*, in remuneratione modica „ sunt, in peccato autem magna. Mandata autem Christi, scilicet, *Non irascaris*, *Non concupiscas*, in remuneratione magna sunt, in peccato autem „ minima. " Odium autem pertinet ad interiorem motum, sicut & ira, & concupiscentia. Ergo odium proximi est minus peccatum quam homicidium.

Respondeo dicendum, quod peccatum quod committitur in proximum, habet rationem mali ex duobus: uno quidem modo ex deordinatione eius qui peccat; alio modo ex nocumento quod infertur ei contra quem peccatur. Primo ergo modo odium est maius peccatum quam exteriores actus qui sunt in proximi nocumentum: quia scilicet per odium deordinatur voluntas hominis, quae est potissimum in homine, & ex qua est radix peccati: unde etiam si exteriores actus inordinati essent absque inordinatione voluntatis, non essent peccata, puta cum aliquis ignoranter, vel zelo iustitiae hominem occidit: & si quid culpae est in exterioribus peccatis quae contra proximum committuntur, totum est ex interiori odio.

Sed quantum ad nocumentum quod proximo infertur, peiora sunt exteriora peccata quam interius odium.

Et per hoc patet responsio ad obiecta.

ARTICULUS V. 207

Utrum odium sit vitium capitale.

Inf. quaest. CLVIII. *art. 6. & mal. quaest.* XII. *art. 5.*

AD quintum sic proceditur. Videtur quod odium sit vitium capitale. Odium enim directe opponitur caritati. Sed caritas est principalissima virtutum, & mater aliarum. Ergo odium est maximum vitium capitale, & principium omnium aliorum.

2. Praeterea. Peccata oriuntur in nobis secundum inclinationem passionum, secundum illud ad Rom. VII. 5. *Passiones peccatorum operabantur in membris nostris, ut fructificarent morti*. Sed in passionibus animae ex amore, & odio videntur omnes aliae sequi, ut ex supra dictis patet (1. 2. quaest. XXV. art. 1. & 2.) Ergo odium debet poni inter vitia capitalia.

3. Praeterea. Vitium est malum morale. Sed odium principalius respicit malum quam alia passio. Ergo videtur quod odium debet poni vitium capitale.

Sed contra est quod Gregorius XXXI. Moral. (cap. XVII. a med.) non enumerat odium inter septem vitia capitalia.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (1. 2. quaest. LXXXIV. art. 3. & 4.), vitium capitale est ex quo ut frequentius alia vitia oriuntur. Vitium autem est contra naturam hominis, inquantum est animal rationale. In his autem quae contra naturam fiunt, paulatim id quod est naturae, corrumpitur.

Unde oportet quod primo recedatur ab eo quod est minus secundum naturam, & ultimo ab eo quod est maxime secundum naturam: quia id quod est primum in constructione, est ultimum in resolutione.

Id autem quod est maxime, & primo naturale homini, est quod diligat bonum, & praecipue bonum divinum, & bonum proximi: & ideo odium, quod dilectioni huic opponitur, non est primum in destructione virtutis, quae fit per vitia, sed ultimum: & ideo odium non est vitium capitale.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut dicitur in VII. Phys. (tex. 18.) *virtus uniuscuiusque rei consistit in hoc quod sit bene disposita secundum suam naturam*. Et ideo in virtutibus oportet esse primum & principale quod est primum & principale in ordine naturali: & propter hoc caritas ponitur principalissima virtutum: & eadem ratione odium non potest esse primum in vitiis, ut dictum est (in corp. art.)

Ad secundum dicendum, quod odium mali, quod contrariatur naturali bono, est primum inter passiones animae, sicut & amor naturalis boni. Sed odium boni connaturalis non potest esse primum, sed habet rationem ultimi: quia tale odium attestatur corruptioni naturae iam

tam factæ, sicut & amor extranei boni.

Ad tertium dicendum, quod duplex est malum. Quoddam verum, quod scilicet repugnat naturali bono; & huiusmodi mali odium potest habere rationem prioritatis inter passiones. Est autem aliud malum non verum, sed apparens, quod scilicet est verum bonum, & connaturale, sed æstimatur ut malum propter corruptionem naturæ: & huiusmodi mali odium oportet quod sit in ultimo. Hoc autem odium est vitiosum, non autem primum.

ARTICULUS VI. 208

Utrum odium oriatur ex invidia.

Inf. quæst. XXXVI. *art.* 4. *& mal. quæst.* X. *art.* 3.

AD sextum sic proceditur. Videtur quod odium non oriatur ex invidia. Invidia enim est *tristitia quædam de alienis bonis*. Odium autem non oritur ex tristitia, sed potius e converso: tristamur enim de præsentia malorum, quæ odimus. Ergo odium non oritur ex invidia.

2. Præterea. Odium dilectioni opponitur. Sed dilectio proximi refertur ad dilectionem Dei, ut supra habitum est (quæst. XXV. art. 1. & quæst. XXVI. art. 2.) Ergo & odium proximi refertur ad odium Dei. Sed odium Dei non causatur ex invidia: non enim invidemus his qui maxime a nobis distant, sed his qui propinqui videntur, ut patet per Philosophum in II. Rhet. (cap. X.) Ergo odium non causatur ex invidia.

3. Præterea. Unius effectus una est causa. Sed odium causatur ex ira: dicit enim Augustinus in Regula (ad sanctimon. epist. CCXI. al. CIX. inter med & fin.) quod *ira crescit in odium*. Non ergo causatur odium ex invidia.

Sed contra est quod Gregorius dicit XXXI. Moral. (cap. XVII. a med.) quod *de invidia oritur odium*.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est (art. præc.) odium proximi est ultimum in progressu peccati, eo quod opponitur dilectioni, qua naturaliter proximus diligitur. Quod autem aliquis recedat ab eo quod est naturale, contingit ex hoc quod intendit vitare aliquid quod est naturaliter fugiendum. Naturaliter autem omne animal fugit tristitiam, sicut & appetit delectationem sicut patet per Philosophum VII. Ethic. (cap. XIII. & XIV.) & in X. (cap. II.) Et ideo sicut ex delectatione causatur amor, ita ex tristitia causatur odium. Sicut enim movemur ad diligendum ea quæ nos delectant, inquantum ex hoc ipso accipiuntur sub ratione boni; ita movemur ad odiendum ea quæ nos contristant, inquantum ex hoc ipso accipiuntur sub ratione mali. Unde cum invidia sit tristitia de bono proximi, sequitur quod bonum proximi reddatur nobis odiosum: & inde est quod *ex invidia oritur odium*.

Ad primum ergo dicendum, quod quia vis appetitiva, sicut & apprehensiva, reflectitur super suos actus, sequitur quod in motibus appetitivæ virtutis sit quædam circulatio. Secundum ergo primum processum appetitivi motus ex amore consequitur desiderium; ex quo consequitur delectatio, cum quis consecutus fuerit quod desiderabat. Et quia hoc ipsum quod est delectari in bono amato, habet quamdam rationem boni, sequitur quod delectatio causet amorem. Et secundum eamdem rationem sequitur quod tristitia causet odium.

Ad secundum dicendum, quod alia ratio est de dilectione, & odio. Nam dilectionis obiectum est bonum, quod a Deo in creaturas derivatur: & ideo dilectio per prius est Dei, & per posterius est proximi. Sed odium est mali, quod non habet locum in ipso Deo, sed in eius effectibus: unde etiam supra dictum est (art. 1. hu. quæst.) quod Deus non habetur odio, nisi inquantum apprehenditur secundum suos effectus: & ideo per prius est odium proximi quam odium Dei. Unde cum invidia ad proximum sit mater odii quod est ad proximum, fit per consequens causa odii quod est in Deum.

Ad tertium dicendum, quod nihil prohibet, secundum diversas rationes aliquid oriri ex diversis causis; & secundum hoc odium potest oriri & ex ira, & ex invidia: directius tamen oritur ex invidia, per quam ipsum bonum proximi redditur contristabile, & per consequens odibile; sed ex ira oritur odium secundum quoddam augmentum: nam primo per iram appetimus malum proximi, secundum quamdam mensuram, prout scilicet habet rationem vindictæ; postea autem per continuitatem iræ pervenitur ad hoc quod homo malum proximi absolute desideret, quod pertinet ad rationem odii. Unde patet quod odium ex invidia causatur formaliter secundum ratio-

tionem obiecti, ex ira autem dispositive.

QUAESTIO XXXV.

De accidia,

in quatuor articulos divisa.

DEinde considerandum est de vitiis oppositis gaudio caritatis: quod quidem est de bono divino; cui gaudio opponitur accidia: & de bono proximi; cui gaudio opponitur invidia. Unde primo considerandum est de accidia. Secundo de invidia.

Circa primum quæruntur quatuor.
Primo, utrum accidia sit peccatum.
Secundum, utrum sit speciale vitium.
Tertio, utrum sit mortale peccatum.
Quarto, utrum sit vitium capitale.

ARTICULUS I. 209

Utrum accidia sit peccatum.

Mal. quæst. 11. *art.* 1. *cor. fin. & art.* 3.

AD primum sic proceditur. Videtur quod accidia non sit peccatum. Passionibus enim non laudamur, neque vituperamur, secundum Philosophum in II. Ethicor. (cap. v.) Sed accidia est quædam passio: est enim species tristitiæ, ut Damascenus dicit (Lib. II. orth. Fid. cap. xiv.) & supra habitum est (1. 2. quæst. xxxv. art. 8.) Ergo accidia non est peccatum.

2. Præterea. Nullus defectus corporalis qui statutis horis accidit, habet rationem peccati. Sed accidia est huiusmodi: dicit enim Cassianus in X. Lib. de Institutis monasteriorum (cap. 1.) *Maxime accidia circa horam sextam monachum inquietat, ut quædam febris ingruens tempore præstituto, ardentissimos æstus accensionum suarum solitis ac statutis horis animæ inferens ægrotanti*. Ergo accidia non est peccatum.

3. Præterea. Illud quod ex radice bona procedit, non videtur esse peccatum. Sed accidia ex bona radice procedit: dicit enim Cassianus in eodem Libro (cap. 11. parum a princ.) quod *accidia provenit ex hoc quod aliquis ingemiscit se fructum spiritualem non habere; & absentia, longeque posita magnificat monasteria*: quod videtur ad humilitatem pertinere. Ergo accidia non est peccatum.

4. Præterea. Omne peccatum est fugiendum, secundum illud Eccli. xxi. 2. *Quasi a facie colubri fuge peccatum*. Sed Cassianus dicit in eodem Lib. (cap. ult. in fin.) *Experimento probatum est, accidiæ impugnationem non declinando fugiendam, sed resistendo superandam*. Ergo accidia non est peccatum.

Sed contra. Illud quod interdicitur in sacra Scriptura, peccatum est. Sed accidia est huiusmodi: dicitur enim Eccli. vi. 26. *Subiice humerum tuum, & porta illam*, scilicet spiritualem sapientiam, & *non accidieris in vinculis eius*. Ergo accidia est peccatum.

Respondeo dicendum, quod accidia secundum Damascenum (loc. sup. cit.) *est quædam tristitia aggravans*; quæ scilicet ita deprimit animum hominis, ut nihil ei agere libeat, sicuti ea quæ sunt acida, etiam frigida sunt. Et ideo accidia importat quoddam tædium operandi, ut patet per hoc quod dicitur in Glossa (ord. Aug.) super illud Psal. (cvi.) *Omnem escam abominata est anima eorum*: & a quibusdam dicitur, quod accidia est *torpor mentis bona negligentis inchoare*.

Huiusmodi autem tristitia semper est mala, quandoque quidem etiam secundum seipsam, quandoque vero secundum effectum. Tristitia enim secundum se mala est, quæ est de eo quod est apparens malum, & vere bonum; sicut e contrario mala delectatio est quæ est de eo quod est apparens bonum, & vere malum. Cum ergo spirituale bonum sit vere bonum, tristitia quæ est de spirituali bono, est secundum se mala. Sed etiam tristitia quæ est de vere malo, mala est secundum effectum, si sic aggravet hominem, ut eum totaliter a bono opere retrahat. Unde & Apostolus II. ad Corinth. 11. non vult ut *pœnitens maiori tristitia de peccato absorbeatur*.

Quia ergo accidia, secundum quod hic sumitur, nominat tristitiam spiritualis boni, est dupliciter mala, & secundum se, & secundum effectum. Et ideo accidia est peccatum: malum enim in motibus appetitivis dicimus esse peccatum, ut ex supra dictis patet (quæst. x. art. 2. & 1. 2. quæst. lxxiv. art. 4.)

Ad primum ergo dicendum, quod passiones secundum se non sunt peccata; sed secundum quod applicantur ad aliquod malum, vituperantur; sicut & laudantur ex hoc quod applicantur ad aliquod bonum. Unde tristitia secundum se non nominat nec aliquid laudabile, nec vituperabile; sed tristitia de malo moderata nominat aliquid laudabile; tristitia

autem de bono, & iterum tristitia immoderata de malo nominat aliquid vituperabile. Et secundum hoc accidia ponitur peccatum.

Ad secundum dicendum, quod passiones appetitus sensitivi & in se possunt esse peccata venialia, & inclinant animam ad peccatum mortale. Et quia appetitus sensitivus habet organum corporale, sequitur quod per aliquam corporalem transmutationem homo sit habilior ad aliquod peccatum: & ideo potest contingere quod secundum aliquas transmutationes corporales certis temporibus provenientes, aliqua peccata nos magis impugnent. Omnis autem corporalis defectus de se ad tristitiam disponit: & ideo ieiunantes circa meridiem quando iam incipiunt sentire defectum cibi, & urgeri ab æstibus Solis, magis ab accidia impugnantur.

Ad tertium dicendum, quod ad humilitatem pertinet ut homo defectus proprios considerans, seipsum non extollat; sed hoc non pertinet ad humilitatem, sed potius ad ingratitudinem, quod bona quæ quis a Deo possidet, contemnat: & ex tali contemptu sequitur accidia: de his enim tristamur quæ quasi mala, vel vilia reputamus. Sic ergo necesse est ut aliquis aliorum bona extollat, quod tamen bona sibi divinitus provisa non contemnat; quia sic ei tristia redderentur.

Ad quartum dicendum, quod peccatum semper est fugiendum; sed impugnatio peccati quandoque est vincenda fugiendo, quandoque resistendo: fugiendo quidem, quando continua cogitatio auget peccati incentivum, sicut est in luxuria: unde dicitur I. ad Corinth. VI. 18. *Fugite fornicationem*: resistendo autem, quando cogitatio perseverans tollit incentivum peccati, quod provenit ex aliqua levi apprehensione. Et hoc contingit in accidia: quia quanto magis cogitamus de bonis spiritualibus, tanto magis nobis placentia redduntur; ex quo cessat accidia.

ARTICULUS II. 210

Utrum accidia sit speciale vitium.

Mal. quæst. XI. art. 2. & 3. & 4 corp.

AD secundum sic proceditur. Videtur quod accidia non sit speciale vitium. Illud enim quod convenit omni vitio, non constituit specialis vitii rationem. Sed quodlibet vitium facit hominem tristari de bono spirituali opposito: nam luxuriosus tristatur de bono continentiæ, & gulosus de bono abstinentiæ. Cum ergo accidia sit tristitia de bono spirituali, sicut dictum est (art. præc.) videtur quod accidia non sit speciale peccatum.

2. Præterea. Accidia, cum sit tristitia quædam, gaudio opponitur. Sed gaudium non ponitur una specialis virtus. Ergo neque accidia debet poni speciale vitium.

3. Præterea. Spirituale bonum, cum sit quoddam commune obiectum, quod virtus appetit, & vitium refugit, non constituit specialem rationem virtutis, aut vitii, nisi per aliquid additum contrahatur. Sed nihil videtur quod contrahat ipsum ad accidiam, si sit vitium speciale, nisi labor: ex hoc enim aliqui refugiunt spiritualia bona, quia sunt laboriosa, unde & accidia tædium quoddam est; refugere autem labores, & quærere quietem corporalem ad idem pertinere videtur, scilicet ad pigritiam. Ergo accidia nihil aliud est quam pigritia: quod videtur esse falsum: nam pigritia sollicitudini opponitur, accidiæ autem gaudium. Non ergo accidia est speciale vitium.

Sed contra est quod Gregorius XXXI. Moral. (cap. XVII. a med.) distinguit accidiam ab aliis vitiis. Ergo est speciale vitium.

Respondeo dicendum, quod cum accidia sit tristitia de spirituali bono, si accipiatur spirituale bonum communiter, non habebit accidia rationem specialis vitii, quia sicut dictum est (1. 2. quæst. LXXI. art. 1.) omne vitium refugit spirituale bonum virtutis oppositæ. Similiter etiam non potest dici, quod sit speciale vitium accidia, inquantum refugit spirituale bonum, prout est laboriosum, vel molestum corpori, aut delectationis eius impeditivum: quia hoc etiam non separaret accidiam a vitiis carnalibus, quibus aliquis quietem, & delectationem corporis quærit.

Et ideo dicendum est, quod in spiritualibus bonis est quidam ordo. Nam omnia spiritualia bona quæ sunt in actibus singularum virtutum, ordinantur ad unum spirituale bonum, quod est bonum divinum; circa quod est specialis virtus, quæ est caritas. Unde ad quamlibet virtutem pertinet gaudere de proprio spirituali bono, quod consistit in proprio actu; sed ad caritatem pertinet

spe-

pecialiter illud gaudium spirituale quo quis gaudet de bono divino. Et similiter illa tristitia qua quis tristatur de bono spirituali, quod est in actibus singularum virtutum, non pertinet ad aliquod vitium speciale, sed ad omnia vitia; sed tristari de bono divino, de quo caritas gaudet, pertinet ad speciale vitium, quod accidia vocatur.

Et per hoc patet responsio ad objecta.

ARTICULUS III.

Utrum accidia sit peccatum mortale.

Mal. quæst. XI. *art.* I. *cor. & art.* 3.

AD tertium sic proceditur. Videtur quod accidia non sit peccatum mortale. Omne enim peccatum mortale contrariatur præcepto legis Dei. Sed accidia nulli præcepto videtur contrariari, ut patet discurrenti per singula præcepta Decalogi. Ergo accidia non est peccatum mortale.

2. Præterea. Peccatum operis in eodem genere non est minus quam peccatum cordis. Sed recedere opere ab aliquo spirituali bono in Deum ducente, non est peccatum mortale; alioquin mortaliter peccaret quicumque consilia non observaret. Ergo recedere corde per tristitiam ab huiusmodi spiritualibus operibus, non est peccatum mortale. Non ergo accidia est peccatum mortale.

3. Præterea. Nullum peccatum mortale in viris perfectis invenitur. Sed accidia invenitur in viris perfectis: dicit enim Cassianus in Lib. X. de Institutis cœnobiorum (cap. 1.) quod *accidia est solitariis magis experta, & in eremo commorantibus infestior hostis, ac frequens*. Ergo accidia non est semper peccatum mortale.

Sed contra est quod dicitur II. ad Cor. VII. 10. *Tristitia sæculi mortem operatur*. Sed huiusmodi est accidia: non enim est tristitia secundum Deum, quæ contra tristitiam sæculi dividitur, & salutem operatur. Ergo est peccatum mortale.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (1. 2. quæst. LXXXVIII. art. 1. & 2.) peccatum mortale dicitur quod spiritualem vitam tollit, quæ est per caritatem, secundum quam Deus nos inhabitat. Unde illud peccatum ex suo genere est peccatum mortale, quod de se secundum propriam rationem contrariatur caritati. Huiusmodi autem est accidia: nam proprius effectus caritatis est gaudium de Deo, ut supra dictum est (quæst. XXVIII. art. 1.) accidia autem est tristitia de bono spirituali, inquantum est bonum divinum. Unde secundum suum genus accidia est peccatum mortale.

Sed considerandum est in omnibus peccatis quæ sunt secundum suum genus mortalia, quod non sunt mortalia, nisi quando suam perfectionem consequuntur. Est enim consummatio peccati in consensu rationis. Loquimur enim nunc de peccato humano, quod in actu humano consistit, cuius principium est ratio. Unde si sit inchoatio peccati in sola sensualitate, & non pertingat usque ad consensum rationis, propter imperfectionem actus est peccatum veniale; sicut in genere adulterii concupiscentia, quæ (a) sistit in sola sensualitate, est peccatum veniale; si tamen pervenitur usque ad consensum rationis, est peccatum mortale. Ita etiam & motus accidiæ in sola sensualitate quandoque est propter repugnantiam carnis ad spiritum; & tunc est peccatum veniale. quandoque vero pertingit usque ad rationem, quæ consentit in fugam, & horrorem, & detestationem boni divini, carne contra spiritum omnino prævalente; & tunc manifestum est quod accidia est peccatum mortale.

Ad primum ergo dicendum, quod accidia contrariatur præcepto de sanctificatione sabbati; in quo, secundum quod est præceptum morale, præcipitur quies mentis in Deo; cui etiam contrariatur tristitia mentis de bono divino.

Ad secundum dicendum quod accidia non est recessus mentalis a quocumque spirituali bono, sed a bono divino, cui oportet mentem inhærere ex necessitate. Unde si quis contristetur de hoc quod aliquis cogit eum implere opera virtutis quæ facere non tenetur, non est peccatum accidiæ; sed quando contristatur in his quæ ei imminent facienda propter Deum.

Ad tertium dicendum, quod in viris sanctis inveniuntur aliqui imperfecti motus accidiæ; qui tamen non pertingunt usque ad consensum rationis.

AR-

(a) *Ita optime codices, & exempla passim. Al.* consistit.

ARTICULUS IV. 212

Utrum accidia debeat poni vitium capitale.

Inf. quæst. XXXVI. *art.* 4. *corp. & IV. dist.* XLII. *quæst.* II. *art.* 3. *corp. fin. & mal. quæst.* XI. *art.* 4.

AD quartum sic proceditur. Videtur quod accidia non debeat poni vitium capitale. Vitium enim capitale dicitur quod movet ad actus peccatorum, ut supra habitum est (quæst. præc. art. 5.) Sed accidia non movet ad agendum, sed magis retrahit ab agendo. Ergo non debet poni vitium capitale.

2. Præterea. Vitium capitale habet filias sibi deputatas. Assignat autem Gregorius XXXI. Moral. (cap. XVII. a med.) sex filias accidiæ; quæ sunt *malitia*, *rancor*, *pusillanimitas*, *desperatio*, *torpor circa præcepta*, *evagatio mentis circa illicita*: quæ non videntur convenienter oriri ex accidia: nam *rancor* idem esse videtur quod odium, quod oritur ex invidia, ut supra dictum est (quæst. præc. art. 6.) *malitia* autem est genus ad omnia vitia; & similiter *evagatio* mentis circa illicita in omnibus vitiis invenitur; *torpor* autem circa præcepta idem videtur esse quod accidia; *pusillanimitas* autem, & *desperatio* ex quibuscumque peccatis oriri possunt. Non ergo convenienter ponitur accidia esse vitium capitale.

3. Præterea. Isidorus in Lib. II. de summo bono (cap. XXXVII. sed expres. in comment. in Deut. cap. XVI. circ. med.) distinguit vitium accidiæ a vitio tristitiæ, dicens, *tristitiam esse, inquantum recedit a graviori, & laborioso, ad quod tenetur; accidiam autem, inquantum se convertit ad quietem indebitam*: & dicit de tristitia oriri *rancorem*, *pusillanimitatem*, *amaritudinem*, *desperationem*; de accidia vero dicit oriri *septem*, quæ sunt *otiositas*, *somnolentia*, *importunitas mentis*, *inquietudo corporis*, *instabilitas*, *verbositas*, *curiositas*. Ergo videtur quod vel a Gregorio, vel ab Isidoro male assignetur accidia vitium capitale cum suis filiabus.

Sed contra est quod idem Gregorius dicit XXXI. Moral. (loc. cit.) accidiam esse vitium capitale, & habere prædictas filias.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (1. 2. quæst. LXXXIV. art. 3. & 4.) vitium capitale dicitur esse ex quo promptum est ut alia vitia oriantur secundum rationem causæ finalis. Sicut autem homines multa operantur propter delectationem, tum ut ipsam consequantur, tum etiam ex eius impetu ad aliquid agendum permoti; ita etiam propter tristitiam multa operantur, vel ut ipsam evitent, vel eius pondere in aliqua agenda prorumpentes.

Unde, cum accidia sit tristitia quædam, ut supra dictum est (art. 2. huius quæst. & 1. 2. quæst. XXXV. art. 8.) convenienter ponitur vitium capitale.

Ad primum ergo dicendum, quod accidia aggravando animum, hominem impedit ab illis operibus quæ tristitiam causant; sed tamen inducit animum ad aliqua agenda, vel quæ sunt tristitiæ consona, sicut ad plorandum, vel etiam ad aliqua per quæ tristitia evitatur.

Ad secundum dicendum, quod Gregorius convenienter assignat filias accidiæ. Quia enim, ut Philosophus dicit in VIII. Ethic. (cap. V. & VI.) *nullus diu absque delectatione potest manere cum tristitia*, necesse est quod ex tristitia aliquid dupliciter oriatur: uno modo ut homo recedat a contristantibus; alio modo ut ad alia transeat, in quibus delectatur: sicut illi qui non possunt gaudere in spiritualibus delectationibus, transferunt se ad corporales, secundum Philosophum in X. Ethic. (cap. VI. circ. med.) In fuga autem tristitiæ talis processus attenditur: quia primo homo fugit contristantia; secundo etiam impugnat ea quæ tristitiam ingerunt. Spiritualia autem bona, de quibus tristatur accidia, sunt & finis, & id quod est ad finem. Fuga autem finis fit per *desperationem*; fuga autem bonorum quæ sunt ad finem, quantum ad ardua, quæ subsunt consiliis, fit per *pusillanimitatem*; quantum autem ad ea quæ pertinent ad communem iustitiam, fit per *torporem circa præcepta*: impugnatio autem contristantium bonorum spiritualium quandoque quidem est circa homines qui ad bona spiritualia (*a*) inducunt, & hic est *rancor*; quandoque vero se extendit ad ipsa spiritualia bona, in quorum detestationem aliquis adducitur; & hoc proprie est *malitia*: inquantum autem propter tristitiam a spiritualibus aliquis transfert se ad delectabilia exteriora, ponitur filia accidiæ *evagatio circa illicita*. Per quod patet responsio ad ea quæ circa singulas filias obii-

(*a*) *Ita codd. Tarrac. & Alcan. cum editis passim. Al.* inducuntur.

obiiciebantur. Nam *malitia* non accipitur hic, secundum quod est genus vitiorum, sed sicut dictum est (hic sup.) *Rancor* etiam non accipitur hic communiter pro odio, sed pro quadam indignatione, sicut dictum est (ibid.) Et idem dicendum est de aliis.

Ad tertium dicendum, quod etiam Cassianus in Lib. X. de instit. cœnob. (cap. 1. & Lib. IX. cap 1.) distinguit tristitiam ab accidia. Sed convenientius Gregorius (loc. cit. arg. 2.) accidiam *tristitiam* nominat: quia, sicut supra dictum est (art. 2. huius quæst.) tristitia non est vitium ab aliis distinctum, secundum quod aliquis recedit a gravi, & laborioso opere, vel secundum quascumque alias causas aliquis tristetur; sed solum secundum quod tristatur de bono divino; quod pertinet ad rationem accidiæ, quæ intantum se convertit ad quietem indebitam, inquantum aspernatur bonum divinum. Illa autem quæ Isidorus ponit oriri ex accidia, & tristitia, reducuntur ad ea quæ Gregorius ponit. Nam *amaritudo*, quam Isidorus ponit oriri ex tristitia, est quidam effectus *rancoris*. *Otiositas* autem, & *somnolentia* reducuntur ad *torporem circa præcepta*, circa quæ est aliquis otiosus, omnino ea prætermittens, & somnolentus ea negligenter implens. Omnia autem alia quinque, quæ ponit ex accidia oriri, pertinent ad *evagationem mentis circa illicita*: quæ quidem secundum quod in ipsa arce mentis residet volentis importune ad diversa se diffundere, vocatur *importunitas mentis*; secundum autem quod pertinet ad cognitionem, dicitur *curiositas*; quantum autem ad locutionem dicitur *verbositas*; quantum autem ad corpus in eodem loco non manens dicitur *inquietudo corporis*, quando scilicet aliquis per inordinatos motus membrorum vagacitatem indicat mentis; quantum autem ad diversa loca dicitur *instabilitas*; vel potest accipi instabilitas secundum mutabilitatem propositi.

QUAESTIO XXXVI.

De invidia,

in quatuor articulos divisa.

DEinde considerandum est de invidia: & circa hoc quæruntur quatuor.
Primo, quid sit invidia.
Secundo, utrum sit peccatum.
Tertio, utrum sit peccatum mortale.
Quarto, utrum sit vitium capitale, & de filialibus eius.

ARTICULUS I. 213

Utrum invidia sit tristitia.

Inf. art. 2. & mal. quæst. x. art. 1. ad 6. & art. 2. ad 1. & quæst. xi. art. 3. & 4. corp. & Iob v. princ.

AD primum sic proceditur. Videtur quod invidia non sit tristitia. Obiectum enim tristitiæ est malum. Sed obiectum invidiæ est bonum: dicit enim Gregorius in V. Moral. (cap. xxxi. ante med.) de invido loquens: *Tabescentem mentem sua pœna sauciat, quam felicitas torquet aliena*. Ergo invidia non est tristitia.

2. Præterea. Similitudo non est causa tristitiæ, sed magis delectationis. Sed similitudo est causa invidiæ: dicit enim Philosophus in II. Rhetoric. (cap. x. in princ.) *Invidebunt tales, quibus sunt aliqui similes aut secundum genus, aut secundum cognationem, aut secundum staturam, aut secundum habitum, aut secundum opinionem*. Ergo invidia non est tristitia.

3. Præterea. Tristitia ex aliquo defectu causatur: unde illi qui sunt in magno defectu, sunt ad tristitiam proni, ut supra dictum est (1. 2. quæst. xxxvi. & quæst. xlvii. art. 3.) cum de passionibus ageretur. Sed illi quibus modicum deficit, & qui sunt amatores honoris, & qui reputantur sapientes, sunt invidi, ut patet per Philosophum in II. Rhetor. (loc. cit.) Ergo invidia non est tristitia.

4. Præterea. Tristitia delectationi opponitur. Oppositorum autem non est eadem causa. Ergo cum memoria bonorum habitorum sit causa delectationis, ut supra dictum est (1. 2. quæst. xxxii. art. 3.) non erit causa tristitiæ. Est autem causa invidiæ: dicit enim Philosophus in II. Rhetor. (loc. cit.) quod *his aliqui invident qui habent, aut possederunt quæ ipsi quandoque possidebant*. Ergo invidia non est tristitia.

Sed contra est quod Damascenus in II. Libro (orth. Fid. cap. xiv.) ponit invidiam speciem tristitiæ, & dicit, quod *invidia est tristitia de alienis bonis*.

Respondeo dicendum, quod obiectum tristitiæ est malum proprium. Contingit autem id quod est alienum bonum, apprehendi ut malum proprium; & secundum hoc de bono alieno potest esse tristitia.

stitia. Sed hoc contingit dupliciter. Uno modo quando quis tristatur de bono alicuius, inquantum imminet sibi ex hoc periculum alicuius nocumenti, sicut cum homo tristatur de exaltatione inimici sui, timens ne eum lædat: & talis tristitia non est invidia, sed magis timoris effectus, ut Philosophus dicit in II. Rhet. (cap. IX. paulo a princ.)

Alio modo bonum alterius æstimatur ut malum proprium, inquantum est diminutivum propriæ gloriæ, vel excellentiæ: & hoc modo de bono alterius tristatur invidia: & ideo præcipue de illis bonis homines invident in quibus est gloria, & in quibus homines amant honorari, & in opinione esse, ut Philosophus dicit in II. Rhetoric. (cap. X. parum a princ.)

Ad primum ergo dicendum, quod nihil prohibet id quod est bonum uni, apprehendi ut malum alteri; & secundum hoc tristitia aliqua potest esse de bono, ut dictum est (in corp. art.)

Ad secundum dicendum, quod quia invidia est de gloria alterius, inquantum diminuit gloriam quam quis appetit, consequens est ut ad illos tantum invidia habeatur quibus homo vult se æquare, vel præferre in gloria. Hoc autem non est respectu multum a se distantium. Nullus enim, nisi insanus, studet se æquare, vel præferre in gloria his qui sunt multo eo maiores; puta plebeius homo regi, vel etiam rex plebeio, quem multum excedit. Et ideo his qui multum distant vel loco, vel tempore, vel statu, homo non invidet; sed his qui sunt propinqui, quibus se nititur æquare, vel præferre. Nam cum illi excedunt in gloria, accidit hoc contra nostram voluntatem; & inde causatur tristitia. Similitudo autem delectationem causat, inquantum concordat voluntati.

Ad tertium dicendum, quod nullus conatur ad ea in quibus est multum deficiens: & ideo cum aliquis in hoc eum excedat, non invidet; sed si modicum deficiat, videtur quod ad hoc pertingere possit, & sic ad hoc conatur: unde si frustretur eius conatus propter excessum gloriæ alterius, tristatur. Et inde est quod amatores honoris sunt magis invidi: & similiter etiam pusillanimes sunt invidi, quia omnia reputant magna: & quicquid boni alicui accidat, reputant se in magno superatos esse. Unde & Iob v. 2. dicitur: *Parvulum occidit invidia:* & Gregorius dicit in V. Moral. (cap. XXXI. in princ.) quod *invidere non possumus nisi eis quos nobis in aliquo meliores putamus.*

Ad quartum dicendum, quod memoria præteritorum bonorum, inquantum fuerunt habita, delectationem causat; sed inquantum sunt amissa, causat tristitiam; & inquantum ab aliis habentur, causat invidiam: quia hoc maxime videtur gloriæ propriæ derogare. Et ideo dicit Philosophus in II. Rhetor. (cap. X. a med.) quod senes invident iunioribus; & illi qui multum expenderunt ad aliquid consequendum, invident his qui parvis expensis illud sunt consecuti: dolent enim de amissione suorum bonorum, & de hoc quod alii consecuti sunt bona.

ARTICULUS II. 214

Utrum invidia sit peccatum.

Inf. quæst. CLVIII. *art.* I. *cor. & mal. quæst* X. *art.* I. *& in Psal.* LVI. *in princ.*

AD secundum sic proceditur. Videtur quod invidia non sit peccatum. Dicit enim Hieronymus ad Lætam de instructione filiæ: *Habeat socias, cum quibus discat, quibus invideat, quarum laudibus mordeatur*. Sed nullus est sollicitandus ad peccandum. Ergo invidia non est peccatum.

2. Præterea. Invidia est tristitia de alienis bonis, ut Damascenus dicit (Lib. II. orth. Fid. cap. XIV.) Sed hoc quandoque laudabiliter fit: dicitur enim Proverb. XXIX. 2. *Cum impii sumpserint principatum, gemet populus*. Ergo invidia non est semper peccatum.

3. Præterea. Invidia zelum quemdam nominat. Sed zelus quidam est bonus, secundum illud Psalm LXVIII. 10. *Zelus domus tuæ comedit me*. Ergo invidia non semper est peccatum.

4. Præterea. Pœna dividitur contra culpam. Sed invidia est quædam pœna: dicit enim Gregorius V. Moral. (cap. XXXI. ante med.) *Cum devictum cor livoris putredo corruperit, ipsa quoque exteriora indicant, quam graviter animum vesania instiget. Color quippe pallore afficitur, oculi deprimuntur, mens accenditur, membra frigescunt, fit in cogitatione rabies, in dentibus stridor*. Ergo invidia non est peccatum.

Sed contra est quod dicitur ad Galat. v. 26. *Non efficiamur inanis gloriæ cupidi, invicem provocantes, invicem invidentes*.

O 2 Respon-

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est (art. præc.) invidia est tristitia quædam de alienis bonis. Sed hæc tristitia potest contingere quatuor modis.

Uno quidem modo, cum aliquis dolet de bono alicuius, inquantum ex eo timetur nocumentum vel sibi ipsi, vel etiam aliis bonis: & talis tristitia non est invidia, ut dictum est (art. præc.) & potest esse sine peccato. Unde Gregorius XXII. Moral. (cap. VI. ante med.) ait: *Evenire plerumque solet ut non amissa caritate, & inimici nos ruina lætificet, & rursum eius gloria sine invidiæ culpa contristet; cum & ruente eo quosdam bene erigi credimus, & proficiente illo plerosque iniuste opprimi formidamus.*

Alio modo potest aliquis tristari de bono alterius, non ex eo quod ipse habet bonum, sed ex eo quod nobis deest bonum illud quod ipse habet: & hoc proprie est zelus, ut Philosophus dicit in II. Rhet. (cap. XI. circ. princ.) Et si iste zelus sit circa bona honesta, laudabilis est, secundum illud I. Corinth. XIV. 1. *Aemulamini spiritualia*. Si autem sit de bonis temporalibus, potest esse cum peccato, & sine peccato.

Tertio modo aliquis tristatur de bono alterius, inquantum ille cui accidit bonum, est eo indignus: quæ quidem tristitia non potest oriri ex bonis honestis, ex quibus aliquis iustus efficitur; sed, sicut Philosophus dicit in II. Rhet. (cap. IX.) est de divitiis, & de talibus quæ possunt provenire dignis, & indignis: & hæc tristitia secundum ipsum vocatur *nemesis*, & pertinet ad bonos mores. Sed hoc ideo dicit, quia considerabat ipsa bona temporalia secundum se, prout possunt magna videri non respicientibus ad æterna. Sed secundum doctrinam fidei, temporalia bona quæ indignis proveniunt, ex iusta Dei ordinatione disponuntur, vel ad eorum correctionem, vel ad eorum damnationem: & huiusmodi bona quasi nihil sunt in comparatione ad bona futura, quæ servantur bonis. Et ideo huiusmodi tristitia prohibetur in Scriptura sacra, secundum illud Psal. XXXVI. 1. *Noli æmulari in malignantibus, neque zelaveris facientes iniquitatem*: & alibi Psal. LXXII. 3. *Pene effusi sunt gressus mei, quia zelavi super iniquos, pacem peccatorum videns*.

Quarto modo aliquis tristatur de bonis alicuius, inquantum alter excedit ipsum in bonis: & hoc proprie est invidia; & istud semper est pravum, ut etiam Philosophus dicit in II. Rhetor. (cap. X.) quia dolet de eo de quo est gaudendum, scilicet de bono proximi.

Ad primum ergo dicendum, quod ibi sumitur invidia pro zelo, quo quis debet incitari ad proficiendum cum melioribus.

Ad secundum dicendum, quod ratio illa procedit de tristitia alienorum bonorum secundum primum modum.

Ad tertium dicendum, quod invidia differt a zelo, sicut dictum est (in corp. art.) Unde zelus aliquis potest esse bonus; sed invidia semper est mala.

Ad quartum dicendum, quod nihil prohibet aliquod peccatum ratione alicuius adiuncti pœnale esse, ut supra dictum est (1. 2. quæst. LXXXVII. art. 2.) cum de peccatis ageretur.

ARTICULUS III. 215

Utrum invidia sit peccatum mortale.

Mal. quæst. X. art. 2. & quæst. XI. art. 3. cor.

AD tertium sic proceditur. Videtur quod invidia non sit peccatum mortale. Invidia enim, cum sit tristitia, est passio appetitus sensitivi. Sed in sensualitate non est peccatum mortale, sed solum in ratione, ut patet per Augustinum XII. de Trinit. (cap. XII.) Ergo invidia non est peccatum mortale.

2. Præterea. In infantibus non potest esse peccatum mortale. Sed in eis potest esse invidia: dicit enim Augustinus in I. Confess. (cap. VII. circ. med.) *Vidi ego, & expertus sum zelantem puerum: nondum loquebatur, & intuebatur pallidus amaro aspectu collactaneum suum*. Ergo invidia non est peccatum mortale.

3. Præterea. Omne peccatum mortale alicui virtuti contrariatur. Sed invidia non contrariatur alicui virtuti, sed nemesi, quæ est quædam passio, ut patet per Philosophum II. Rhet. (cap. IX. circ. princ.) Ergo invidia non est peccatum mortale.

Sed contra est quod dicitur Iob V. 2. *Parvulum occidit invidia*. Nihil autem occidit spiritualiter nisi peccatum mortale. Ergo invidia est peccatum mortale.

Respondeo dicendum, quod invidia ex genere suo est peccatum mortale.

Genus enim peccati ex obiecto consideratur. Invidia autem secundum rationem sui obiecti contrariatur caritati, per quam est vita animæ spiritualis, secundum illud I. Ioan. III. 14. *Nos scimus quoniam trans-*

translati sumus de morte ad vitam, quoniam diligimus fratres. Utriusque autem obiectum, & caritatis, & invidiæ, est bonum proximi; sed secundum contrarium motum: nam caritas gaudet de bono proximi; invidia autem de eodem tristatur, ut ex supradictis patet (art. 1. hu. quæst.) Unde manifestum est quod invidia ex suo genere est peccatum mortale.

Sed, sicut supra dictum est (quæst. xxxv. art. 3. & 1. 2. quæst. lxxii. art. 5. ad 1) in quolibet genere peccati mortalis inveniuntur aliqui imperfecti motus in sensualitate existentes, qui sunt peccata venialia, sicut in genere adulterii primus motus concupiscentiæ, & in genere homicidii primus motus iræ: ita etiam in genere invidiæ inveniuntur aliqui primi motus, quandoque etiam in viris perfectis, qui sunt peccata venialia.

Ad primum ergo dicendum, quod motus invidiæ, secundum quod est passio sensualitatis, est quiddam imperfectum in genere actuum humanorum, quorum principium est ratio: unde talis invidia (a) non est peccatum mortale. Et similis est ratio de invidia parvulorum, in quibus non est usus rationis.

Unde patet responsio ad secundum.

Ad tertium dicendum, quod invidia secundum Philosophum in II. Rhet. (cap. ix.) opponitur & nemesi, & misericordiæ; sed secundum diversa: nam misericordiæ opponitur directe, secundum contrarietatem principalis obiecti: invidus enim tristatur de bono proximi; misericors autem tristatur de malo proximi: unde invidi non sunt misericordes, sicut ibidem dicitur, nec e converso. Ex parte vero eius de cuius bono tristatur invidus, opponitur invidia nemesi: nemesicus enim tristatur de bono indigne agentium, secundum illud Psal. lxxii. 3. *Zelavi super iniquos, pacem peccatorum videns*: invidus autem tristatur de bono eorum qui sunt digni. Unde patet quod prima contrarietas est magis directa quam secunda. Misericordia autem quædam virtus est, & caritatis proprius effectus. Unde invidia misericordiæ opponitur, & caritati.

ARTICULUS IV. 216

Utrum invidia sit vitium capitale.

Sup. quæst. xxxiv. art. 6. & mal. quæst. viii. art. 1. co. & ad 5. & quæst. x. art. 2.

AD quartum sic proceditur. Videtur quod invidia non sit vitium capitale. Vitia enim capitalia distinguuntur contra filias capitalium vitiorum. Sed invidia est filia inanis gloriæ: dicit enim Philosophus in II. Rhet. (cap. x. circ. princ.) quod *amatores honoris, & gloriæ magis invident*. Ergo invidia non est vitium capitale.

2. Præterea. Vitia capitalia videntur esse leviora quam alia quæ ex eis oriuntur: dicit enim Gregorius XXXI. Moral. (cap. xvii. sub fin) *Prima vitia deceptæ menti quasi sub quadam ratione se inserunt; sed quæ sequuntur, dum mentem ad omnem insaniam pertrahunt, quasi bestiali clamore mentem confundunt*. Sed invidia videtur esse gravissimum peccatum: dicit enim Gregorius V. Moral. (cap. xxxi. ante med.) *Quamvis per omne vitium quod perpetratur, humano cordi antiqui hostis virus infundatur; in hac tamen nequitia tota sua viscera serpens concutit, & imprimendæ malitiæ pestem vomit*. Ergo invidia non est vitium capitale.

3. Præterea. Videtur quod inconvenienter eius filiæ assignentur a Gregorio XXXI. Moral. (cap. xvii. a med.) ubi dicit, quod ex invidia oritur *odium, susurratio, detractio, exultatio in adversis proximi, & afflictio in prosperis*. Exultatio enim in adversis proximi, & afflictio in prosperis idem videtur esse quod invidia, ut ex præmissis patet (art. præc.) Non ergo ista debent poni ut filiæ invidiæ.

Sed contra est auctoritas Gregorii XXXI. Moral. (loc. cit.) qui ponit invidiam vitium capitale, & ei prædictas filias assignat.

Respondeo dicendum, quod sicut accidia est tristitia de bono spirituali divino, ita invidia est tristitia de bono proximi. Dictum est autem supra (quæst. præc. art. 4.) accidiam esse vitium capitale ea ratione quia ex accidia homo impellitur ad aliqua facienda, vel ut fugiat tristitiam, vel ut tristitiæ satisfaciat.

(a) *Ita optime mss. & editi passim. Al. deest* non.

Unde eâdem ratione invidia ponitur vitium capitale.

Ad primum ergo dicendum, quod, ſicut Gregorius dicit in XXXI. Moral. (cap. XVII. verſ. fi.) *capitalia vitia tanta ſibi cognatione iunguntur, ut nonniſi unum de altero proferatur. Prima namque ſuperbiæ ſoboles inanis eſt gloria, quæ dum oppreſſam mentem corrumpit, mox invidiam gignit: quia dum vani nominis potentiam appetit, ne quis hanc alius adipiſci valeat, tabeſcit*. Non eſt ergo contra rationem vitii capitalis quod ipſum ex alio oriatur, ſed quod non habeat aliquam principalem rationem producendi ex ſe multa genera peccatorum. Forte tamen propter hoc quod invidia manifeſte ex inani gloria naſcitur, non ponitur vitium capitale neque ab Iſidoro in Lib. de ſummo bono (hab. L.I. Different. cap. XXXV. cir. med. Vid. ſup. quæſt. XXV. art. 4. arg. 3.) neque a Caſſiano in Lib. V. de inſtitutis cœnobiorum (cap. I.)

Ad ſecundum dicendum, quod ex verbis illis non habetur quod invidia ſit maximum peccatorum; ſed quod quando diabolus invidiam ſuggerit, ad hoc hominem inducit quod ipſe principaliter in corde habet: quia, ſicut ibi (Lib. V. Mor. Greg. cap. XXXI. ante med.) inducitur conſequenter, *invidia diaboli mors introivit in orbem terrarum*. (Sap. II. 24.) Eſt tamen quædam invidia quæ inter graviſſima peccata computatur, ſcilicet invidentia fraternæ gratiæ, ſecundum quod aliquis dolet de ipſo augmento gratiæ Dei, non ſolum de bono proximi. Unde ponitur peccatum in Spiritum ſanctum: quia per hanc invidentiam homo quodammodo invidet Spiritui ſancto, qui in ſuis operibus glorificatur.

Ad tertium dicendum, quod numerus filiarum invidiæ ſic poteſt ſumi: quia in conatu invidiæ eſt (a) aliquid tamquam principium, & aliquid tamquam medium, & aliquid tamquam terminus. Principium quidem eſt ut aliquis diminuat gloriam alterius vel in occulto, & ſic eſt *suſurratio*; vel manifeſte, & ſic eſt *detractio*. Medium autem eſt, quia aliquis intendens diminuere gloriam alterius, aut poteſt & ſic eſt *exultatio in adverſis*; aut non poteſt, & ſic eſt *afflictio in proſperis*. Terminus autem eſt in ipſo odio: quia ſicut bonum delectans cauſat amorem, ita triſtitia cauſat odium, ut ſupra dictum eſt (quæſt. XXXIV. art. 6.) Afflictio autem in proſperis proximi uno modo eſt ipſa invidia, inquantum ſcilicet aliquis triſtatur de proſperis alicuius, ſecundum quod habent gloriam quamdam; alio vero modo eſt filia invidiæ, ſecundum quod proſpera proximi eveniunt contra conatum invidentis, qui nititur impedire. Exultatio autem in adverſis non eſt directe idem quod invidia, ſed ex ea ſequitur: nam ex triſtitia de bono proximi, quæ eſt invidia, ſequitur exultatio de malo eiuſdem.

QUAESTIO XXXVII.

De diſcordia, quæ opponitur paci, in duos articulos diviſa.

Deinde conſiderandum eſt de peccatis quæ opponuntur paci: & primo de diſcordia, quæ eſt in corde; ſecundo de contentione, quæ eſt in ore; tertio de his quæ pertinent ad opus, ſcilicet de ſchiſmate, rixa, & bello, ac ſeditione.

Circa primum quæruntur duo.
Primo, utrum diſcordia ſit peccatum.
Secundo, utrum ſit filia inanis gloriæ.

ARTICULUS I. 217

Utrum diſcordia ſit peccatum.

Inf. quæſt. XLII. *art.* 2. *ad* 2.

Ad primum ſic proceditur. Videtur quod diſcordia non ſit peccatum. Diſcordare enim ab aliquo, eſt recedere ab alterius voluntate. Sed hoc non videtur eſſe peccatum: quia voluntas proximi non eſt regula voluntatis noſtræ, ſed ſola voluntas divina. Ergo diſcordia non eſt peccatum.

2. Præterea. Quicumque inducit aliquem ad peccandum, & ipſe peccat. Sed inducere inter aliquos diſcordiam non videtur eſſe peccatum: dicitur enim Act. XXIII. 6. quod *ſciens Paulus quia una pars eſſet Sadducæorum, & altera Phariſæorum, exclamavit in concilio: Viri fratres, ego Phariſæus ſum, & filius Phariſæorum: de ſpe, & de reſurrectione mortuorum ego iudicor. Et cum hoc dixiſſet, facta eſt diſſenſio inter Phariſæos, & Sadducæos*. Ergo diſcordia non eſt peccatum.

3. Præterea. Peccatum, præcipue mortale, in ſanctis viris non invenitur. Sed etiam in ſanctis viris invenitur diſcordia:

(a) *Ita codd. Tarrac. Alcan. & Paris & editi recentiores. Al.* aliquid tamquam principium, & aliquid tamquam terminus, *intermediis omiſſis*.

dia: dicitur enim Act. xv. 39. *Facta est dissensio inter Paulum, & Barnabam, ita ut discederent ab invicem*. Ergo discordia non est peccatum, & maxime mortale.

Sed contra est quod ad Gal. v. *dissensiones*, idest discordiæ, ponuntur inter opera carnis, de quibus subditur: *Qui talia agunt, regnum Dei non consequentur*. Nihil autem excludit a regno Dei nisi peccatum mortale. Ergo discordia est peccatum mortale.

Respondeo dicendum, quod discordia concordiæ opponitur. Concordia autem, ut supra dictum est (quæst. xxix. ar. 1. & 3.) ex caritate causatur, inquantum scilicet caritas multorum corda coniungit in aliquid unum; quod est principaliter quidem bonum divinum, secundario autem bonum proximi. Discordia igitur ea ratione est peccatum, inquantum huiusmodi concordiæ contrariatur.

Sed sciendum, quod hæc concordia per discordiam tollitur dupliciter, uno quidem modo per se, alio vero modo per accidens. Per se quidem in humanis actibus, & motibus dicitur esse id quod est secundum intentionem. Unde per se discordat aliquis a proximo, quando scienter, & ex intentione dissentit a bono divino, & proximi bono, in quo debet consentire: & hoc est peccatum mortale ex suo genere, propter contrarietatem ad caritatem; licet primi motus huius discordiæ propter imperfectionem actus sint peccata venialia.

Per accidens autem in humanis actibus consideratur ex hoc quod aliquid est præter intentionem. Unde cum intentio aliquorum est ad aliquod bonum, quod pertinet ad honorem Dei, vel utilitatem proximi; sed unus æstimat hoc esse bonum, alius autem habet contrariam opinionem; discordia tunc est per accidens contra bonum divinum, vel proximi. Et talis discordia non est peccatum, nec repugnat caritati; nisi huiusmodi discordia sit vel cum errore circa ea quæ sunt de necessitate salutis, vel pertinacia indebite adhibeatur; cum etiam supra dictum sit (quæst. xxix. art. 1. & art. 3. ad 2.) quod concordia, quæ est caritatis effectus, est unio voluntatum, non unio opinionum.

Ex quo patet quod discordia quandoque est ex peccato unius tantum, puta cum unus vult bonum, cui alius scienter resistit; quandoque autem est cum peccato utriusque, puta cum uterque dissentit a bono alterius, & uterque diligit bonum proprium.

Ad primum ergo dicendum, quod voluntas unius hominis secundum se considerata non est regula voluntatis alterius; sed inquantum voluntas proximi inhæret voluntati Dei, fit per consequens regula regulata secundum propriam regulam. Et ideo discordare a tali voluntate est peccatum, quia per hoc discordatur a regula divina.

Ad secundum dicendum, quod sicut voluntas hominis adhærens Deo est quædam regula recta, a qua peccatum est discordare; ita etiam voluntas hominis Deo contraria, est quædam perversa regula, a qua bonum est discordare. Facere ergo discordiam, per quam tollitur bona concordia, quam caritas facit, est grave peccatum: unde dicitur Proverb. vi. 16. *Sex sunt quæ odit Dominus, & septimum detestatur anima eius*: & hoc septimum ponit *eum qui seminat inter fratres discordias*. Sed causare discordiam, per quam tollitur mala concordia, scilicet in mala voluntate, est laudabile. Et hoc modo laudabile fuit quod Paulus posuit dissensionem inter eos qui erant concordes in malo: nam & Dominus de se dicit Matth. x. 34. *Non veni pacem mittere, sed gladium*.

Ad tertium dicendum, quod discordia quæ fuit inter Paulum & Barnabam, fuit per accidens, & non per se: uterque enim intendebat bonum; sed uni videbatur hoc esse bonum, alii aliud, quod ad defectum humanum pertinebat: non enim erat talis controversia in his quæ sunt de necessitate salutis. Quamvis hoc ipsum fuerit ex divina providentia ordinatum propter utilitatem inde consequentem.

ARTICULUS II. 218

Utrum discordia sit filia inanis gloriæ.

Inf. quæst. CXXXII. *art.* 5. *& mal. quæst.* IX. *art.* 3.

AD secundum sic proceditur. Videtur quod discordia non sit filia inanis gloriæ. Ira enim est aliud vitium ab inani gloria. Sed discordia videtur esse filia iræ, secundum illud Proverb. xv. 18. *Vir iracundus provocat rixas*. Ergo non est filia inanis gloriæ.

2. Præterea. Augustinus super Ioan. (tract. XXXII. inter med. & fin.) exponens illud quod habetur Ioan. VII. *Nondum*

dum erat spiritus datus, dicit: „ Livor separat, caritas iungit." Sed discordia nihil est aliud quam quædam separatio voluntatum. Ergo discordia procedit ex livore, idest invidia, magis quam ex inani gloria.

3. Præterea. Illud ex quo multa mala oriuntur, videtur esse virium capitale. Sed discordia est huiusmodi: quia super allud Matth. XII. *Omne regnum contra se divisum desolabitur*, dicit Hieronymus (seu sup. illud, *Si satanas satanam eiicit*:) „ Quo modo concordia parvæ res crescunt, sic discordia maximæ dilabuntur. " Ergo ipsa discordia debet poni vitium capitale magis quam filia inanis gloriæ.

Sed contra est auctoritas Gregorii XXXI. Moral. (cap. XVII. a med.)

Respondeo dicendum, quod discordia importat quamdam disgregationem voluntatum, inquantum scilicet voluntas unius stat in uno, & voluntas alterius stat in altero. Quod autem voluntas alicuius in proprio sistat, provenit ex hoc quod aliquis ea quæ sunt sua, præfert iis quæ sunt aliorum: quod cum inordinate fit, pertinet ad superbiam, & inanem gloriam.

Et ideo discordia, per quam unusquisque sequitur quod suum est, & recedit ab eo quod est alterius, ponitur filia inanis gloriæ.

Ad primum ergo dicendum, quod rixa non est idem quod discordia: nam rixa consistit in exteriori opere, unde convenienter causatur ab ira, quæ movet animum ad nocendum proximo; sed discordia consistit in disiunctione motuum voluntatis, quam facit superbia, vel inanis gloria, ratione iam dicta (in cor.art.)

Ad secundum dicendum, quod in discordia (a) consideratur quid ut terminus *a quo*, hoc est recessus a voluntate alterius; & quantum ad hoc causatur ex invidia: consideratur etiam quid ut terminus *ad quem*, hoc est accessus ad id quod est sibi proprium; & quantum ad hoc causatur ex inani gloria. Et quia in quolibet motu terminus *ad quem* est potior termino *a quo* (finis enim est potior principio) potius ponitur discordia filia inanis gloriæ quam invidiæ; licet ex utraque oriri possit secundum diversas rationes, ut dictum est.

Ad tertium dicendum, quod ideo concordia parvæ res crescunt, & per discordiam maximæ dilabuntur, quia *virtus quanto est magis unita, tanto est fortior, & per separationem diminuitur*, ut dicitur in Lib. de causis (propos. 17.) Unde patet quod hoc pertinet ad proprium effectum discordiæ, quæ est divisio voluntatum; non autem pertinet ad originem diversorum vitiorum a discordia, per quod habeat rationem vitii capitalis.

QUAESTIO XXXVIII.

De contentione,

in duos articulos divisa.

DEinde considerandum est de contentione: & circa hoc quæruntur duo.

Primo, utrum contentio sit peccatum mortale.

Secundo, utrum sit filia inanis gloriæ.

ARTICULUS I. 219

Utrum contentio sit peccatum mortale.

AD primum sic proceditur. Videtur quod contentio non sit peccatum mortale. Peccatum enim mortale in viris spiritualibus non invenitur; in quibus tamen invenitur contentio, secundum illud Lucæ XXII. 24. *Facta est contentio inter discipulos Iesu, quis eorum* (b) *esset maior*. Ergo contentio non est peccatum mortale.

2. Præterea. Nulli bene disposito debet placere peccatum mortale in proximo. Sed dicit Apostolus ad Philip. 1. 17. *Quidam ex contentione Christum annuntiant*: & postea subdit: *Et in hoc gaudeo, sed & gaudebo*. Ergo contentio non est peccatum mortale.

3. Præterea. Contingit quod aliqui vel in iudicio, vel in disputatione contendunt, non aliquo animo malignandi, sed potius intendentes ad bonum, sicut illi qui contra hæreticos disputando contendunt: unde super illud I. Reg. XIV. *Accidit quadam die &c.* dicit Glossa (ordin.) „ Catholici contra hæreticos contentiones non commovent, nisi prius „ ad certamen provocentur." Ergo contentio non est peccatum mortale.

4. Præterea. Iob videtur cum Deo con-

(a) *Ita Garcia, Theologi, Nicolaius, & edit. Patav. Edit. autem Rom. cum cod. Alcan. aliisque*: consideratur quidem ut terminus *a quo*, recessus a voluntate alterius, & quantum ad hoc causatur ex invidia; ut terminus autem *ad quem*, accessus ad id quod est sibi proprium.

(b) *Vulgata* videretur esse.

contendisse, secundum illud Iob XXXIX. 32. *Numquid qui contendit cum Deo, tam facile conquiescit?* Et tamen Iob non peccavit mortaliter: quia Dominus de eo dicit: *Non estis locuti rectum coram me, sicut servus meus Iob*, ut habetur Iob ult. 7. Ergo contentio non semper est peccatum mortale.

Sed contra est quod contrariatur praecepto Apostoli, qui dicit II. ad Timoth. II. 14. *Noli verbis contendere*: & Galat. V. contentio numeratur inter opera carnis, *quae qui agunt, regnum Dei non possidebunt*, ut ibidem dicitur. Sed omne quod excludit a regno Dei, & quod contrariatur praecepto, est peccatum mortale. Ergo contentio est peccatum mortale.

Respondeo dicendum, quod contendere est contra aliquem tendere. Unde sicut discordia contrarietatem quamdam importat in voluntate, ita contentio contrarietatem quamdam importat in locutione: & propter hoc etiam cum oratio alicuius per contraria se diffundit, vocatur *contentio*; quae ponitur unus color rhetoricus a Tullio, qui dicit (Lib. IV. Rhet. ad Heren. inter princ. & med.) *Contentio est, cum ex contrariis rebus oratio efficitur hoc pacto; Habet assentatio*, idest adulatio, *iucunda principia, eadem exitus amarissimos affert*.

Contrarietas autem locutionis potest attendi dupliciter: uno modo quantum ad intentionem contendentis; alio modo quantum ad modum. In intentione quidem considerandum est, utrum aliquis contrarietur veritati, quod est vituperabile; vel falsitati, quod est laudabile. In modo autem considerandum est, utrum talis modus contrariandi conveniat & personis, & negotiis, quia hoc est laudabile: unde Tullius dicit in III. Rhet. (ad Heren. a med.) quod *contentio est* (a) *oratio acris ad confirmandum, & confutandum accommodata*: vel excedat convenientiam personarum, & negotiorum; & sic contentio est vituperabilis.

Si ergo accipiatur contentio, secundum quod importat impugnationem veritatis, & inordinatum modum, sic est peccatum mortale: & hoc modo definit Ambrosius contentionem, dicens: (hab. in Glossa ordin. Rom. I. sup. illud, *Homicidiis, contentione*: nec ex Ambrosio occurrit, sed velut ex Anselmo notatur in Glossa nova:) *Contentio est impugnatio veritatis cum confidentia clamoris*. Si autem contentio dicatur impugnatio falsitatis cum debito modo acrimoniae, sic contentio est laudabilis. Si autem accipiatur contentio, secundum quod importat impugnationem falsitatis cum inordinato modo, sic potest esse peccatum veniale: nisi forte tanta inordinatio fiat in contendendo, quod ex hoc generetur scandalum aliorum. Unde & Apostolus, cum dixisset II. ad Timoth. II. 14. *Noli verbis contendere*, subdit: *Ad nihil enim utile est, nisi ad subversionem audientium*.

Ad primum ergo dicendum, quod in discipulis Christi non erat contentio cum intentione impugnandi veritatem, quia unusquisque defendebat quod sibi verum videbatur; erat tamen in eorum contentione inordinatio, quia contendebant de quo non erat contendendum, scilicet de primatu honoris: nondum enim erant spirituales, sicut Glossa ibidem dicit: (colligitur ex Beda Lib. VI. comment. in Luc. cap. XXII.) unde Dominus consequenter eos compescuit.

Ad secundum dicendum, quod illi qui ex contentione Christum praedicabant, reprehensibiles erant: quia quamvis non impugnarent veritatem fidei, sed eam praedicarent; impugnabant tamen veritatem quantum ad hoc quod putabant *se suscitare pressuram* Apostolo veritatem fidei praedicanti. Unde Apostolus non gaudebat de eorum contentione, sed de fructu qui ex hoc proveniebat, scilicet quod Christus annuntiabatur: quia ex malis etiam occasionaliter subsequuntur bona.

Ad tertium dicendum, quod secundum completam rationem contentionis, prout est peccatum mortale, ille in iudicio contendit qui impugnat veritatem iustitiae; & in disputatione contendit, qui intendit impugnare veritatem doctrinae. Et secundum hoc catholici non contendunt contra haereticos, sed potius e converso. Si autem accipiatur contentio in iudicio, vel disputatione secundum imperfectam rationem, scilicet secundum quod importat quamdam acrimoniam locutionis, sic non semper est peccatum mortale.

Ad quartum dicendum, quod contentio ibi sumitur communiter pro disputatione. Dixerat enim Iob cap. XIII. 3. *Ad Omnipotentem loquar, & disputare cum Deo cupio*; non tamen intendens neque veritatem impugnare, sed inquire-

(a) *Ita codd. Tarrac. Alcan. & Paris. tum* [illegible]*itis passim. Al.* oratio alicuius.

rere, neque circa hanc inquisitionem aliqua inordinatione vel animi, vel vocis uti.

ARTICULUS II. 220

Utrum contentio sit filia inanis gloriæ.

Inf. quæst. CXXXII. *art.* 5. *& mal. quæst.* IX. *art.* 3. *corp. & ad* 4.

AD secundum sic proceditur. Videtur quod contentio non sit filia inanis gloriæ. Contentio enim affinitatem habet ad zelum: unde dicitur I. ad Corinth. III. 3. *Cum sit inter vos zelus, & contentio, nonne carnales estis, & secundum hominem ambulatis?* Zelus autem ad invidiam pertinet. Ergo contentio ex invidia magis oritur.

2. Præterea. Contentio cum clamore quodam est. Sed clamor ex ira oritur, ut patet per Gregorium XXXI. Moral. (cap. XVII. ad fin.) Ergo & contentio oritur ex ira.

3. Præterea. Inter alia scientia videtur esse materia superbiæ, & inanis gloriæ, secundum illud I. ad Corinth. VIII. 1. *Scientia inflat*. Sed contentio plerumque provenit ex defectu scientiæ, per quam præcipue veritas cognoscitur, non impugnatur. Ergo contentio non est filia inanis gloriæ.

Sed contra est auctoritas Gregorii XXXI. Moral. (loc. cit.)

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (quæst. præc. art. 2.) discordia est filia inanis gloriæ, eo quod discordantium uterque in sensu proprio stat, & unus alteri non acquiescit. Proprium autem superbiæ est, & inanis gloriæ, propriam excellentiam quærere. Sicut autem discordantes aliqui sunt ex hoc quod stant corde in propriis; ita contendentes sunt aliqui ex hoc quod unusquisque verbo id quod sibi videtur defendit.

Et ideo eadem ratione ponitur contentio filia inanis gloriæ, sicut (a) & discordia.

Ad primum ergo dicendum, quod contentio, sicut & discordia, habet affinitatem cum invidia, quantum ad recessum eius a quo aliquis discordat, vel cum quo contendit; sed quantum ad id in quo sistit ille qui contendit, habet convenientiam cum superbia, & inani gloria, inquantum scilicet in proprio sensu statur, ut supra dictum est (quæst. XXXVII. art. 2. ad 1.)

Ad secundum dicendum, quod clamor assumitur in contentione, de qua loquimur, ad finem impugnandæ veritatis: unde non est principale in contentione. Et ideo non oportet quod contentio ex eodem derivetur ex quo derivatur clamor.

Ad tertium dicendum, quod superbia, & inanis gloria occasionem sumunt præcipue a bonis etiam sibi contrariis, puta cum de humilitate aliquis superbit: est enim huiusmodi derivatio non per se, sed per accidens: secundum quem modum nihil prohibet contrarium a contrario oriri. Et ideo nihil prohibet ea quæ ex superbia, vel inani gloria per se & directe oriuntur, causari ex contrariis eorum ex quibus occasionaliter superbia oritur.

QUAESTIO XXXIX.

De schismate,

in quatuor articulos divisa.

DEinde considerandum est de vitiis oppositis paci, pertinentibus ad opus; quæ sunt schisma, rixa, seditio, & bellum.

Primo ergo circa schisma quæruntur quatuor.

Primo, utrum schisma sit speciale peccatum.

Secundo, utrum sit gravius infidelitate.

Tertio de potestate schismaticorum.

Quarto de pœna eorum.

ARTICULUS I. 221

Utrum schisma sit peccatum speciale.

IV. dist. XIII. *quæst.* II. *art.* 1. *ad* 2.

AD primum sic proceditur. Videtur quod schisma non sit peccatum speciale. Schisma enim, ut Pelagius I. Papa (epist. ad Viator. & Pancrat. Tom. V. Concil. & hab. cap. *Schisma* XXIV. quæst. I.) dicit, *scissuram* sonat. Sed omne peccatum scissuram quamdam facit, secundum illud Isa. LIX. 2. *Peccata vestra diviserunt inter vos & Deum vestrum*. Ergo schisma non est speciale peccatum.

2. Præterea. Illi videntur esse schismatici qui Ecclesiæ non obediunt. Sed per

(a) *Ita codices passim. Edit. nonnulli &* discordiæ.

per omne peccatum fit homo inobediens præceptis Ecclesiæ · quia peccatum, secundum Ambrosium (Lib. de paradiso cap. VIII. parum ante med.) est *cæle-stium inobedientia mandatorum*. Ergo omne peccatum est schisma.

3. Præterea. Hæresis etiam dividit hominem ab unitate fidei. Si ergo schismatis nomen divisionem importat, videtur quod non differat a peccato infidelitatis, quasi speciale peccatum.

Sed contra est quod Augustinus contra Faustum (Lib. XX. cap. III. in princ. & Lib. II. contra Crescon. cap. IV. a med.) distinguit inter schisma, & hæresim, dicens, quod *schisma est eadem opinantem, atque eodem ritu colentem, quo ceteri, solo congregationis delectari dissidio ; hæresis vero diversa opinatur ab his quæ catholica credit Ecclesia*. Ergo schisma non est generale peccatum.

Respondeo dicendum, quod, sicut Isidorus dicit in Lib. VIII. Etymolog. (cap. III.) *nomen schismatis a scissura animorum vocatum est* : scissio autem unitati opponitur : unde peccatum schismatis dicitur quod directe & per se opponitur unitati. Sicut enim in rebus naturalibus id quod est per accidens, non constituit speciem ; ita etiam nec in rebus moralibus : in quibus id quod est intentum, est per se ; quod autem sequitur præter intentionem, est quasi per accidens. Et ideo peccatum schismatis proprie est speciale peccatum, ex eo quod intendit se ab unitate separare, quam caritas facit, quæ non solum alteram personam alteri unit spirituali dilectionis vinculo, sed etiam totam Ecclesiam in unitate spiritus.

Et ideo proprie schismatici dicuntur qui propria sponte, & intentione se ab unitate Ecclesiæ separant, quæ est unitas principalis : nam unitas particularis aliquorum ad invicem ordinatur ad unitatem Ecclesiæ, sicut compositio singulorum membrorum in corpore naturali ordinatur ad totius corporis unitatem. Ecclesiæ autem unitas in duobus attenditur ; scilicet in connexione membrorum Ecclesiæ ad invicem, seu communicatione ; & iterum in ordine omnium membrorum Ecclesiæ ad unum caput, secundum illud ad Col. II. 18. *Inflatus sensu carnis suæ, & non tenens caput, ex quo totum corpus per nexus, & coniunctiones subministratum, & constructum, crescit in augmentum Dei*. Hoc autem caput est ipse Christus, cuius vicem Ecclesia gerit summus Pontifex. Et ideo schismatici dicuntur qui subesse renuunt summo Pontifici, & qui membris Ecclesiæ ei subiectis communicare recusant.

Ad primum ergo dicendum, quod divisio hominis a Deo per peccatum non est intenta a peccante ; sed præter intentionem eius accidit ex inordinata conversione ipsius ad commutabile bonum : & ideo non est schisma, per se loquendo.

Ad secundum dicendum, quod non obedire præceptis cum rebellione quadam, constituit schismatis rationem. Dico autem *cum rebellione*, cum & pertinaciter præcepta Ecclesiæ contemnit, & iudicium eius subire recusat. Hoc autem non facit quilibet peccator : unde non omne peccatum est schisma.

Ad tertium dicendum, quod hæresis, & schisma distinguuntur secundum ea quibus utrumque per se & directe opponitur. Nam hæresis per se opponitur fidei ; schisma autem per se opponitur unitati ecclesiasticæ caritatis. Et ideo sicut fides, & caritas sunt diversæ virtutes, quamvis quicumque caret fide, careat caritate ; ita etiam schisma, & hæresis sunt diversa vitia, quamvis quicumque est hæreticus, sit etiam schismaticus ; sed non convertitur. Et hoc est quod Hieronymus dicit in epist. ad Tit. (sup. illud cap. III. *Hæreticum hominem &c.*) *Inter schisma, & hæresim hoc interesse arbitror, quod hæresis perversum dogma habet, schisma ab Ecclesia separat*. Et tamen sicut amissio caritatis est via ad amittendam fidem, secundum illud I. Timoth. I. 6. *A quibus quidam aberrantes*, scilicet a caritate, & aliis huiusmodi, *conversi sunt in vaniloquium* : ita etiam schisma est via ad hæresim. Unde Hieronymus ibidem subdit, quod *schisma a principio aliqua in parte potest intelligi diversum ab hæresi ; ceterum nullum schisma est quod non sibi aliquam hæresim confingat, ut recte ab Ecclesia recessisse videatur*.

ARTICULUS II. 222

Utrum schisma sit gravius peccatum infidelitate.

IV. dist. XIII. *quæst.* II. *art.* 2. *ad* 4. & *mal. quæst.* II. *art.* 10. *ad* 4.

AD secundum sic proceditur. Videtur quod schisma gravius peccatum sit quam infidelitas. Maius enim peccatum graviori pœna punitur, secundum illud

Deut.

Deut. xxv. 2. *Pro mensura peccati erit & plagarum modus*. Sed peccatum schismatis gravius invenitur punitum quam etiam peccatum infidelitatis, sive idololatriæ: legitur enim Exod. xxxii. quod propter idololatriam sunt aliqui humana manu gladio interfecti; de peccato autem schismatis legitur Num. xvi. 30. *Si novam rem fecerit Dominus, ut aperiens terra os suum deglutiat eos, & omnia quæ ad illos pertinent, descenderintque viventes in infernum; scietis, quod blasphemaverunt Dominum Deum*: decem etiam Tribus, quæ vitio schismatis a regno David recesserunt, sunt gravissime punitæ, ut habetur IV. Reg. xvii. Ergo peccatum schismatis est gravius peccato infidelitatis.

2. Præterea. *Bonum multitudinis est maius, & divinius quam bonum unius*, ut patet per Philosophum in I. Ethic. (cap. ii.) Sed schisma est contra bonum multitudinis, idest contra ecclesiasticam unitatem; infidelitas autem est contra bonum particulare unius, quod est fides unius hominis singularis. Ergo videtur quod schisma sit gravius peccatum quam infidelitas.

3. Præterea. Maiori malo maius bonum opponitur, ut patet per Philosophum in VIII. Eth. (cap. x. cir. princ.) Sed schisma opponitur caritati, quæ est maior virtus quam fides, cui opponitur infidelitas, ut ex præmissis patet (quæst. x. art. 2. & quæst. xxiii. art. 6.) Ergo schisma est gravius peccatum quam infidelitas.

Sed contra. Quod se habet ex additione ad alterum, potius est vel in bono, vel in malo. Sed hæresis se habet per additionem ad schisma: addit enim perversum dogma, ut patet ex auctoritate Hieronymi supra inducta (art. præc. ad 3.) Ergo schisma est minus peccatum quam infidelitas.

Respondeo dicendum, quod gravitas peccati dupliciter potest considerari: uno modo secundum suam speciem; alio modo secundum circumstantias. Et quia circumstantiæ particulares sunt infinitæ, ita & infinitis modis variari possunt: unde cum quæritur in communi de duobus peccatis quod sit gravius, intelligenda est quæstio de gravitate quæ attenditur secundum genus peccati. Genus autem, seu species peccati attenditur ex obiecto, sicut ex supradictis patet (1. 2. quæst. lxxii. art. 1. & lxxiii. art. 3.) Et ideo illud peccatum quod maiori bono contrariatur, ex suo genere est gravius, sicut peccatum in Deum quam peccatum in proximum.

Manifestum est autem quod infidelitas est peccatum contra ipsum Deum, secundum quod in se est veritas prima, cui fides innititur; schisma autem est contra ecclesiasticam unitatem, quæ est quoddam bonum participatum, & minus quam sit ipse Deus. Unde manifestum est quod peccatum infidelitatis ex suo genere est gravius quam peccatum schismatis; licet possit contingere quod aliquis schismaticus gravius peccet quam quidam infidelis, vel propter maiorem contemptum, vel propter maius periculum quod inducit, vel propter aliquid huiusmodi.

Ad primum ergo dicendum, quod populo illi manifestum erat iam per legem susceptam quod erat unus Deus, & quod non erant alii dii colendi; & hoc erat apud eos per multiplicia signa confirmatum: & ideo non oportebat quod peccantes contra hanc fidem per idololatriam punirentur inusitata aliqua pœna, sed solum communi. Sed non erat sic notum apud eos quod Moyses deberet esse semper eorum princeps: & ideo rebellantes eius principatui oportebat miraculosa, & inconsueta pœna puniri.

Vel potest dici, quod peccatum schismatis quandoque gravius est punitum in populo illo qui erat ad seditiones, & schismata promptus. Dicitur enim Esdr. I. cap. iv. 15. (a) *Civitas illa a diebus antiquis adversum Reges rebellat; & seditiones, & prælia concitantur in ea*. Pœna autem maior quandoque infligitur pro peccato magis consueto, ut supra habitum est (1. 2. quæst. cv. art. 2. ad 9.) nam pœnæ sunt medicinæ quædam ad arcendum homines a peccato: unde ubi est maior pronitas ad peccandum, debet severior pœna adhiberi. Decem autem Tribus non solum fuerunt punitæ pro peccato schismatis, sed etiam pro peccato idololatriæ, ut ibidem dicitur.

Ad secundum dicendum, quod sicut bonum multitudinis est maius quam bonum unius qui est de multitudine; (b) ita est minus quam bonum extrinse-

(a) *Vulgata*: Urbs illa, urbs rebellis est, & nocens Regibus, & provinciis, & bella concitantur in ea ex diebus antiquis. (b) *Ita cum codicibus Tarrac. Alcan. & Paris. Theologi, Nicolaius, & edit. Patav. Edit. Rom.* ita etiam bonum multitudinis, ad quod unus ordinatur, est minus quam bonum extrinsecum &c.

secum, ad quod multitudo ordinatur, sicut bonum ordinis exercitus est minus quam bonum ducis: & similiter bonum ecclesiasticæ unitatis, cui opponitur schisma, est minus quam bonum veritatis divinæ, cui opponitur infidelitas.

Ad tertium dicendum, quod caritas habet duo obiecta; unum principale, scilicet bonitatem divinam; & aliud secundarium, scilicet bonum proximi. Schisma autem, & alia peccata quæ fiunt in proximum, opponuntur caritati quantum ad secundarium bonum, quod est minus quam obiectum fidei, quod est ipse Deus: & ideo ista peccata sunt minora quam infidelitas. Sed odium Dei, quod opponitur caritati, quantum ad principale obiectum, non est minus. Tamen inter peccata quæ sunt in proximum, peccatum schismatis videtur esse maximum, quia est contra spirituale bonum multitudinis.

ARTICULUS III. 223

Utrum schismatici habeant aliquam potestatem.

III. P. quæst. XCIX. *art.* 9. *ad* 2. *&* 3. *& IV. dist.* XXV. *quæst.* I. *art.* 2. *& quol.* XII. *art.* 16.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod schismatici habeant aliquam potestatem. Dicit enim Augustinus in Lib. I. contra Donatistas (cap. I. cir. med.) *Sicut redeuntes ad Ecclesiam, qui priusquam recederent, baptizati sunt, non rebaptizantur; ita redeuntes, qui priusquam recederent, ordinati sunt, non utique rursus ordinantur.* Sed Ordo est potestas quædam. Ergo schismatici habent aliquam potestatem, quia retinent Ordinem.

2. Præterea. Augustinus dicit in Lib. de unico baptismo (seu Lib. VI. de baptism. cont. Donatist. cap. V. cir. princ.) *Potest sacramentum tradere separatus, sicut potest habere separatus.* Sed potestas tradendi sacramentum est maxima potestas. Ergo schismatici, qui sunt ab Ecclesia separati, habent potestatem spiritualem.

3. Præterea. Urbanus II. Papa (in Concil. Placent. can. X. & hab. cap. *Ordinationes* IX quæst. I.) dicit: *Ab Episcopis quondam catholice ordinatis, sed in schismate a Romana Ecclesia separatis, qui consecrati sunt, eos, cum ad Ecclesiæ unitatem redierint, servatis propriis ordinibus, misericorditer suscipi iubemus, si eos vita, & scientia commendat.* Sed hoc non esset, nisi spiritualis potestas apud schismaticos remaneret. Ergo schismatici habent spiritualem potestatem.

Sed contra est quod Cyprianus dicit in quadam epistola (II. Lib. IV. inter med. & fin.) & habetur VII. quæst. I. Cap. *Novatianus: Qui nec unitatem*, inquit, *spiritus, nec coniunctionem pacis observat, & se ab Ecclesiæ vinculo, & sacerdotum collegio separat, nec Episcopi potestatem habere potest, nec honorem.*

Respondeo dicendum, quod duplex est spiritualis potestas, una quidem sacramentalis, alia iurisdictionalis. Sacramentalis quidem potestas est quæ per aliquam consecrationem confertur. Omnes autem consecrationes Ecclesiæ sunt immobiles, manente re quæ consecratur; sicut etiam patet in rebus inanimatis, nam altare semel consecratum, non consecratur iterum, nisi fuerit dissipatum. Et ideo talis potestas secundum suam essentiam remanet in homine qui per consecrationem eam est adeptus, quamdiu vivit, sive in schisma, sive in hæresim labatur: quod patet ex hoc quod rediens ad Ecclesiam, non iterum consecratur. Sed quia potestas inferior non debet exire in actum, nisi secundum quod movetur a potestate superiori, ut etiam in rebus naturalibus patet; inde est quod tales usum potestatis amittunt, ita scilicet quod non liceat eis sua potestate uti. Si tamen usi fuerint, eorum potestas effectum habet in sacramentalibus: quia in his homo non operatur nisi sicut instrumentum Dei: unde effectus sacramentales non excluduntur propter culpam quamcumque conferentis sacramentum.

Potestas autem iurisdictionalis est quæ ex simplici iniunctione hominis confertur: & talis potestas non immobiliter adhæret: unde in schismaticis, & hæreticis non manet: unde non possunt nec absolvere, nec excommunicare, nec indulgentias facere, aut aliquid huiusmodi: quod si fecerint, nihil est actum.

Cum ergo dicitur, tales non habere potestatem spiritualem, intelligendum est vel de potestate secunda, vel si referatur ad primam potestatem, non est referendum ad ipsam essentiam potestatis, sed ad legitimum usum eius.

Et per hoc patet responsio ad obiecta.

AR-

ARTICULUS IV. 224

Utrum sit conveniens pœna schismaticorum ut excommunicentur.

AD quartum sic proceditur. Videtur quod pœna schismaticorum non sit conveniens ut excommunicentur. Excommunicatio enim maxime separat hominem a communione sacramentorum. Sed Augustinus dicit in Lib. VI. contra Donatistas (cap. V.) quod *baptisma potest recipi a schismatico*. Ergo videtur quod excommunicatio non est conveniens pœna schismaticis.

2. Præterea. Ad fideles Christi pertinet ut eos qui sunt dispersi, reducant: unde contra quosdam dicitur Ezech. XXXIV. 4. *Quod abiectum est, non reduxistis; quod perierat, non quæsistis*. Sed schismatici convenientius reducuntur per aliquos qui eis communicent. Ergo videtur quod non sint excommunicandi.

3. Præterea. Pro eodem peccato non infligitur duplex pœna, secundum illud Nahum I. 9. (a) *Non iudicabit Deus bis in idipsum*. Sed pro peccato schismatis aliqui pœna temporali puniuntur, ut habetur XXIII. quæst. V. (cap. *Quali nos*) ubi dicitur: *Divinæ & mundanæ leges statuerunt ut ab Ecclesiæ unitate divisi, & eius pacem perturbantes, a sæcularibus potestatibus comprimantur*. Non ergo sunt puniendi per excommunicationem.

Sed contra est quod Num. XVI. 26. dicitur: *Recedite a tabernaculis hominum impiorum*, qui scilicet schisma fecerunt, *& nolite tangere ea quæ ad eos pertinent, ne involvamini in peccatis eorum*.

Respondeo dicendum, quod *per quæ peccat quis*, (b) *per ea debet puniri*, ut dicitur Sap. XI. 17. Schismaticus autem, ut ex dictis patet (art. I. hu. quæst.) in duobus peccat. In uno quidem, quia separat se a communione membrorum Ecclesiæ; & quantum ad hoc conveniens pœna schismaticorum est ut excommunicentur.

In alio vero, quia subdi recusant capiti Ecclesiæ: & ideo quia coerceri nolunt per spiritualem potestatem Ecclesiæ, iustum est ut potestate temporali coerceantur.

Ad primum ergo dicendum, quod baptismum a schismaticis recipere non licet nisi in articulo necessitatis: quia melius est de hac vita cum signo Christi exire, a quocumque detur, etiamsi sit Iudæus, vel Paganus, quam sine hoc signo, quod per baptismum confertur.

Ad secundum dicendum, quod per excommunicationem non interdicitur illa communicatio per quam aliquis salubribus monitis divisos reducit ad Ecclesiæ unitatem; cum etiam ipsa separatio quodammodo eos reducat, dum de sua separatione confusi, quandoque ad pœnitentiam reducuntur.

Ad tertium dicendum, quod pœnæ præsentis vitæ sunt medicinales: & ideo quando una pœna non sufficit ad coercendum hominem, superadditur altera; sicut & Medici diversas medicinas corporales apponunt, quando una non est efficax. Et ita Ecclesia, quando aliqui per excommunicationem sufficienter non reprimuntur, adhibet coercitionem brachii sæcularis; sed si una pœna sit sufficiens, non debet alia adhiberi.

QUAESTIO XL.

De bello,

in quatuor articulos divisa.

DEinde considerandum est de bello: & circa hoc quæruntur quatuor.

Primo, utrum aliquod bellum sit licitum.

Secundo, utrum clericis sit licitum bellare.

Tertio, utrum liceat bellantibus uti insidiis.

Quarto, utrum liceat in diebus festivis bellare.

ARTICULUS I. 225

Utrum bellare sit semper peccatum.

Inf. quæst. XLI. *art.* I. *ad* 3. *& quæst.* XLII. *art.* 2. *ad* I. *& quæst.* LXVI. *art.* 8. *ad* I.

AD primum sic proceditur. Videtur quod bellare semper sit peccatum. Pœna enim non infligitur nisi pro peccato. Sed bellantibus a Domino inducitur pœna, secundum illud Matth. XXVI. 52. (c) *Omnis qui acceperit gladium, gladio peribit*. Ergo omne bellum est illicitum.

2. Præterea. Quicquid contrariatur divino præcepto, est peccatum. Sed bellare contrariatur divino præcepto: dicitur

(a) *Ita* LXX. Non vindicabit &c. *Vulgata:* non consurget duplex tribulatio. (b) *Vulgata* per hæc & torquetur. (c) *Vulgata* omnes... acceperint... peribunt.

citur enim Matth. v. 39. *Ego autem dico vobis, non resistere malo*: & Rom. XII. 19. dicitur: *Non vos defendentes, carissimi, sed date locum iræ*. Ergo bellare semper est peccatum.

3. Præterea. Nihil contrariatur actui virtutis nisi peccatum. Sed bellum contrariatur paci. Ergo bellum semper est peccatum.

4. Præterea. Omne exercitium ad rem licitam licitum est, sicut patet in exercitiis scientiarum. Sed exercitia bellorum, quæ fiunt in torneamentis, prohibentur ab Ecclesia: quia morientes in huiusmodi tyrociniis, ecclesiastica sepultura privantur. Ergo bellum videtur esse simpliciter peccatum.

Sed contra est quod Augustinus dicit in serm. de puero Centurionis (hab. epist. ad Marcell. aliquant. a med. & cap. *Paratus* XXIII. quæst. I.) *Si christiana disciplina omnino bella culparet, hoc potius consilium salutis petentibus in Evangelio daretur ut abiicerent arma, seque militiæ omnino subtraherent. Dictum est autem eis: Neminem concutiatis; estote contenti stipendiis vestris. Quibus proprium stipendium sufficere præcepit, militare non prohibuit*.

Respondeo dicendum, quod ad hoc quod aliquod bellum sit iustum, tria requiruntur.

Primo quidem auctoritas Principis, cuius mandato bellum est gerendum. Non enim pertinet ad personam privatam bellum movere, quia potest ius suum in iudicio superioris prosequi. Similiter etiam convocare multitudinem, quod in bellis oportet fieri, non pertinet ad privatam personam. Cum autem cura rei publicæ commissa sit Principibus, ad eos pertinet rem publicam civitatis, vel regni, seu provinciæ sibi subditæ tueri. Et sicut licite defendunt eam materiali gladio contra interiores perturbatores, dum malefactores puniunt, secundum illud Apostoli ad Rom. XIII. 4. *Non sine causa gladium portat: minister enim Dei est, vindex in iram ei qui male agit*: ita etiam gladio bellico ad eos pertinet rempublicam tueri ab exterioribus hostibus. Unde & Principibus dicitur in Psal. lxxxI. 4. *Eripite pauperem, & egenum de manu peccatoris liberate*. Unde Augustinus dicit contra Faustum (Lib. XXII. cap. lxxv. in princ.) *Ordo naturalis mortalium paci accommodatus hoc poscit, ut suscipiendi belli auctoritas, atque consilium penes Principes sit*. Secundo requiritur causa iusta; ut scilicet illi qui impugnantur, propter aliquam culpam impugnationem mereantur. Unde Augustinus dicit in Lib. Qq. (sc. sup. Ios. quæst. XVI.) *Iusta bella solent definiri quæ ulciscuntur iniurias, si gens, vel civitas plectenda est, quæ vel vindicare neglexerit quod a suis improbe factum est, vel reddere quod per iniuriam ablatum est*. Tertio requiritur ut sit intentio bellantium recta; qua scilicet intenditur vel ut bonum promoveatur, vel ut malum vitetur. Unde Augustinus in Lib. de verbis Domini (hab. cap. *Apud* XXIII. quæst. I. sed ex August. non occurrit:) *Apud veros Dei cultores etiam illa bella pacata sunt quæ non cupiditate, aut crudelitate, sed pacis studio geruntur, ut mali coerceantur, & boni subleventur*.

Potest autem contingere ut si sit legitima auctoritas indicentis bellum, & causa iusta, nihilominus propter pravam intentionem bellum reddatur illicitum. Dicit enim Augustinus in (Lib. XXII. contra Faustum (cap. lxxIV.) *Nocendi cupiditas, ulciscendi crudelitas, impacatus, & implacabilis animus, feritas rebellandi, libido dominandi, & si qua sunt similia, hæc sunt quæ in bellis iure culpantur*.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut Augustinus dicit (Lib. XXII. cont. Faust. cap. lxx. ad fi.) *ille accipit gladium qui nulla superiori, aut legitima potestate, aut iubente, vel concedente, in sanguinem alicuius armatur*. Qui vero ex auctoritate Principis, vel iudicis (si sit persona privata) vel ex zelo iustitiæ, quasi ex auctoritate Dei (si sit persona publica) gladio utitur, non ipse accipit gladium, sed ab alio sibi commisso utitur: unde ei pœna non debetur. Nec tamen illi etiam qui cum peccato gladio utuntur, semper gladio occiduntur; sed ipsi suo gladio semper pereunt: quia pro peccato gladii æternaliter puniuntur, nisi pœniteant.

Ad secundum dicendum, quod huiusmodi præcepta, sicut Augustinus dicit in Lib. I. de serm. Domini in monte (cap. XIX.) semper sunt servanda in præparatione animi, ut scilicet semper homo sit paratus non resistere, vel se non defendere, (*a*) si opus fuerit. Sed quandoque est aliter agendum propter commune bonum, vel etiam illorum cum qui-

(a) *Ita codd. Camer. Alcan. & Parif. & editi plerique. Al.* si opus non fuerit.

quibus pugnatur. Unde Augustinus dicit in epist. ad Marcellinum (a med.) *Agenda sunt multa etiam cum invitis benigna quadam asperitate plectendis. Nam cui licentia iniquitatis eripitur, utiliter vincitur: quoniam nihil est infelicius (a) felicitate peccantium, qua pœnalis nutritur impunitas, & mala voluntas, velut hostis interior roboratur.*

Ad tertium dicendum, quod etiam illi qui iuste bella gerunt, pacem intendunt; & ita paci non contrariantur, nisi malæ, quam Dominus non venit mittere in terram, ut dicitur Matth. x. Unde Augustinus dicit ad Bonifacium (epist. clxxxix. al. ccv. a med.) *Non quæritur pax, ut bellum (b) exerceatur; sed bellum geritur, ut pax acquiratur. Esto ergo bellando pacificus, ut eos quos expugnas, ad pacis utilitatem vincendo perducas.*

Ad quartum dicendum, quod exercitia hominum ad res bellicas spectantia non sunt universaliter prohibita; sed inordinata exercitia, & periculosa, ex quibus occisiones, & deprædationes proveniunt. Apud antiquos autem exercitationes ad bella sine huiusmodi periculis erant: & ideo vocabantur *meditationes armorum*, vel *bella sine sanguine*, ut per Hieronymum patet in quadam epist. (sed non occurrit, De his Veget. Lib. I. de re milit. a princ. per multa cap. & Lib. II. cap. xxiii.)

ARTICULUS II. 226

Utrum clericis, & Episcopis sit licitum pugnare.

AD secundum sic proceditur. Videtur quod clericis, & Episcopis liceat pugnare. Bella enim intantum sunt licita, & iusta, ut dictum est (art. præc.) inquantum tuentur pauperes, & totam rempublicam ab hostium iniuriis. Sed hoc maxime videtur ad prælatos pertinere: dicit enim Gregorius in quadam homilia (xiv. in Evang. aliquant. a princ.) *Lupus super oves venit, cum quilibet iniustus, & raptor fideles quosque, atque humiles opprimit. Sed is qui pastor videbatur esse, & non erat, relinquit oves, & fugit: quia dum sibi ab eo periculum metuit, resistere eius iniustitiæ non præsumit.* Ergo prælatis, & clericis licitum est pugnare.

2. Præterea. xxiii. quæst. viii. (cap. *Igitur*) Leo Papa (IV.) scribit: *Cum sæpe adversa a Saracenorum partibus pervenirent nuntia, quidam in Romanorum portum Saracenos clam furtiveque venturos esse dicebant: pro quo nostrum congregari præcepimus populum; maritimumque ad litus descendere decrevimus.* Ergo Episcopis licet ad bella procedere.

3. Præterea. Eiusdem rationis esse videtur quod homo aliquid faciat, & quod facienti consentiat, secundum illud Rom. i. 32. *Non solum digni sunt morte qui faciunt, sed & qui consentiunt facientibus.* Maxime autem consentit qui ad aliquid faciendum alios inducit. Licitum autem est Episcopis, & clericis inducere alios ad bellandum: dicitur enim xxiii. quæst. viii. (cap. *Hortatu*) quod hortatu, & precibus Adriani Romanæ urbis Episcopi, Carolus bellum contra Longobardos suscepit. Ergo etiam eis licet pugnare.

4. Præterea. Illud quod est secundum se honestum, & meritorium, non est illicitum prælatis, & clericis. Sed bellare est quandoque & honestum, & meritorium: dicitur enim xxiii. quæst. viii. (cap. *Omni timore*) quod *si aliquis pro veritate fidei, & salvatione patriæ, ac defensione Christianorum mortuus fuerit, a Deo cæleste præmium consequetur.* Ergo licitum est Episcopis, & clericis bellare.

Sed contra est quod Petro in persona Episcoporum, & clericorum dicitur Matth. xxvi. 52. *Converte gladium tuum in vaginam.* Non ergo licet eis pugnare.

Respondeo dicendum, quod ad bonum societatis humanæ plura sunt necessaria. Diversa autem a diversis melius, & expeditius aguntur quam ab uno, ut patet per Philosophum in sua Polit. (Lib. I. cap. i. circa med.) & quædam negotia sunt adeo sibi repugnantia, ut convenienter simul exerceri non possint: & ideo illis qui maioribus deputantur, prohibentur minora; sicut secundum leges humanas militibus, qui deputantur ad exercitia bellica, negotiationes interdicuntur (in syntag. Iuris Lib. XXV. cap. xv. num. 8.)

Bellica autem exercitia maxime repugnant illis officiis quibus Episcopi, & clerici deputantur, propter duo. Primo quidem generali ratione, quia bellica exercitia maximas inquietudines habent: unde multum impediunt animum a contemplatione divinorum, & laude Dei, & oratione pro populo; quæ ad officium per-

(a) *Al.* infelicitate, *item* facilitate. (b) *Ita cum mss. & veteribus edit. Nicolaius. Edit. Patav.* 1712. *ex Augustino excitetur.*

pertinent clericorum. Et ideo sicut negotiationes, propter hoc quod nimis implicant animum, interdicuntur clericis; ita & bellica exercitia, secundum illud II. ad Timoth. II. 4. *Nemo militans Deo implicat se saecularibus negotiis*. Secundo propter specialem rationem: nam omnes clericorum ordines ordinantur ad altaris ministerium, in quo sub sacramento repraesentatur passio Christi, secundum illud I. ad Corinth. XI. 26. *Quotiescumque manducabitis panem hunc, & calicem bibetis, mortem Domini annuntiabitis, donec veniat*. Et ideo non competit eis occidere, vel effundere sanguinem, sed magis esse paratos ad propriam sanguinis effusionem pro Christo, ut imitentur opere quod gerunt ministerio. Et propter hoc est institutum ut effundentes sanguinem etiam sine peccato sint irregulares.

Nulli autem qui est deputatus ad aliquod officium, licet id per quod suo officio incongruus redditur. Unde clericis non licet omnino bella gerere, quae ordinantur ad sanguinis effusionem.

Ad primum ergo dicendum, quod praelati debent resistere non solum lupis, qui spiritualiter interficiunt gregem, sed etiam raptoribus, & tyrannis, qui corporaliter vexant, non autem materialibus armis in propria persona utendo, sed spiritualibus, secundum illud Apostoli II. ad Corinth. X. 4. *Arma militiae nostrae non carnalia sunt, sed potentia Deo:* quae quidem sunt salubres admonitiones, devotae orationes, contra pertinaces excommunicationis sententia.

Ad secundum dicendum, quod praelati, & clerici ex auctoritate superioris possunt interesse bellis, non quidem ut ipsi propria manu pugnent, sed ut iuste pugnantibus spiritualiter subveniant suis exhortationibus, & absolutionibus, & aliis huiusmodi spiritualibus subventionibus; sicut & in veteri lege mandabatur Iosue VI. quod sacerdotes sacris buccinis in bellis clangerent. Et ad hoc primo fuit concessum quod Episcopi, vel clerici ad bella procederent: quod autem aliqui propria manu pugnent, abusionis est.

Ad tertium dicendum, quod, sicut supra dictum est (quaest. XXIII. art. 4. ad 2.) omnis potentia, vel ars, vel virtus ad quam pertinet finis, habet disponere de his quae sunt ad finem. Bella autem carnalia in populo fideli sunt referenda, sicut ad finem, ad bonum spirituale divinum, cui clerici deputantur. Et ideo ad clericos pertinet disponere, & inducere alios ad bellandum bella iusta. Non enim interdicitur eis bellare, quia peccatum sit, sed quia tale exercitium eorum personae non congruit.

Ad quartum dicendum, quod licet exercere bella iusta sit meritorium, tamen illicitum redditur clericis, propter hoc quod sunt ad opera magis meritoria deputati; sicut matrimonialis actus potest esse meritorius, & tamen virginitatem voventibus damnabilis redditur propter obligationem eorum ad maius bonum.

ARTICULUS III. 227

Utrum sit licitum in bellis uti insidiis.

Inf. quaest. LXXI. *art.* 3. *ad* 3.

AD tertium sic proceditur. Videtur quod non sit licitum in bellis uti insidiis. Dicitur enim Deut. XVI. 20. *Iuste quod iustum est (a) exequeris*. Sed insidiae, cum sint fraudes quaedam, videntur ad iniustitiam pertinere. Ergo non est utendum insidiis etiam in bellis iustis.

2. Praeterea. Insidiae, & fraudes fidelitati videntur opponi, sicut & mendacia. Sed quia ad omnes fidem debemus servare, nulli homini est mentiendum, ut patet per Augustinum in Lib. contra mendacium (cap. XV. & seq.) Cum ergo fides hosti servanda sit, ut Augustinus dicit ad Bonifacium (epist. CLXXXIX. al. CCV. a med.) videtur quod non sit contra hostes insidiis utendum.

2. Praeterea. Matth. VII. 12. dicitur: *Quae vultis ut faciant vobis homines, & vos facite illis:* & hoc est observandum ad omnes proximos. Inimici autem sunt proximi. Cum ergo nullus sibi velit insidias, vel fraudes parari, videtur quod nullus ex insidiis debeat gerere bella.

Sed contra est quod Augustinus dicit in Lib. Qq. (sup. Iosue quaest. X. circ. princ.) *Cum iustum bellum suscipitur, utrum aperte pugnet aliquis, an ex insidiis, nihil ad iustitiam interest:* & hoc probat auctoritate Domini, qui mandavit Iosue ut insidias poneret habitatoribus civitatis Hai, ut habetur Iosue VIII.

Respondeo dicendum, quod insidiae ordinantur ad fallendum hostes. Dupliciter autem aliquis potest falli ex facto, vel dicto alterius. Uno modo ex eo quod ei dicitur falsum, vel non servatur promissum; & istud semper est illicitum: & hoc

(a) *Vulgata* persequeris.

& hoc modo nullus debet hostes fallere: sunt enim *quædam iura bellorum, & fœdera etiam inter ipsos hostes servanda*, ut Ambrosius dicit in I. de officiis (cap. XXIX.)

Alio modo aliquis potest falli ex dicto, vel facto nostro, quia ei propositum, aut intellectum non aperimus. Hoc autem semper facere non tenemur: quia etiam in doctrina sacra multa sunt occultanda, maxime infidelibus, ne irrideant, secundum illud Matth. VII. 6. *Nolite sanctum dare canibus*. Unde multo magis ea quæ ad impugnandum inimicos paramus, sunt eis occultanda. Unde inter cetera documenta rei militaris hoc præcipue ponitur de occultandis consiliis, ne ad hostes perveniant, ut patet in Lib. stratagematum Francorum (Sexti Iul. Frontini Lib. I. stratag. cap. I.) & talis occultatio pertinet ad rationem insidiarum, quibus licitum est uti in bellis iustis.

Nec proprie huiusmodi insidiæ vocantur fraudes, nec iustitiæ repugnant, nec ordinatæ voluntati. Esset enim inordinata voluntas, si aliquis vellet nihil sibi ab aliis occultari.

Et per hoc patet responsio ad obiecta.

ARTICULUS IV. 228

Utrum liceat diebus festis bellare.

AD quartum sic proceditur. Videtur quod in diebus festis non liceat bellare. Festa enim sunt ordinata ad vacandum divinis: unde intelliguntur per observationem Sabbati, quæ præcipitur Exod. xx. Sabbatum enim interpretatur *requies*. Sed bella maximam inquietudinem habent. Ergo nullo modo est in diebus festis pugnandum.

2. Præterea. Isa. LVIII. reprehenduntur quidam, quod in diebus ieiunii repetunt debita, & committunt lites, pugno percutientes. Ergo multo magis in diebus festis illicitum est bellare.

3. Præterea. Nihil est inordinate agendum ad vitandum incommodum temporale. Sed bellare in die festo, (*a*) videtur esse secundum se inordinatum. Ergo pro nulla necessitate temporalis incommodi vitandi debet aliquis in die festo bellare.

Sed contra est quod I. Machab. II 41. dicitur: *Cogitaverunt* (*b*) *laudabiliter Iudæi dicentes: Omnis homo quicumque venerit ad nos in bello in die Sabbatorum, pugnemus adversus eum*.

Respondeo dicendum, quod observatio festorum non impedit ea quæ ordinantur ad hominis salutem etiam corporalem. Unde Dominus arguit Iudæos, dicens Ioan. VII. 23. *Mihi indignamini, quia totum hominem sanum feci in Sabbato?* Et inde est quod Medici licite possunt medicari homines in die festo.

Multo autem magis est conservanda salus reipublicæ, per quam impediuntur occisiones plurimorum, & innumera mala & temporalia, & spiritualia, quam salus corporalis unius hominis. Et ideo pro tuitione reipublicæ fidelium licitum est iusta bella exercere in diebus festis; si tamen hoc necessitas exposcat: hoc enim esset tentare Deum, si quis imminente tali necessitate vellet a bello abstinere.

Sed, necessitate cessante, non est licitum bellare in diebus festis propter rationes inductas.

Et per hoc patet responsio ad obiecta.

QUAESTIO XLI.

De rixa,

in duos articulos divisa.

DEinde considerandum est de rixa: & circa hoc quæruntur duo.

Primo, utrum rixa sit peccatum.

Secundo, utrum sit filia iræ.

ARTICULUS I. 229

Utrum rixa sit semper peccatum.

Inf. quæst. XLII. art. 2. cor.

AD primum sic proceditur. Videtur quod rixa non semper sit peccatum. Rixa enim videtur esse contentio quædam: dicit enim Isidorus in Lib. X. Etymologiarum (in lit. R.) quod *rixosus est a rictu canino dictus: semper enim ad contradicendum paratus est, & iurgio delectatur, & provocat contendentem*. Sed contentio non semper est peccatum. Ergo neque rixa.

2. Præterea. Genes. XXVI. dicitur, quod servi Isaac foderunt alium puteum, & pro illo quoque rixati sunt. Sed non est credendum quod familia Isaac rixaretur publice, eo non contradicente, si hoc esset peccatum. Ergo rixa non est peccatum.

(*a*) *Al.* hoc videtur. (*b*) *In Vulgata deest* laudabiliter.

3. Præ-

3. Præterea. Rixa videtur esse quoddam particulare bellum. Sed bellum non semper est peccatum. Ergo rixa non semper est peccatum.

Sed contra est quod ad Galat. v. rixæ ponuntur inter opera carnis: *quæ qui agunt, regnum Dei non consequentur*. Ergo rixæ non solum sunt peccata, sed etiam sunt peccata mortalia.

Respondeo dicendum, quod sicut contentio importat quamdam contradictionem verborum; ita etiam rixa importat quamdam contradictionem in factis. Unde super illud Galat. v. *Rixæ*, dicit Glossa (interl.) quod „ *rixæ* sunt, quando „ ex ira invicem se percutiunt. “ Et ideo rixa videtur esse quoddam privatum bellum, quod inter privatas personas agitur, non ex aliqua publica auctoritate, sed magis ex inordinata voluntate. Et ideo rixa semper importat peccatum.

Et in eo quidem qui alterum invadit iniuste, est peccatum mortale: inferre enim nocumentum proximo, etiam opere manuali, non est absque mortali peccato. In eo autem qui se defendit, potest esse sine peccato, & quandoque cum peccato veniali, & quandoque cum peccato mortali, secundum diversum motum animi eius, & diversum modum se defendendi. Nam si solo animo repellendi iniuriam illatam, & cum debita moderatione se defendat, non est peccatum, nec proprie potest dici rixa ex parte eius. Si vero cum animo vindictæ, vel odii, vel cum excessu debitæ moderationis se defendat, semper est peccatum; sed veniale quidem, quando aliquis levis motus odii, vel vindictæ se immiscet, vel cum non multum excedit moderatam defensionem; mortale autem, quando obfirmato animo in impugnantem insurgit ad eum occidendum, vel eum graviter lædendum.

Ad primum ergo dicendum, quod rixa non simpliciter nominat contentionem; sed tria in præmissis verbis Isidori ponuntur quæ inordinationem rixæ declarant. Primo quidem quod promptitudinem animi habet (a) ad contendendum: quod significat, cum dicit, *Semper ad contradicendum paratus*, scilicet sive alius bene, sive male dicat, aut faciat. Secundo quia in ipsa contradictione delectatur: unde sequitur, *Et in iurgio delectatur*. Tertio quia ipse alios provocat ad contradictiones: unde sequitur, *Et provocat contendentem*.

Ad secundum dicendum, quod ibi non intelligitur quod servi Isaac sint rixati, sed quod incolæ terræ rixati sunt contra eos: unde illi peccaverunt, non autem servi Isaac, qui calumniam patiebantur.

Ad tertium dicendum, quod ad hoc quod iustum sit bellum, requiritur quod fiat auctoritate publicæ potestatis, sicut supra dictum est (quæst. præc. art. 1.) Rixa autem fit ex privato affectu iræ, vel odii. Si enim ministri Principis, aut Iudicis publica potestate aliquos invadant qui se defendant, non dicuntur ipsi rixari, sed illi qui publicæ potestati resistunt: & sic illi qui invadunt, non rixantur, neque peccant, sed illi qui se inordinate defendunt.

ARTICULUS II. 230

Utrum rixa sit filia iræ.

Inf. quæst. clviii. *art.* 8. *cor. & III. P. quæst.* vii. *art.* 2. *ad* 1.

AD secundum sic proceditur. Videtur quod rixa non sit filia iræ. Dicitur enim Iac. iv. 1. *Unde bella, & lites in vobis? (b) nonne ex concupiscentiis quæ militant in membris vestris?* Sed ira non pertinet ad concupiscibilem. Ergo rixa non est filia iræ, sed magis concupiscentiæ.

2. Præterea. Proverb. xxviii. 25. dicitur: *Qui se iactat, & dilatat, iurgia concitat*. Sed idem videtur esse rixa quod iurgium. Ergo videtur quod rixa sit filia superbiæ, vel inanis gloriæ, ad quam pertinet se iactare, & dilatare.

3. Præterea. Proverb. xviii. 6. dicitur: *Labia stulti immiscent se rixis*. Sed stultitia differt ab ira: non enim opponitur mansuetudini, sed magis sapientiæ, vel prudentiæ. Ergo rixa non est filia iræ.

4. Præterea. Proverb. x. 12. dicitur: *Odium suscitat rixas*. Sed odium oritur ex invidia, ut dicit Gregorius XXXI. Moral. (cap. xvii. a med.) Ergo rixa non est filia iræ, sed invidiæ.

5. Præterea. Proverb. xvii. 19. dicitur: *Qui meditatur discordias, (c) seminat rixas*. Sed discordia est filia inanis gloriæ, ut supra dictum est (quæst. xxxvii. art. 2.) Ergo etiam rixa.

P 2 Sed

(a) *Ita mss. & editi omnes libri. Garcia perperam corrigit* ad contradicendum.
(b) *Vulgata*: nonne hinc? ex concupiscentiis vestris, quæ &c. (c) *Vulgata* diligit.

Sed contra est quod Gregorius dicit XXXI. Moralium (loc. cit.) quod *ex ira oritur rixa*: & Proverb. xv. 18. & xxix. 22. dicitur: *Vir iracundus provocat rixas*.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est (art. præc.) rixa importat quamdam contradictionem usque ad facta pervenientem, dum unus alterum lædere molitur. Dupliciter autem unus alium lædere intendit. Uno modo quasi intendens absolute malum ipsius; & talis læsio pertinet ad odium, cuius intentio est ad lædendum inimicum vel in manifesto, vel in occulto. Alio modo aliquis intendit alium lædere, eo sciente, & repugnante, quod importatur nomine rixæ; & hoc proprie pertinet ad iram, quæ est appetitus vindictæ: non enim sufficit irato quod latenter noceat ei contra quem irascitur; sed vult quod ipse sentiat, & quod contra voluntatem suam aliquid patiatur in vindictam eius quod fecit, ut patet per ea quæ supra dicta sunt de passione iræ (1. 2. quæst. xlvi. art. 6. ad 2.) Et ideo rixa proprie oritur ex ira.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut supra dictum est (1. 2. quæst. xxv. art. 1. & 2.) omnes passiones irascibilis ex passionibus concupiscibilis oriuntur: & secundum hoc illud quod proxime oritur ex ira, oritur etiam ex concupiscentia sicut ex prima radice.

Ad secundum dicendum, quod iactatio, & dilatatio sui, quæ fit per superbiam, vel inanem gloriam, non directe concitat iurgium, aut rixam, sed occasionaliter, inquantum scilicet ex hoc concitatur ira, dum aliquis sibi ad iniuriam reputat quod alter ei sese præferat: & sic ex ira sequuntur iurgia, & rixæ.

Ad tertium dicendum, quod ira, sicut supra dictum est (1. 2. quæst. xlviii. art. 3.) impedit iudicium rationis, unde habet similitudinem cum stultitia; & ex hoc sequitur quod habeant communem effectum: ex defectu enim rationis contingit quod aliquis inordinate alium lædere molitur.

Ad quartum dicendum, quod rixa, etsi quandoque ex odio oriatur, non tamen est proprius effectus odii: quia præter intentionem odientis est quod rixose & manifeste inimicum lædat, quandoque enim etiam occulte eum lædere quærit. Sed quando videt se prævalere, cum rixa, & iurgio læsionem intendit. Sed rixose aliquem lædere est proprius effectus iræ, ratione iam dicta (in corp.)

Ad quintum dicendum, quod ex rixis sequitur odium, & discordia in cordibus rixantium: & ideo ille qui meditatur, idest qui intendit inter aliquos seminare discordias, procurat quod ad invicem rixentur; sicut quodlibet peccatum potest imperare actum alterius peccati, ordinando illum in suum finem. Sed ex hoc non sequitur quod rixa sit filia inanis gloriæ proprie, & directe.

QUAESTIO XLII.

De seditione, quæ opponitur paci, in duos articulos divisa.

DEinde considerandum est de seditione, quæ opponitur paci: & circa hoc quæruntur duo.

Primo, utrum sit speciale peccatum.
Secundo, utrum sit mortale peccatum.

ARTICULUS I. 232

Utrum seditio sit speciale peccatum ab aliis distinctum.

Sup. quæst. xxxix. *art.* 1. *cor.*

AD primum sic proceditur. Videtur quod seditio non sit speciale peccatum ab aliis distinctum. Quia, ut Isidorus dicit in Lib. X. Etymologiarum (ad lit. S.) *Seditiosus est qui dissensionem animorum facit, & discordias gignit*. Sed ex hoc quod aliquis aliquod peccatum procurat, non peccat alio peccati genere, nisi illo quod procurat. Ergo videtur quod seditio non sit speciale peccatum a discordia distinctum.

2. Præterea. Seditio divisionem quamdam importat. Sed nomen etiam schismatis sumitur a scissura, ut supra dictum est (quæst. xxxix. art. 1.) Ergo peccatum seditionis non videtur distinctum a peccato schismatis.

3. Præterea. Omne speciale peccatum ab aliis distinctum, vel est vitium capitale, aut ex aliquo vitio capitali oritur. Sed seditio neque computatur inter vitia capitalia, neque inter vitia quæ ex capitalibus oriuntur, ut patet in XXXI. Moral. (cap. xvii. a med.) ubi utraque vitia numerantur. Ergo seditio non est speciale peccatum ab aliis distinctum.

Sed contra est quod II. ad Cor. xii. seditiones ab aliis peccatis distinguuntur.

Respon-

Respondeo dicendum, quod seditio est quoddam speciale peccatum, quod quantum ad aliquid convenit cum bello, & rixa, quantum autem ad aliquid differt ab eis.

Convenit quidem cum eis in hoc quod importat quamdam contradictionem; differt autem ab eis in duobus. Primo quidem quia bellum, & rixa important mutuam impugnationem in actu; sed seditio potest dici, sive fiat huiusmodi impugnatio in actu, sive sit præparatio ad talem impugnationem. Unde Glossa (interl.) II. ad Corinth. XII. (sup. illud, *Seditiones, animositates &c.*) dicit, quod „ seditiones sunt tumultus ad pugnam;" cum scilicet aliqui se præparant, & intendunt pugnare. Secundo differunt, quia bellum proprie est contra extraneos hostes, quasi multitudinis ad multitudinem; rixa autem est unius ad unum, vel paucorum ad paucos; seditio autem proprie est inter partes unius multitudinis inter se dissentientes, puta cum una pars civitatis excitatur in tumultum contra aliam. Et ideo quia seditio habet speciale bonum, cui opponitur, scilicet unitatem, & pacem multitudinis, est speciale peccatum.

Ad primum ergo dicendum, quod seditiosus dicitur ille qui seditionem excitat: & quia seditio quamdam discordiam importat, ideo seditiosus est qui discordiam facit, non quamcumque, sed inter partes alicuius multitudinis. Peccatum autem seditionis non solum est in eo qui discordiam seminat, sed etiam in eis qui inordinate ab invicem dissentiunt.

Ad secundum dicendum, quod seditio differt a schismate in duobus. Primo quidem quia schisma opponitur spirituali unitati multitudinis, scilicet unitati ecclesiasticæ; seditio autem opponitur temporali, vel sæculari multitudinis unitati, puta civitatis, vel regni. Secundo quia schisma non importat aliquam præparationem ad pugnam corporalem, sed solum importat dissensionem spiritualem; seditio autem importat præparationem ad pugnam corporalem.

Ad tertium dicendum, quod seditio, sicut & schisma, sub discordia continetur: utrumque enim est discordia quædam, non unius ad unum, sed partium multitudinis ad invicem.

ARTICULUS II. 232

Urum seditio sit semper peccatum mortale.

AD secundum sic proceditur. Videtur quod seditio non semper sit peccatum mortale. Seditio enim importat tumultum ad pugnam, ut patet per Glossam supra inductam (art. præc.) Sed pugna non semper est peccatum mortale, sed quandoque est iusta, & licita, ut supra habitum est (quæst. XL. art. I.) Ergo multo magis seditio potest esse sine peccato mortali.

2. Præterea. Seditio est discordi quædam, ut dictum est (art. præc. ad 3.) Sed discordia potest esse sine peccato mortali, & quandoque etiam sine omni peccato. Ergo etiam seditio.

3. Præterea. Laudantur qui multitudinem a potestate tyrranica liberant. Sed hoc non de facili potest fieri sine aliqua dissensione multitudinis, dum una pars multitudinis nititur retinere tyrannum, alia vero nititur eum abiicere. Ergo seditio potest fieri sine peccato.

Sed contra est quod Apostolus II. ad Cor. XII. prohibet seditiones inter alia quæ sunt peccata mortalia. Ergo seditio est peccatum mortale.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est (art. præc. ad 2.) seditio opponitur unitati multitudinis, idest populi, civitatis, vel regni. Dicit autem Augustinus II. de civit. Dei (cap. XXI. a med. & Lib. XIX. cap. XXI.) quod *populum determinant sapientes, non omnem cœtum multitudinis, sed cœtum iuris consensu, & utilitatis communione sociatum*. Unde manifestum est unitatem, cui opponitur seditio, esse unitatem iuris, & communis utilitatis.

Manifestum est ergo quod seditio opponitur & iustitiæ, & communi bono: & ideo ex suo genere est peccatum mortale, & tanto gravius, quanto bonum commune, quod impugnatur per seditionem, est maius quam bonum privatum, quod impugnatur per rixam.

Peccatum autem seditionis primo quidem & principaliter pertinet ad eos qui seditionem procurant, qui gravissime peccant; secundo autem ad eos qui eos sequuntur, perturbantes bonum commune. Illi vero qui bonum commune defendunt, ei resistentes, non sunt dicendi seditiosi; sicut nec illi qui se defendunt, di-

dicuntur rixosi, ut supra dictum est (quaest. xli art. 1.)

Ad primum ergo dicendum, quod pugna quæ est licita, fit pro communi utilitate, sicut supra dictum est (quæst. xl. art. 1.) Sed seditio fit contra commune bonum multitudinis: unde semper est peccatum mortale.

Ad secundum dicendum, quod discordia ab eo quod non est manifeste bonum, potest esse sine peccato; sed discordia ab eo quod est manifeste bonum, non potest esse sine peccato: & talis discordia est seditio, quæ opponitur unitati multitudinis, quæ est manifeste bonum.

Ad tertium dicendum, quod regimen tyrranicum non est iustum, quia non ordinatur ad bonum commune, sed ad bonum privatum regentis, ut patet per Philosophum in III. Polit. (cap. v.) & in VIII. Ethic. (cap. x.) Et ideo perturbatio huius regiminis non habet rationem seditionis; nisi forte quando sic inordinate perturbatur tyranni regimen, quod multitudo subiecta maius detrimentum patitur ex perturbatione consequenti quam ex tyranni regimine. Magis autem tyrannus seditiosus est, qui in populo sibi subiecto discordias, & seditiones nutrit, ut tutius dominari possit: hoc enim tyrranicum est, cum sit ordinatum ad bonum proprium præsidentis, cum multitudinis nocumento.

QUAESTIO XLIII.

De scandalo,

in octo articulos divisa.

DEinde considerandum restat de vitiis quæ beneficentiæ opponuntur: inter quæ alia quidem pertinent ad rationem iustitiæ, illa scilicet quibus aliquis iniuste proximum lædit; sed contra caritatem specialiter scandalum esse videtur. Et ideo considerandum est hic de scandalo: circa quod quæruntur octo.

Primo, quid sit scandalum.

Secundo, utrum scandalum sit peccatum.

Tertio, utrum sit peccatum speciale.

Quarto, utrum sit peccatum mortale.

Quinto, utrum perfectorum sit scandalizari.

Sexto, utrum eorum sit scandalizare.

Septimo, utrum spiritualia bona sint dimittenda propter scandalum.

Octavo, utrum sint propter scandalum temporalia dimittenda.

ARTICULUS I. 233

Utrum scandalum convenienter definiatur, quod est dictum, vel factum minus rectum, præbens occasionem ruinæ.

IV. dist. XXXVIII. *quæst.* II. *art.* I. *& quol.* IV. *art.* 21. *ad* 3. *& Rom.* VII. *lect.* 2. *& cap.* XIV. *lect.* 2. *in princ.*

AD primum sic proceditur. Videtur quod scandalum inconvenienter definiatur esse *dictum, vel factum minus rectum, præbens occasionem ruinæ*. Scandalum enim peccatum est, ut post dicetur (art. seq.) Sed secundum Augustinum XXII. contra Faustum (cap. XXVII. in princ.) *peccatum est dictum, vel factum, vel concupitum contra legem Dei*. Ergo prædicta definitio est insufficiens, quia prætermittit *cogitatum*, sive *concupitum*.

2. Præterea. Cum inter actus virtuosos, vel rectos unus virtuosior, vel rectior altero sit; illud solum videtur non esse minus rectum quod est rectissimum. Si ergo scandalum sit dictum, vel factum minus rectum, sequitur quod omnis actus virtuosus præter optimum sit scandalum.

3. Præterea. Occasio nominat causam per accidens. Sed id quod est per accidens, non debet poni in definitione, quia non dat speciem. Ergo inconvenienter in definitione scandali ponitur *occasio*.

4. Præterea. Ex quolibet facto alterius potest aliquis sumere occasionem ruinæ, quia causæ per accidens sunt indeterminatæ. Si ergo scandalum est quod præbet alii occasionem ruinæ, quodlibet factum, vel dictum poterit esse scandalum: quod videtur esse inconveniens.

5. Præterea. Occasio ruinæ datur proximo, quando offenditur, aut infirmatur. Sed scandalum dividitur contra offensionem, & infirmitatem: dicit enim Apostolus ad Rom. XIV. 21. *Bonum est non manducare carnem, & non bibere vinum, neque in quo frater tuus offenditur, aut scandalizatur, aut infirmatur*. Ergo prædicta definitio scandali non est conveniens.

Sed contra est quod Hieronymus exponens illud quod habetur Matth. XV. *Scis quia Pharisæi audito hoc verbo &c.* dicit „ Quando legimus: *Quicumque* „ *scandalizaverit*, hoc intelligimus, qui „ dicto, vel facto occasionem ruinæ de- „ derit."

Respondeo dicendum, quod, sicut Hiero-

ronymus ibidem dicit, quod græce σκάνδαλον dicitur, nos *offensionem*, vel *ruinam*, & *impactionem pedis* possumus dicere. Contingit enim quod quandoque aliquis obex ponitur alicui in via corporali, cui impingens disponitur ad ruinam: & talis obex dicitur scandalum.

Et similiter in processu viæ spiritualis contingit aliquem disponi ad ruinam spiritualem per dictum, vel factum alterius, inquantum scilicet aliquis sua admonitione, vel inductione, aut exemplo alterum trahit ad peccandum: & hoc proprie dicitur scandalum.

Nihil autem secundum propriam rationem disponit ad spiritualem ruinam, nisi quod habet aliquem defectum rectitudinis: quia id quod est perfecte rectum, magis munit hominem contra casum quam ad ruinam inducat. Et ideo convenienter dicitur, quod *dictum, vel factum minus rectum, præbens occasionem ruinæ*, sit scandalum.

Ad primum ergo dicendum, quod cogitatio, vel concupiscentia mali latet in corde: unde non proponitur alteri ut obex disponens ad ruinam; & propter hoc non potest habere scandali rationem.

Ad secundum dicendum, quod minus rectum non dicitur hoc quod ab aliquo alio superatur in rectitudine, sed quod habet aliquem rectitudinis defectum, vel quia est secundum se malum, sicut peccatum, vel quia habet speciem mali, sicut cum aliquis recumbit in idolio: quamvis enim hoc secundum se non sit peccatum, si aliquis hoc non corrupta intentione faciat; tamen quia habet quamdam speciem mali, vel similitudinem venerationis idoli, potest alteri præbere occasionem ruinæ. Et ideo Apostolus monet I. ad Thessal. v. 22. *Ab omni specie mala abstinete vos*. Et ideo convenienter dicitur *minus rectum*, ut comprehendantur tam illa quæ sunt secundum se peccata, quam illa quæ habent speciem mali.

Ad tertium dicendum, quod, sicut supra habitum est (1. 2. quæst. lxxv. art. 2. & 3. & quæst. lxxx. art. 1.) nihil potest esse homini sufficiens causa peccati, quod est spiritualis ruina, nisi propria voluntas. Et ideo dicta, vel facta alterius hominis possunt esse solum causa imperfecta, aliqualiter inducens ad ruinam. Et propter hoc non dicitur, *dans causam ruinæ*, sed *dans occasionem*; quod significat causam imperfectam, & non semper causam per accidens. Et tamen nihil prohibet in quibusdam definitionibus poni id quod est per accidens, quia id quod est secundum accidens uni, potest per se alteri convenire; sicut in definitione fortunæ ponitur *causa per accidens*, ut patet II. Physicor. (tex. 52.)

Ad quartum dicendum, quod dictum, vel factum alterius potest esse dupliciter alteri causa peccandi, uno modo per se, alio modo per accidens. Per se quidem, quando aliquis suo malo verbo, vel facto intendit alium ad peccandum inducere; vel etiamsi ipse hoc non intendat, ipsum factum est tale quod de sui ratione habet quod sit inductivum ad peccandum; puta cum aliquis publice facit peccatum, vel quod habet similitudinem peccati: & tunc ille qui huiusmodi actum facit, proprie dat occasionem ruinæ, unde vocatur *scandalum activum*. Per accidens autem aliquod verbum, vel factum unius est alteri causa peccandi, quando & præter intentionem operantis, & præter conditionem operis, aliquis male dispositus ex huiusmodi opere inducitur ad peccandum, puta cum aliquis invidet bonis aliorum: & tunc ille qui facit huiusmodi actum rectum, non dat occasionem, quantum in se est; sed alius sumit occasionem, secundum illud ad Rom. VII. 8. *Occasione autem accepta peccatum per mandatum operatum est in me omnem concupiscentiam*. Et ideo hoc est *scandalum passivum* sine activo: quia ille qui recte agit, quantum est de se, non dat occasionem ruinæ, quam alter patitur. Quandoque ergo contingit quod etiam sit simul scandalum activum in uno, & passivum in altero, puta cum ad inductionem unius alius peccat, quandoque vero est scandalum activum sine passivo, puta cum aliquis inducit verbo, vel facto alium ad peccandum, & ille non consentit; quandoque vero est scandalum passivum sine activo, sicut iam dictum est (hic sup.)

Ad quintum dicendum, quod *infirmitas* nominat promptitudinem ad scandalum; *offensio* autem nominat indignationem alicuius contra eum qui peccat, quæ potest esse quandoque sine ruina, *scandalum* autem importat ipsam impactionem ad ruinam.

ARTICULUS II. 234

Utrum scandalum sit peccatum.

IV. dist. XXXVIII. *quæst.* II. *art.* I. *quæst.* I. *&* *art.* 4. *quæst.* I. *corp. & Rom.* XIV. *lect.* 2.

AD secundum sic proceditur. Videtur quod scandalum non sit peccatum. Peccata enim non eveniunt ex necessitate: quia omne peccatum est voluntarium, ut supra habitum est (1.2. quæst. LXXIV. art. 1. & 2.) Sed Matth. XVIII. 7. dicitur: *Necesse est ut veniant scandala.* Ergo scandalum non est peccatum.

2. Præterea. Nullum peccatum procedit ex pietatis affectu: quia *non potest arbor bona fructus malos facere*, ut dicitur Matth. VII. 18. Sed aliquod scandalum est ex pietatis affectu: dicit enim Dominus Petro Matth. XVI. 23. *Scandalum mihi es*: ubi dicit Hieronymus, quod „ error Apostoli de pietatis affectu veniens, numquam incentivum videtur „ esse diaboli." Ergo non omne scandalum est peccatum.

3. Præterea. Scandalum impactionem quamdam importat. Sed non quicumque impingit, cadit. Ergo scandalum, quod est spiritualis casus, potest esse sine peccato.

Sed contra est quod scandalum est *dictum, vel factum minus rectum*. Ex hoc autem habet aliquid rationem peccati, quod a rectitudine deficit. Ergo scandalum semper est cum peccato.

Respondeo dicendum, quod, sicut iam supra dictum est (art. præc. ad 4.) duplex est scandalum, scilicet passivum in eo qui scandalizatur, & activum in eo qui scandalizat, dans occasionem ruinæ. Scandalum ergo passivum semper est peccatum in eo qui scandalizatur: non enim scandalizatur, nisi inquantum aliqualiter ruit spirituali ruina, quæ est peccatum. Potest tamen esse scandalum passivum sine peccato eius ex cuius facto aliquis scandalizatur, sicut cum aliquis scandalizatur de his quæ alius bene facit.

Similiter etiam scandalum activum semper est peccatum in eo qui scandalizat: quia vel ipsum opus quod facit, est peccatum; vel etiam si habeat speciem peccati, dimittendum est semper propter proximi caritatem, ex qua unusquisque tenetur saluti proximi providere: & sic qui non dimittit, contra caritatem agit. Potest tamen esse scandalum activum sine peccato alterius qui scandalizatur, sicut supra dictum est (art. præc. ad 4.)

Ad primum ergo dicendum, quod hoc quod dicitur, *Necesse est ut veniant scandala*, non est intelligendum de necessitate absoluta, sed de necessitate conditionali, qua scilicet necesse est præscita, vel prænuntiata a Deo evenire; si tamen coniunctim accipiatur, ut in I. dictum est (quæst. XIV. art. 13. ad 2. & quæst. XXIII. art. 6. ad 2.) Vel necesse est evenire scandala necessitate finis: quia utilia sunt ad hoc ut *qui probati sunt, manifesti fiant*. Vel necesse est evenire scandala secundum conditionem hominum, qui sibi a peccatis non cavent; sicut si aliquis Medicus videns aliquos indebita diæta utentes, dicat: Necesse est tales infirmari, quod intelligendum est sub hac conditione, si diætam non mutent. Et similiter necesse est evenire scandala, si homines conversationem malam non mutent.

Ad secundum dicendum, quod scandalum ibi large ponitur pro quolibet impedimento. Volebat enim Petrus Christi passionem impedire quodam pietatis affectu ad Christum.

Ad tertium dicendum, quod nullus impingit spiritualiter, nisi retardetur aliqualiter a processu in via Dei: quod fit saltem per peccatum veniale.

ARTICULUS III. 235

Utrum scandalum sit speciale peccatum.

IV. dist. XXXVIII. *quæst.* II. *art.* 2. *quæst.* 2. *& quæst.* 3. *corp.*

AD tertium sic proceditur. Videtur quod scandalum non sit speciale peccatum. Scandalum enim est *dictum, vel factum minus rectum*. Sed omne peccatum est huiusmodi. Ergo omne peccatum est scandalum. Non ergo scandalum est speciale peccatum.

2. Præterea. Omne speciale peccatum, sive omnis specialis iniustitia, invenitur separatim ab aliis, ut dicitur in V. Ethic. (cap. III. & V.) Sed scandalum non invenitur separatim ab aliis peccatis. Ergo scandalum non est speciale peccatum.

3. Præterea. Omne speciale peccatum constituitur secundum aliquid quod dat . e .em morali actui. Sed ratio scandali ...uitur per hoc quod coram aliis ...ur: in manifesto autem peccare, etsi

etsi sit circumstantia aggravans, non videtur constituere peccati speciem. Ergo scandalum non est speciale peccatum.

Sed contra. Speciali virtuti speciale peccatum opponitur. Sed scandalum opponitur speciali virtuti, scilicet caritati: dicitur enim Roman. XIV. 15. *Si propter cibum frater tuus contristatur, iam non secundum caritatem ambulas*. Ergo scandalum est speciale peccatum.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (art. præc.) duplex est scandalum, activum scilicet, & passivum. Passivum quidem scandalum non potest esse speciale peccatum: quia ex dicto, vel facto alterius aliquem ruere contingit secundum quodcumque genus peccati: nec hoc ipsum quod est occasionem peccandi sumere ex dicto, vel facto alterius, specialem rationem peccati constituit, quia non importat specialem deformitatem speciali virtuti oppositam.

Scandalum autem activum potest accipi dupliciter, per se scilicet, & per accidens. Per accidens quidem, quando est præter intentionem agentis; ut puta cum aliquis facto suo, vel verbo inordinato non intendit alteri dare occasionem ruinæ, sed solum suæ satisfacere voluntati: & sic etiam scandalum activum non est speciale peccatum, quia quod est per accidens, non constituit speciem.

Per se autem est activum scandalum, quando aliquis suo inordinato dicto, vel facto intendit alium trahere ad peccandum: & sic ex intentione specialis finis sortitur rationem specialis peccati: finis enim dat speciem in moralibus, ut dictum est supra (1. 2. quæst. 1. art. 3 & quæst. XVIII. art. 4. & 6.) Unde sicut furtum est speciale peccatum, aut homicidium, propter speciale nocumentum proximi quod intenditur; ita etiam scandalum est speciale peccatum propter hoc quod intenditur speciale proximi nocumentum: & opponitur directe correctioni fraternæ, in qua intenditur specialis nocumenti remotio.

Ad primum ergo dicendum, quod omne peccatum potest materialiter se habere ad scandalum activum; sed formalem rationem specialis peccati potest habere ex intentione finis, ut dictum est (in corp. art.)

Ad secundum dicendum, quod scandalum activum potest inveniri separatim ab aliis peccatis; ut puta cum aliquis proximum scandalizat facto, quod de se non est peccatum, sed habet speciem mali.

Ad tertium dicendum, quod scandalum non habet rationem specialis peccati ex prædicta circumstantia, sed ex intentione finis, ut dictum est (in corp. art.)

ARTICULUS IV. 236

Utrum scandalum sit peccatum mortale.

IV. dist. XXXVIII. *quæst.* II. *art.* 2. *quæst.* 3. *& art.* 3. *quæst.* 2. *cor.*

AD quartum sic proceditur. Videtur quod scandalum sit peccatum mortale. Omne enim peccatum quod contrariatur caritati, est peccatum mortale, ut supra dictum est (quæst. XXIV. art. 12. & quæst. XXXV. art. 3.) Sed scandalum contrariatur caritati, ut dictum est (art. 2. & 3. præc.) Ergo scandalum est peccatum mortale.

2. Præterea. Nulli peccato debetur pœna damnationis æternæ nisi mortali. Sed scandalo debetur pœna damnationis æternæ, secundum illud Matth. XVIII. 6. *Qui scandalizaverit unum de pusillis istis qui in me credunt, expedit ei ut suspendatur mola asinaria in collo eius, & demergatur in profundum maris:* quia, ut dicit Hieronymus (in hunc loc.) „multo melius est pro culpa brevem recipere pœnam quam æternis servari cruciatibus." Ergo scandalum est peccatum mortale.

3. Præterea. Omne peccatum quod in Deum committitur, est peccatum mortale, quia solum peccatum mortale avertit hominem a Deo. Sed scandalum est peccatum in Deum: dicit enim Apostolus I. ad Cor. VIII. 12. *Percutientes conscientiam (a) fratrum infirmam, in Christum peccatis*. Ergo scandalum semper est peccatum mortale.

Sed contra. Inducere aliquem ad peccandum venialiter, potest esse peccatum veniale. Sed hoc pertinet ad rationem scandali. Ergo scandalum potest esse peccatum veniale.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (art. 1. hu. quæst.) scandalum importat impactionem quamdam, per quam aliquis disponitur ad ruinam. Et ideo scandalum passivum quandoque quidem potest esse peccatum veniale, quasi habens impactionem tantum: puta cum aliquis ex inordinato dicto, vel facto alterius commovetur motu venialis pec-

(a) *Vulgata eorum, sed idem significat.*

peccati: quandoque vero est peccatum mortale, quasi habens cum impactione ruinam; puta cum aliquis ex inordinato dicto, vel facto alterius procedit usque ad peccatum mortale.

Scandalum autem activum, si sit per accidens, potest esse quandoque quidem peccatum veniale; puta cum aliquis vel actum venialis peccati, vel actum qui non est secundum se peccatum, sed habet aliquam speciem mali, cum aliqua levi indiscretione committit. Quandoque vero est peccatum mortale, sive quia committit actum peccati mortalis, sive quia contemnit salutem proximi, ut si pro ea conservanda non praetermittat aliquis facere quod sibi libuerit. Si vero scandalum activum sit per se, puta cum intendit ducere alium ad peccandum; si quidem intendat inducere ad peccandum mortaliter, est peccatum mortale; & similiter si intendat inducere proximum ad peccandum venialiter per actum peccati mortalis: si vero intendat inducere proximum ad peccandum venialiter per actum peccati venialis, est peccatum veniale.

Et per hoc patet responsio ad objecta.

ARTICULUS V. 237

Utrum scandalum passivum possit etiam in perfectos cadere.

IV. dist. XXXVIII. *quaest.* II. *art.* 3. *quaest.* I.

AD quintum sic proceditur. Videtur quod scandalum passivum possit etiam in perfectos cadere. Christus enim fuit maxime perfectus. Sed ipse dixit Petro (Matt. XVI. 23.) *Scandalum mihi es*. Ergo multo magis alii perfecti possunt scandalum pati.

2. Praeterea. Scandalum importat impedimentum aliquod quod alicui apponitur in vita spirituali. Sed etiam perfecti viri in processibus spiritualis vitae impediri possunt, secundum illud I. ad Thessal. II. 18. *Voluimus venire ad vos, ego quidem Paulus semel, & iterum; sed impedivit nos satanas*. Ergo etiam perfecti viri possunt scandalum pati.

3. Praeterea. Etiam in perfectis viris peccata venialia inveniri possunt, secundum illud I. Ioan. I. 8. *Si dixerimus, quoniam peccatum non habemus, ipsi nos seducimus*. Sed scandalum passivum non semper est peccatum mortale, sed quandoque veniale, ut dictum est (art. praec.). Ergo scandalum passivum potest in perfectis viris inveniri.

Sed contra est quod super illud Matth. XVIII. *Qui scandalizaverit unum de pusillis istis*, dicit Hieronymus: " Nota, „ quod qui scandalizatur, parvulus est: „ maiores enim scandala non recipiunt."

Respondeo dicendum, quod scandalum passivum importat quamdam commotionem animi a bono in eo qui scandalum patitur. Nullus autem commovetur qui rei immobili firmiter inhaeret. Maiores autem, sive perfecti soli Deo inhaerent, cuius est immutabilis bonitas: quia etsi inhaereat suis praelatis, non inhaerent eis, nisi inquantum illi inhaerent Christo, secundum illud I. ad Corinth. IV. 16. *Imitatores mei estote, sicut & ego Christi*. Unde quantumcumque videant alios inordinate se habere dictis, vel factis, ipsi a sua rectitudine non recedunt, secundum illud Psal. CXXIV. 1. *Qui confidunt in Domino, sicut mons Sion, non commovebitur in aeternum qui habitat in Hierusalem*.

Et ideo in his qui perfecte Deo adhaerent per amorem, scandalum non invenitur, secundum illud Psal. CXVIII. 165. *Pax multa diligentibus legem tuam, & non est illis scandalum*.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut supra dictum est (art. 2. hu. quaest. ad 2.) scandalum large ponitur ibi pro quolibet impedimento. Unde Dominus Petro dixit, *Scandalum mihi es*, quia nitebatur eius propositum impedire circa passionem subeundam.

Ad secundum dicendum, quod in exterioribus actibus perfecti viri possunt impediri. Sed in interiori voluntate per dicta, vel facta aliorum non impediuntur quominus tendant in Deum, secundum illud Rom. VIII. 38. *Neque mors, neque vita poterit nos separare a caritate Dei*.

Ad tertium dicendum, quod perfecti viri ex infirmitate carnis incidunt interdum in aliqua peccata venialia; non autem ex aliorum dictis, vel factis scandalizantur secundum veram scandali rationem; sed potest esse in eis quaedam appropinquatio ad scandalum, secundum illud Psal. LXXII. 2. *Mei pene moti sunt pedes*.

AR-

ARTICULUS VI. 238

Utrum scandalum activum possit inveniri in viris perfectis.

IV. dist. XXXVIII. *quaest.* I. *art.* 3. *quaest.* 2.

AD sextum sic proceditur. Videtur quod scandalum activum possit inveniri in viris perfectis. Passio enim est effectus actionis. Sed ex dictis, vel factis perfectorum aliqui passive scandalizantur, secundum illud Matth. xv. 12. *Scis, quia Pharisaei audito hoc verbo scandalizati sunt?* Ergo in perfectis viris potest inveniri scandalum activum.

2. Praeterea. Petrus post acceptum Spiritum sanctum in statu perfectorum erat. Sed postea Gentiles scandalizavit: dicitur enim ad Galat. II. 14. *Cum vidissem quod non recte ambularent ad veritatem Evangelii, dixi Cephae*, idest Petro, *coram omnibus: Si tu, cum Iudaeus sis, gentiliter, & non iudaice vivis, quomodo Gentes cogis iudaizare?* Ergo scandalum activum potest esse in viris perfectis.

3. Praeterea. Scandalum activum quandoque est peccatum veniale. Sed peccata venialia possunt etiam esse in viris perfectis. Ergo scandalum activum potest esse in viris perfectis.

Sed contra. Plus repugnat perfectioni scandalum activum quam scandalum passivum. Sed scandalum passivum non potest esse in viris perfectis. Ergo multo minus scandalum activum.

Respondeo dicendum, quod scandalum activum proprie est cum aliquis tale aliquid dicit, vel facit quod de se tale est, ut alterum natum sit inducere ad ruinam: quod quidem est solum illud quod inordinate fit, vel dicitur. Ad perfectos autem pertinet, ea quae agunt, secundum regulam rationis ordinare, secundum illud I. ad Corinth. XIV. 40. *Omnia honeste, & secundum ordinem fiant in vobis:* & praecipue hanc cautelam adhibent in his in quibus non solum ipsi offenderent, sed etiam aliis offensionem pararent. Et si quidem in eorum manifestis dictis, vel factis aliquid ab hac moderatione desit, hoc provenit ex infirmitate humana, secundum quam a perfectione deficiunt; non tamen in tantum deficiunt, ut multum ab ordine rationis recedatur, sed modicum, & leviter: quod non est tam magnum, ut ex hoc rationabiliter possit ab alio sumi peccandi occasio.

Ad primum ergo dicendum, quod scandalum passivum semper ab aliquo activo causatur; sed non semper ab aliquo scandalo activo alterius, sed eiusdem qui scandalizatur, quia scilicet ipse seipsum scandalizat.

Ad secundum dicendum, quod Petrus peccavit quidem, & reprehensibilis fuit secundum sententiam Augustini (epist. XXVIII. xl. lxxI. al. VIII. IX. & XIX.) & ipsius Pauli, subtrahens se a Gentilibus, ut vitaret scandalum Iudaeorum, quia hoc incaute aliqualiter faciebat, ita quod ex hoc Gentiles ad fidem conversi scandalizabantur; non tamen factum Petri erat tam grave peccatum quod merito possent alii scandalizari: unde patiebantur scandalum passivum; non autem erat in Petro scandalum activum.

Ad tertium dicendum, quod peccata venialia perfectorum praecipue consistunt in subitis motibus; qui cum sint occulti, scandalizare non possunt. Si qua vero etiam in exterioribus dictis, vel factis venialia peccata committant, tam levia sunt, ut de se scandalizandi virtutem non habeant.

ARTICULUS VII. 239

Utrum bona spiritualia sint propter scandalum dimittenda.

III. P. quaest. XLII. *art.* 2. *& IV. dist.* XXXVIII. *quaest.* II. *art.* 4. *quaest.* I. *&* 2. *& Rom.* XIV. *lect.* 7.

AD septimum sic proceditur. Videtur quod bona spiritualia sint propter scandalum dimittenda. Augustinus enim in Lib. III. contra epist. Parmeniani (cap. II. a med.) docet, quod *ubi schismatis periculum timetur, a punitione peccatorum cessandum est*. Sed punitio peccatorum est quoddam spirituale bonum, cum sit actus iustitiae. Ergo bonum spirituale est propter scandalum dimittendum.

2. Praeterea. Sacra doctrina maxime videtur esse spiritualis. Sed ab ea est cessandum propter scandalum, secundum illud Matth. VII. 6. *Nolite sanctum dare canibus, neque margaritas vestras spargatis ante porcos, ne conversi disrumpant vos*. Ergo bonum spirituale est dimittendum propter scandalum.

3. Praeterea. Correctio fraterna, cum sit actus caritatis, est quoddam spirituale bonum. Sed interdum ex caritate dimittitur ad vitandum scandalum aliorum, ut Augustinus dicit in I. de civit.

Dei (cap. IX. ante med.) Ergo bonum spirituale est propter scandalum dimittendum.

4. Præterea. Hieronymus dicit (hab. in Glossa Nic. de Lyra sup. illud Matth. XV. *Audito hoc scandalizati &c.*) quod *dimittendum est propter scandalum omne quod potest prætermitti salva triplici veritate, scilicet vitæ, iustitiæ, & doctrinæ*. Sed impletio consiliorum, & largitio eleemosynarum multoties potest prætermitti salva triplici veritate prædicta; alioquin semper peccarent omnes qui prætermittunt: & tamen hæc sunt maxima inter spiritualia opera. Ergo spiritualia opera debent prætermitti propter scandalum.

5. Præterea. Vitatio cuiuslibet peccati est quoddam spirituale bonum: quia quodlibet peccatum affert peccanti aliquod spirituale detrimentum. Sed videtur quod pro scandalo proximi vitando debeat aliquis quandoque peccare venialiter, puta cum peccando venialiter impedit peccatum mortale alterius: debet enim homo impedire damnationem proximi quantum potest sine detrimento propriæ salutis, quæ non tollitur per peccatum veniale. Ergo aliquod bonum spirituale debet homo prætermittere propter scandalum vitandum.

Sed contra est quod Gregorius dicit super Ezech. (hom. VII. aliquant. a princ.) *Si de veritate scandalum sumitur, utilius nasci permittitur scandalum quam quod veritas relinquatur*. Sed bona spiritualia maxime pertinent ad veritatem. Ergo bona spiritualia non sunt propter scandalum dimittenda.

Respondeo dicendum, quod cum duplex sit scandalum, activum scilicet, & passivum, quæstio ista non habet locum de scandalo activo: quia cum scandalum activum sit *dictum, vel factum minus rectum*, nihil est cum scandalo activo faciendum.

Habet autem locum quæstio, si intelligatur de scandalo passivo. Considerandum est ergo, quid sit dimittendum, ne alius scandalizetur. Est autem in spiritualibus bonis distinguendum. Nam quædam horum sunt de necessitate salutis, quæ prætermitti non possunt sine peccato mortali. Manifestum est autem quod nullus debet mortaliter peccare, ut alterius peccatum impediat: quia secundum ordinem caritatis plus debet homo suam salutem spiritualem diligere quam alterius. Et ideo ea quæ sunt de necessitate salutis, prætermitti non debent propter scandalum vitandum.

In his autem spiritualibus bonis quæ non sunt de necessitate salutis, videtur distinguendum. Quia scandalum quod ex eis oritur, quandoque ex malitia procedit, cum scilicet aliqui volunt impedire huiusmodi spiritualia bona, scandala concitando: & hoc est scandalum Pharisæorum, qui de doctrina Domini scandalizabantur: quod esse contemnendum Dominus docet Matth. XV.

Quandoque vero scandalum procedit ex infirmitate, vel ignorantia: & huiusmodi est scandalum pusillorum; propter quod sunt spiritualia bona vel occultanda, vel etiam interdum differenda, ubi periculum non imminet, quousque reddita ratione huiusmodi scandalum cesset: si autem post redditam rationem huiusmodi scandalum duret, iam videtur ex malitia esse: & sic propter ipsum non sunt huiusmodi spiritualia opera dimittenda.

Ad primum ergo dicendum, quod pœnarum inflictio non est propter se expetenda; sed pœnæ infliguntur ut medicinæ quædam ad cohibenda peccata: & ideo intantum habent rationem iustitiæ, inquantum per eas peccata cohibentur. Si autem per inflictionem pœnarum manifestum sit plura, & maiora peccata sequi, tunc pœnarum inflictio non continebitur sub iustitia: & in hoc casu loquitur Augustinus, quando scilicet ex excommunicatione aliquorum imminet periculum schismatis. tunc enim excommunicationem ferre non pertinet ad veritatem iustitiæ.

Ad secundum dicendum, quod circa doctrinam duo sunt consideranda, scilicet veritas quæ docetur, & ipse actus docendi: quorum primum est de necessitate salutis, ut scilicet contrarium veritati non doceat, sed veritatem secundum congruentiam temporis, & personarum proponat ille cui incumbit docendi officium; & ideo propter nullum scandalum quod sequi videatur, debet homo, prætermissa veritate, falsitatem docere. Sed ipse actus docendi inter spirituales eleemosynas computatur, ut supra dictum est (quæst. XXXII. art. 2.) & ideo eadem ratio est de doctrina, & de aliis misericordiæ operibus, de quibus postea dicetur (in resp. ad 4.)

Ad tertium dicendum quod correctio fraterna, sicut supra dictum est (quæst. XXXIII. art. 1.) ordinatur ad emenda-

tio-

tionem fratris: & ideo intantum computanda est inter spiritualia bona, inquantum hoc consequi potest; quod non contingit, si ex correctione frater scandalizetur. Et ideo, si propter scandalum correctio dimittatur, non dimittitur spirituale bonum.

Ad quartum dicendum, quod in veritate vitæ, doctrinæ, & iustitiæ non solum comprehenditur id quod est de necessitate salutis, sed etiam id per quod perfectius pervenitur ad salutem, secundum illud I. ad Cor. XII. 31. *Aemulamini charismata meliora*. Unde etiam consilia non sunt simpliciter prætermittenda, nec etiam misericordiæ opera propter scandalum; sed sunt interdum occultanda, vel differenda propter scandalum pusillorum, ut dictum est (in corp. art.) Quandoque tamen consiliorum observatio, & impletio operum misericordiæ sunt de necessitate salutis; quod patet in his qui iam voverunt consilia, & in his quibus ex debito imminet defectibus aliorum subvenire vel in temporalibus (puta pascendi esurientem) vel in spiritualibus (puta docendo ignorantem) sive huiusmodi fiant debita propter iniunctum officium, ut patet in prælatis, sive propter necessitatem indigentis: & tunc eadem ratio est de huiusmodi, sicut de aliis quæ sunt de necessitate salutis.

Ad quintum dicendum, quod quidam dixerunt, peccatum veniale esse committendum propter vitandum scandalum. Sed hoc implicat contraria: si enim faciendum est, iam non est malum, neque peccatum: nam peccatum non potest esse eligibile. Contingit tamen aliquid propter aliquam circumstantiam non esse peccatum veniale, quod illa circumstantia sublata peccatum veniale esset; sicut verbum iocosum est peccatum veniale, quando absque utilitate dicitur; si autem ex causa rationabili proferatur, non est otiosum, neque peccatum. Quamvis autem per peccatum veniale gratia non tollatur, per quam est hominis salus; inquantum tamen veniale disponit ad mortale, vergit in detrimentum salutis.

ARTICULUS VIII. 240

Utrum propter scandalum sint temporalia dimittenda.

IV. dist. XXXVIII. *quæst.* I. *art.* 4. *quæst.* 3. *& Rom.* XIV. *lect.* 3.

AD octavum sic proceditur. Videtur quod temporalia sint dimittenda propter scandalum. Magis enim debemus diligere spiritualem salutem proximi, quæ impeditur per scandalum, quam quæcumque temporalia bona. Sed id quod minus diligimus, dimittimus propter id quod magis diligimus. Ergo temporalia magis debemus dimittere ad vitandum scandalum proximorum.

2. Præterea. Secundum regulam Hieronymi (hab. in Glos. Lyrani sup. illud Matth. XV. *Scis quia Pharisæi*) *omnia quæ possunt prætermitti salva triplici veritate, sunt propter scandalum dimittenda*. Sed temporalia possunt prætermitti salva triplici veritate. Ergo sunt propter scandalum dimittenda.

3. Præterea. In temporalibus bonis nihil est magis necessarium quam cibus. Sed cibus est prætermittendus propter scandalum, secundum illud Rom. XIV. 15. *Noli cibo tuo illum perdere pro quo Christus mortuus est*. Ergo multo magis omnia alia temporalia sunt propter scandalum dimittenda.

4. Præterea. Temporalia nullo convenientiori modo conservare, aut recuperare possumus, quam per iudicium. Sed iudicio uti non licet, & præcipue cum scandalo: dicitur enim Matth. V. 40. *Ei qui vult tecum in iudicio contendere, & tunicam tuam tollere, dimitte ei & pallium*: & I. ad Corinth. VI. 7. *Iam quidem omnino delictum est in vobis, quod iudicia habetis inter vos. Quare non magis iniuriam accipitis? quare non magis fraudem patimini?* Ergo videtur quod temporalia sint propter scandalum dimittenda.

5. Præterea. Inter omnia temporalia minus videntur dimittenda quæ sunt spiritualibus annexa. Sed ista sunt propter scandalum dimittenda: Apostolus enim seminans spiritualia, temporalia stipendia non accepit, *ne offendiculum daret Evangelio Christi*, ut patet I. ad Corinth. IX. 12. & ex simili causa Ecclesia in aliquibus terris non exigit decimas propter scandalum vitandum. Ergo multo magis alia temporalia sunt

ſunt propter ſcandalum dimittenda.

Sed contra eſt quod beatus Thomas Cantuarienſis repetiit res Eccleſiarum cum ſcandalo Regis. (Baron. ad ann. 1163. num. 9.)

Reſpondeo dicendum, quod circa temporalia bona diſtinguendum eſt. Aut enim ſunt noſtra, aut ſunt nobis ad conſervandum pro aliis commiſſa; ſicut bona Eccleſiæ committuntur prælatis, & bona communia quibuſcumque reipublicæ rectoribus: & talium conſervatio, ſicut & depoſitorum, imminet his quibus ſunt commiſſa ex neceſſitate: & ideo non ſunt propter ſcandalum dimittenda, ſicut nec alia quæ ſunt de neceſſitate ſalutis.

Temporalia vero bona quorum nos ſumus domini, dimittere, ea tribuendo, ſi penes nos ea habeamus, vel non repetendo, ſi apud alios ſint, propter ſcandalum, quandoque quidem debemus, quandoque autem non. Si enim ſcandalum ex hoc oriatur propter ignorantiam, vel infirmitatem aliorum, quod ſupra diximus (art. præc.) eſſe ſcandalum puſillorum; tunc vel totaliter dimittenda ſunt temporalia, vel aliter ſcandalum eſt ſedandum, ſcilicet per aliquam admonitionem. Unde Auguſtinus dicit in Lib. I. de ſerm. Domini in monte (cap. xx. ad fin.) *Dandum eſt quod nec tibi, nec alteri noceat, quantum ab homine credi poteſt: & cui negaveris quod petit, indicanda eſt ei iuſtitia; & melius ei aliquid dabis, cum petentem iniuſte correxeris*.

Aliquando vero ſcandalum naſcitur ex malitia, quod eſt ſcandalum Phariſæorum: & propter eos qui ſic ſcandala concitant, non ſunt temporalia dimittenda: quia hoc & noceret bono communi (daretur enim malis rapiendi occaſio) & noceret ipſis rapientibus, qui retinendo aliena, in peccato remanerent. Unde Gregorius dicit in XXXI. Moral. (cap. VIII. circ. med.) *Quidam, dum temporalia a nobis rapiunt, ſolummodo ſunt tolerandi; quidam vero æquitate ſervata prohibendi, non ſola cura ne noſtra ſubtrahantur, ſed ne rapientes non ſua ſemetipſos perdant*.

Et per hoc patet ſolutio ad primum.

Ad ſecundum dicendum, quod ſi paſſim permitteretur malis hominibus ut aliena raperent, vergeret hoc in detrimentum veritatis, vitæ, & iuſtitiæ: & ideo non oportet propter quodcumque ſcandalum temporalia dimitti.

Ad tertium dicendum, quod non eſt de intentione Apoſtoli monere quod cibus totaliter propter ſcandalum dimittatur, quia ſumere cibum eſt de neceſſitate ſalutis; ſed quod talis cibus eſt propter ſcandalum dimittendus, ſecundum illud I. ad Cor. VIII. 13. *Non manducabo carnem in æternum, ne fratrem meum ſcandalizem*.

Ad quartum dicendum, quod ſecundum Auguſtinum in Lib. I. de ſerm. Domini in monte (cap. XIX.) illud præceptum Domini eſt intelligendum ſecundum præparationem animi, ut ſcilicet homo ſit paratus prius pati iniuriam, vel fraudem, quam iudicium ſubire, ſi hoc expediat; quandoque tamen non expedit, ut dictum eſt (in reſp. ad 2.) Et ſimiliter intelligendum eſt verbum Apoſtoli.

Ad quintum dicendum, quod ſcandalum quod vitabat Apoſtolus, ex ignorantia procedebat Gentilium, qui hoc non conſueverant. Et ideo ad tempus abſtinendum erat, ut prius inſtruerentur hoc eſſe debitum: & ex ſimili cauſa Eccleſia abſtinet a decimis exigendis in terris in quibus non eſt conſuetum decimas ſolvere.

QUAESTIO XLIV.

De præceptis caritatis,

in octo articulos diviſa.

Deinde conſiderandum eſt de præceptis caritatis: & circa hoc quæruntur octo.

Primo, utrum de caritate ſint danda præcepta.

Secundo, utrum unum tantum, vel duo.

Tertio, utrum duo ſufficiant.

Quarto, utrum convenienter præcipiatur ut Deus ex toto corde diligatur.

Quinto, utrum convenienter addatur, *ex tota mente &c.*

Sexto, utrum præceptum hoc poſſit in vita iſta impleri.

Septimo de hoc præcepto, *Diliges proximum tuum ſicut teipſum*.

Octavo, utrum ordo caritatis cadat ſub præcepto.

AR-

ARTICULUS I. 241

Utrum de caritate debeat dari aliquod præceptum.

III. cont. cap. CXVI. *&* CXVII.

AD primum sic proceditur. Videtur quod de caritate non debeat dari aliquod præceptum. Caritas enim imponit modum actibus omnium virtutum, de quibus dantur præcepta; cum sit forma virtutum, ut supra dictum est (quæst. XXIII. art. 8.) Sed modus non est in præcepto, ut communiter dicitur. Ergo de caritate non sunt danda præcepta.

2. Præterea. Caritas, quæ in cordibus nostris per Spiritum sanctum diffunditur, facit nos liberos: quia *ubi Spiritus Domini, ibi libertas*; ut dicitur II. ad Cor. III. 17. Sed obligatio quæ ex præceptis nascitur, libertati opponitur, quia necessitatem imponit. Ergo de caritate non sunt danda præcepta.

3. Præterea. Caritas est præcipua inter omnes virtutes, ad quas ordinantur præcepta, ut ex supra dictis patet (1. 2. quæst. xc. art. 2. & quæst. c. art. 2.) Si ergo de caritate darentur aliqua præcepta, deberent poni inter præcipua præcepta, quæ sunt præcepta Decalogi. Non autem ponuntur. Ergo nulla præcepta sunt de caritate danda.

Sed contra. Illud quod Deus requirit a nobis, cadit sub præcepto. Requirit autem Deus ab homine ut diligat eum, ut dicitur Deut. x. Ergo de dilectione caritatis, quæ est dilectio Dei, sunt danda præcepta.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (quæst. XVI. art. 1. & 1. 2. quæst. XCIX. art. 1.) præceptum importat rationem debiti. Intantum ergo aliquid cadit sub præcepto, inquantum habet rationem debiti. Est autem aliquid debitum dupliciter, uno modo per se, alio modo propter aliud. Per se quidem debitum est in unoquoque negotio id quod est finis, quia habet rationem per se boni. Propter aliud autem est debitum id quod ordinatur ad finem; sicut Medico per se debitum est ut sanet, propter aliud autem ut medicinam det ad sanandum.

Finis autem spiritualis vitæ est ut homo uniatur Deo, quod fit per caritatem; & ad hoc ordinantur, sicut ad finem, omnia quæ pertinent ad spiritualem vitam. Unde & Apostolus dicit I. ad Tim. 1. 5. *Finis præcepti est caritas de corde puro, & conscientia bona, & fide non ficta*. Omnes enim virtutes, de quarum actibus dantur præcepta, ordinantur vel ad purificandum cor a turbinibus passionum, sicut virtutes quæ sunt circa passiones; vel saltem ad habendam bonam conscientiam, sicut virtutes quæ sunt circa operationes; vel ad habendam rectam fidem, sicut illa quæ pertinent ad divinum cultum: & hæc tria requiruntur ad diligendum Deum. Nam cor impurum a Dei dilectione abstrahitur, propter passionem inclinantem ad terrena: conscientia vero mala facit horrere divinam iustitiam propter timorem pœnæ; fides autem ficta trahit affectum in id quod de Deo fingitur, separans a Dei veritate. In quolibet autem genere id quod est per se, potius est eo quod est propter aliud: & ideo maximum præceptum est de caritate, ut dicitur Matth. XXII.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut supra dictum est (1. 2. quæst. c. art. 10.) cum de præceptis ageretur, modus dilectionis non cadit sub illis præceptis quæ dantur de aliis actibus virtutum; puta sub hoc præcepto, *Honora patrem tuum, & matrem tuam*, non cadit quod hoc ex caritate fiat: cadit tamen actus dilectionis sub præceptis specialibus.

Ad secundum dicendum, quod obligatio præcepti non opponitur libertati, nisi in eo, cuius mens aversa est ab eo quod præcipitur; sicut patet in his qui ex solo timore præcepta custodiunt. Sed præceptum dilectionis non potest impleri nisi ex propria voluntate; & ideo libertati non repugnat.

Ad tertium dicendum, quod omnia præcepta Decalogi ordinantur ad dilectionem Dei, & proximi: & ideo præcepta caritatis non fuerunt connumeranda inter præcepta Decalogi, sed in omnibus includuntur.

ARTICULUS II. 242

Utrum de caritate fuerint danda duo præcepta.

1. 2 *quæst.* XCIX. *art.* 1. *ad* 2. *& inf. quæst.* LVIII. *art.* 1. *ad* 6. *& III. cont. cap.* CXVI. *&* CXVII.

AD secundum sic proceditur. Videtur quod de caritate non fuerint danda duo præcepta. Præcepta enim legis ordinantur ad virtutem, ut supra dictum est (art. præc. arg. 3.) Sed caritas est una virtus, ut ex supra dictis patet (quæst. XXXIII.

XXIII. art. 5.) Ergo de caritate non fuit dandum nisi unum præceptum.

2. Præterea. Sicut Augustinus dicit in I. de doctr. christ. (cap. XXII. & XXVII.) *caritas in proximo non diligit nisi Deum*. Sed ad diligendum Deum sufficienter ordinamur per hoc præceptum, *Diliges Dominum Deum tuum*. Ergo non oportuit addere aliud præceptum de dilectione proximi.

3. Præterea. Diversa peccata diversis præceptis opponuntur. Sed non peccat aliquis prætermittens dilectionem proximi, si non prætermittat dilectionem Dei; quinimmo dicitur Luc. XIV. 26. *Si quis venit ad me, & non odit patrem suum, & matrem suam, non potest meus esse discipulus*. Ergo non est aliud præceptum de dilectione Dei, & de dilectione proximi.

4. Præterea. Apostolus dicit ad Rom. XIII. 8. *Qui diligit proximum, legem implevit*. Sed non impletur lex nisi per observantiam omnium præceptorum. Ergo omnia præcepta includuntur in dilectione proximi. Sufficit ergo unum præceptum de dilectione proximi. Non ergo debent esse duo præcepta caritatis.

Sed contra est quod dicitur I. Ioan. IV. 21. *Hoc mandatum habemus a Deo ut qui diligit Deum, diligat & fratrem suum*.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (1. 2. quæst. XCI. art. 3. & quæst. XCIV. art. 2.) cum de præceptis ageretur, hoc modo se habent præcepta in lege, sicut propositiones in scientiis speculativis; in quibus conclusiones virtute continentur in primis principiis. Unde qui perfecte cognosceret principia secundum totam suam virtutem, non opus haberet ut ei conclusiones seorsum proponerentur. Sed quia non omnes qui cognoscunt principia, sufficiunt considerare quicquid in principiis virtute continetur, necesse est propter eos ut in scientiis ex principiis conclusiones deducantur. In operabilibus autem, in quibus præcepta legis nos dirigunt, finis habet rationem principii, ut supra dictum est (quæst. XXIII. art. 7. ad 2. & quæst. XXVI. art. 1. ad 1.) Dilectio autem Dei finis est ad quem dilectio proximi ordinatur.

Et ideo non solum oportet dari præceptum de dilectione Dei, sed etiam de dilectione proximi, propter minus capaces, qui non de facili considerant unum horum præceptorum sub alio contineri.

Ad primum ergo dicendum, quod licet caritas sit una virtus, habet tamen duos actus, quorum unus ordinatur ad alium sicut ad finem. Præcepta autem dantur de actibus virtutum: & ideo oportuit esse plura præcepta caritatis.

Ad secundum dicendum, quod Deus diligitur in proximo, sicut finis in eo quod est ad finem: & tamen oportuit de utroque explicite dari præcepta, ratione iam dicta (in corp. art.)

Ad tertium dicendum, quod id quod est ad finem, habet rationem boni ex ordine ad finem: & secundum hoc etiam recedere ab eo habet rationem mali, & non aliter.

Ad quartum dicendum, quod in dilectione proximi includitur dilectio Dei, sicut finis in eo quod est ad finem, & e converso; & tamen oportuit utrumque præceptum explicite dari, ratione iam dicta (in corp. art.)

ARTICULUS III. 243

Utrum sufficiant duo præcepta caritatis.

III. cont. cap. CXVI. *& CXVII. & vir. quæst. II. art. 4. ad 6. & Rom.* XIII. *lect. 1. & Gal. V. lect. 3.*

AD tertium sic proceditur. Videtur quod non sufficiant duo præcepta caritatis. Præcepta enim dantur de actibus virtutum. Actus autem secundum obiecta distinguuntur. Cum ergo homo quatuor debeat ex caritate diligere, scilicet Deum, seipsum, proximum, & corpus proprium, ut ex supra dictis patet (quæst. XXV. art. 12. & quæst. XXVI.) videtur quod quatuor debeant esse præcepta caritatis; & sic duo non sufficiunt.

2. Præterea. Caritatis actus non solum est dilectio, sed gaudium, pax, beneficencia. Sed de actibus virtutum sunt danda præcepta. Ergo duo præcepta caritatis non sufficiunt.

3. Præterea. Sicut ad virtutem pertinet facere bonum, ita & declinare a malo. Sed ad faciendum bonum inducimur per præcepta affirmativa, ad declinandum a malo per præcepta negativa. Ergo de caritate fuerunt danda præcepta non solum affirmativa, sed etiam negativa; & sic duo præcepta prædicta caritatis non sufficiunt.

Sed contra est quod Dominus dicit Matth. XXII. 40. *In his duobus mandatis tota lex pendet, & prophetæ*.

Respondeo dicendum, quod caritas, sicut supra dictum est (quæst. XXIII. art. 1.)

1.) est amicitia quædam. Amicitia autem ad alterum est: unde Gregorius dicit in quadam homil. (XVII. in Evang. circ. princ.) *Caritas minus quam inter duos haberi non potest*. Quomodo autem ex caritate aliquis seipsum diligat, supra dictum est (quæst. XXV. art. 4.)

Cum autem dilectio, & amor sit boni, bonum autem sit vel finis, vel id quod est ad finem; convenienter de caritate duo præcepta sufficiunt: unum quidem quo inducimur ad Deum diligendum sicut finem; aliud autem quo inducimur ad diligendum proximum propter Deum sicut propter finem.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut Augustinus dicit in I. de doctr. christ. (cap. XXIII. in princ.) *cum quatuor sint ex caritate diligenda, de secundo, & quarto, idest de dilectione sui, & corporis proprii, nulla præcepta danda erant. Quantumcumque enim homo excidat a veritate, remanet illi dilectio sui, & dilectio corporis sui*. Modus autem diligendi præcipiendus est homini, ut scilicet se ordinate diligat, & corpus proprium: quod quidem fit per hoc quod homo diligit Deum, & proximum.

Ad secundum dicendum, quod alii actus caritatis consequuntur ex actu dilectionis sicut effectus ex causa, ut ex supra dictis patet (quæst. XXVIII. art. 4. & quæst. XXIX. art. 3.) Unde in præceptis dilectionis virtute includuntur præcepta de aliis actibus. Et tamen propter tardiores inveniuntur de singulis explicite præcepta tradita. De gaudio quidem Philip. IV. 4. *Gaudete in Domino semper*: de pace autem ad Hebr. XII. 14. *Pacem sequimini cum omnibus*: de beneficentia autem ad Galat. ult. 10. *Dum tempus habemus, operemur bonum ad omnes*: de singulis beneficentiæ partibus inveniuntur præcepta tradita in sacra Scriptura, ut patet diligenter consideranti.

Ad tertium dicendum, quod plus est operari bonum, quam vitare malum; & ideo in præceptis affirmativis virtute includuntur præcepta negativa. Et tamen explicite inveniuntur præcepta data contra vitia caritati opposita: nam contra odium dicitur Levit. XIX. 17. *Ne oderis fratrem tuum in corde tuo*: contra acidiam dicitur Eccli. VI. 26. *Ne acidieris in vinculis eius*: contra invidiam Galat. V. 26. *Non efficiamur inanis gloriæ cupidi, invicem provocantes, invicem invidentes*: contra discordiam vero I. ad Corinth. I. 10. *Idipsum dicatis omnes, & non sint in vobis schismata*: contra scandalum autem ad Rom. XIV. 13. *Ne ponatis offendiculum fratri, vel scandalum*.

ARTICULUS IV. 244

Utrum convenienter mandetur quod Deus diligatur ex toto corde.

Inf. art. 5. & locis ibidem notatis.

AD quartum sic proceditur. Videtur quod inconvenienter mandetur quod Deus diligatur ex toto corde. Modus enim virtuosi actus non est in præcepto, ut ex supra dictis patet (art. 1. hu. quæst. ad 1. & 1. 2. quæst. c. art. 9.) Sed hoc quod dicitur, *ex toto corde*, importat modum divinæ dilectionis. Ergo inconvenienter præcipitur quod Deus ex toto corde diligatur.

2. Præterea. *Totum, & perfectum est cui nihil deest*, ut dicitur in III. Physic. (tex. 63.) Si ergo in præcepto cadit quod Deus ex toto corde diligatur, quicumque facit aliquid quod non pertinet ad Dei dilectionem, agit contra præceptum, & per consequens peccat mortaliter. Sed peccatum veniale non pertinet ad Dei dilectionem. Ergo peccatum veniale erit mortale: quod est inconveniens.

3. Præterea. Diligere Deum ex toto corde est perfectionis: quia secundum Philosophum (Lib. III. Physic. text. 64.) *totum, & perfectum idem sunt*. Sed ea quæ sunt perfectionis, non cadunt sub præcepto, sed sub consilio. Ergo non debet præcipi quod Deus ex toto corde diligatur.

Sed contra est quod dicitur Deuter. VI. 5. *Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo*.

Respondeo dicendum, quod cum præcepta dentur de actibus virtutum, hoc modo aliquis actus cadit sub præcepto, secundum quod est actus virtutis. Requiritur autem ad actum virtutis, non solum quod cadat super debitam materiam, sed etiam quod vestiatur debitis circumstantiis, quibus sit proportionatus tali materiæ. Deus autem est diligendus sicut finis ultimus, ad quem omnia sunt referenda.

Et ideo totalitas quædam fuit designanda circa præceptum de dilectione Dei.

Ad primum ergo dicendum, quod sub præcepto quod datur de actu alicuius virtutis, non cadit modus quem habet ille actus ex alia superiori virtute; cadit tamen

men sub præcepto modus ille qui pertinet ad rationem propriæ virtutis: & talis modus significatur, cum dicitur, *Ex toto corde*.

Ad secundum dicendum, quod dupliciter contingit ex toto corde Deum diligere. Uno quidem modo in actu, idest ut totum cor hominis semper actualiter in Deum feratur; & ista est perfectio patriæ. Alio modo, ut habitualiter totum cor hominis in Deum feratur, ita scilicet quod nihil contra Dei dilectionem cor hominis recipiat; & hæc est perfectio viæ: cui non contrariatur peccatum veniale, quia non tollit habitum caritatis, cum non tendat in oppositum obiectum, sed solum impedit caritatis usum.

Ad tertium dicendum, quod perfectio caritatis, ad quam ordinantur consilia, est media inter duas perfectiones prædictas (in sol. præc.) ut scilicet homo, quantum possibile est, se abstrahat a rebus temporalibus etiam licitis, quæ occupando animum, impediunt actualem motum cordis in Deum.

ARTICULUS V. 245

Utrum super hoc, Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo, *convenienter addatur*, Et ex tota anima tua, & ex tota fortitudine tua.

III. dist. XXVII. *in expos. lit. circa fin. & vir. qu. est.* II. *art.* 10. *ad* 1.

AD quintum sic proceditur. Videtur quod inconvenienter Deut. VI. 5. super hoc quod dicitur, *Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo*, addatur, *Et ex tota anima tua, & ex tota fortitudine tua*. Non enim accipitur hic cor pro membro corporali: quia diligere Deum non est corporis actus. Oportet ergo quod cor accipiatur spiritualiter. Cor autem spiritualiter acceptum, vel est ipsa anima, vel aliquid animæ. Superfluum ergo fuit utrumque ponere.

2. Præterea. Fortitudo hominis præcipue dependet ex corde, sive spiritualiter hoc accipiatur, sive corporaliter. Ergo postquam dixerat, *Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo*, superfluum fuit addere, *Ex tota fortitudine tua*.

3. Præterea. Matth. XXII. 37. dicitur, *In tota mente tua*, quod hic non ponitur. Ergo videtur quod inconvenienter hoc præceptum detur Deut. VI.

Sed contra est auctoritas Scripturæ.

Respondeo dicendum, quod hoc præceptum diversimode invenitur traditum in diversis locis. Nam, sicut dictum est (in arg. 1.) Deuter. VI. ponuntur tria, scilicet *ex toto corde*, & *ex tota anima*, & *ex tota fortitudine*. Matth. XXII. ponuntur duo horum, scilicet *ex toto corde*, & *in tota anima*; & omittitur, *ex tota fortitudine*, sed additur, *in tota mente*: sed Marc. XII. ponuntur quatuor, scilicet *ex toto corde*, & *ex tota anima*, & *ex tota mente*, & *ex tota virtute*, quæ est idem fortitudini: & hæc etiam quatuor tanguntur Luc. X. nam loco fortitudinis, seu virtutis, ponitur, *Ex omnibus viribus tuis*.

Et ideo horum quatuor est ratio assignanda: nam quod alicubi unum horum omittitur, hoc est quia unum intelligitur ex aliis. Est ergo considerandum, quod dilectio est actus voluntatis, quæ hic significatur per *cor*. Nam sicut cor corporale est principium omnium corporalium motuum; ita etiam voluntas, & maxime quantum ad intentionem finis ultimi, qui est obiectum caritatis, est principium omnium spiritualium motuum. Tria autem sunt principia actuum, quæ moventur a voluntate; scilicet intellectus, qui significatur per *mentem*; vis appetitiva inferior, quæ significatur per *animam*; & vis executiva exterior, quæ significatur per *fortitudinem*, seu *virtutem*, sive *vires*. Præcipitur ergo nobis ut tota nostra intentio feratur in Deum, quod est *ex toto corde*: & quod intellectus noster subdatur Deo, quod est *ex tota mente*; & quod appetitus noster reguletur secundum Deum, quod est *ex tota anima*; & quod exterior actus noster obediat Deo, quod est *ex tota fortitudine*, vel *virtute*, vel *viribus* Deum diligere.

Chrysostomus tamen (alius Auctor) super Matth. (hom. XLII. in op. imperf. a med.) accipit e contrario *cor*, & *animam*, quam dictum sit. Augustinus vero in I. de doctr. christ. (cap. XXII. a med.) refert *cor* ad cogitationes, & *animam* ad vitam, *mentem* ad intellectum. Quidam autem dicunt, *Ex toto corde*, idest intellectu; *anima*, idest voluntate; *mente*, idest memoria. Vel secundum Gregorium Nyssenum (Lib. de hominis opific. cap. VIII. circ. med.) per *cor* significat animam vegetabilem; per *animam*, sensitivam; per *mentem*, intellectivam: quia hoc quod nutrimur, sentimus, & intelligimus, debemus ad Deum referre.

Et per hæc patet responsio ad obiecta.

A R-

ARTICULUS VI. 246

Utrum hoc præceptum de dilectione Dei possit in via impleri.

IV. dist. XXVII. *quæst.* III. *art.* 4. & *vir. quæst.* II. *art.* 10. *corp.* & *ad* 1. & *opusc.* IV. *cap.* IV. & *opus.* XVIII. *cap.* V. VI. VII. & XV.

AD sextum sic proceditur. Videtur quod hoc præceptum de dilectione Dei possit servari in via. Quia, secundum Hieronymum (Pelagium) in expositione catholicæ fidei (epist. ad Damas. vers. fin.) *maledictus qui dicit, Deum aliquid impossibile præcepisse*. Sed Deus hoc præceptum dedit, ut patet Deuter. VI. Ergo hoc præceptum potest in via impleri.

2. Præterea. Quicumque non implet præceptum, peccat mortaliter: quia secundum Ambrosium (Lib. de parad. cap. VIII. ante med.) peccatum nihil est aliud quam *transgressio legis divinæ, & cælestium inobedientia mandatorum*. Si ergo hoc præceptum non potest in via servari, sequitur quod nullus possit esse in vita ista sine peccato mortali: quod est contra id quod Apostolus dicit I. ad Cor. 1. 8. *Confirmabit vos usque in finem sine crimine:* & I. ad Timoth. III. 10. *Ministrent, nullum crimen habentes*.

3. Præterea. Præcepta dantur ad dirigendos homines in viam salutis, secundum illud Psalm. XVIII. 9. *Præceptum Domini lucidum, illuminans oculos*. Sed frustra dirigitur aliquis ad impossibile. Non ergo impossibile est hoc præceptum in vita ista servari.

Sed contra est quod Augustinus dicit in Lib. de perfectione iustitiæ (cap. VIII. a med.) quod *in plenitudine caritatis patriæ præceptum illud implebitur, Diliges Dominum Deum tuum &c. Nam cum aliquid adhuc est carnalis concupiscentiæ, quod continendo frenetur, non omnino ex tota anima diligitur Deus*.

Respondeo dicendum, quod præceptum aliquod dupliciter potest impleri, uno modo perfecte, alio modo imperfecte.

Perfecte quidem impletur præceptum, quando pervenitur ad finem quem intendit præcipiens; impletur autem, sed imperfecte, quando etsi non pertingat ad finem præcipientis, non tamen receditur ab ordine ad finem: sicut si dux exercitus præcipiat militibus ut pugnent, ille perfecte implet præceptum qui pugnando hostem vincit, quod dux intendit; ille autem implet, sed imperfecte, cuius pugna ad victoriam non pertingit, non tamen contra disciplinam militarem agit. Intendit autem Deus per hoc præceptum ut homo sibi totaliter uniatur; quod fiet in patria, quando *Deus erit omnia in omnibus*, ut dicitur I. ad Corinth. XV. 28. Et ideo plene, & perfecte in patria implebitur hoc præceptum; in via autem impletur, sed imperfecte: & tamen in via tanto unus alio perfectius implet, quanto magis accedit per quamdam similitudinem ad patriæ perfectionem.

Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa probat quod aliquo modo potest impleri in via, licet non perfecte.

Ad secundum dicendum, quod sicut miles qui legitime pugnat, licet non vincat, non culpatur, nec pœnam meretur; ita etiam qui in via hoc præceptum non implet, nihil contra divinam dilectionem agens, non peccat mortaliter.

Ad tertium dicendum, quod, sicut Augustinus dicit in Libro de perfectione iustitiæ (cap. VIII. ad fin.) *cur non præciperetur homini ista perfectio, quamvis eam in hac vita nemo habeat? Non enim recte curritur, si quo currendum est, nesciatur. Quomodo autem sciretur, si nullis præceptis ostenderetur?*

ARTICULUS VII. 247

Utrum convenienter detur præceptum de dilectione proximi.

Quol. IV. *art.* 24. *ad* 1. & *Rom.* XIII *lect.* 2. & *Gal.* V. *lect.* 3. & *opusc.* XLII. *cap.* XIV.

AD septimum sic proceditur. Videtur quod inconvenienter detur præceptum de dilectione proximi. Dilectio enim caritatis ad omnes homines extenditur, etiam ad inimicos, ut patet Matth. V. Sed nomen proximi importat quamdam propinquitatem, quæ non videtur haberi ad omnes homines. Ergo videtur quod inconvenienter detur hoc præceptum.

2. Præterea. Secundum Philosophum in IX. Ethic. (cap. VIII. a princ.) *amicabilia quæ sunt ad alterum, venerunt ex amicabilibus quæ sunt ad seipsum*: ex quo videtur quod dilectio suiipsius sit principium dilectionis proximi. Sed principium potius est eo quod est ex principio. Ergo non debet homo diligere proximum sicut seipsum.

3. Præterea. Homo seipsum diligit natura-

turaliter, non autem proximum. Inconvenienter ergo mandatur quod homo diligat proximum ſicut ſeipſum.

Sed contra eſt quod dicitur Matth. XXII. 38. *Secundum præceptum eſt ſimile huic : Diliges proximum tuum ſicut teipſum*.

Reſpondeo dicendum, quod hoc præceptum convenienter traditur.

Tangitur enim in eo & diligendi ratio, & dilectionis modus. Ratio quidem diligendi tangitur ex eo quod *proximus* nominatur : propter hoc enim ex caritate diligere debemus alios, quia ſunt nobis proximi & ſecundum naturalem Dei imaginem, & ſecundum capacitatem gloriæ. Nec refert utrum dicatur *proximus*, vel *frater*, ut habetur I. Ioan. 4 vel *amicus*, ut habetur Levit. XIX. quia per omnia hæc eadem affinitas deſignatur.

Modus autem dilectionis tangitur, cum dicitur, *Sicut teipſum* : quod non eſt intelligendum quantum ad hoc quod aliquis proximum ſibi æqualiter diligat, ſed ſimiliter ſibi : & hoc tripliciter. Primo quidem ex parte finis, ut ſcilicet aliquis diligat proximum propter Deum, ſicut ſeipſum propter Deum debet diligere, ut ſic ſit dilectio proximi ſancta. Secundo ex parte regulæ dilectionis, ut ſcilicet aliquis non condeſcendat proximo in aliquo malo, ſed ſolum in bonis, ſicut & ſuæ voluntati ſatisfacere debet homo ſolum in bonis, ut ſic ſit dilectio proximi iuſta. Tertio ex parte rationis dilectionis, ut ſcilicet non diligat aliquis proximum propter propriam utilitatem, vel delectationem, ſed ea ratione quod velit proximo bonum, ſicut vult bonum ſibi ipſi, ut ſic dilectio proximi ſit vera : nam cum quis diligit proximum propter ſuam utilitatem, vel delectationem, non vere diligit proximum, ſed ſeipſum.

Et per hoc patet reſponſio ad obiecta.

ARTICULUS VIII. 248

Utrum ordo caritatis cadat ſub præcepto.

1. 2. quæſt. c. art. 9. & III. diſt. XXIX. art. 1. ad 5. & diſt. XXXVI. art. 6. & ver. quæſt. XIV. art. 12. ad 16. & art. 14. ad 2. 3. & 7. & virt. quæſt. II. art. 7. ad 11.

AD octavum ſic proceditur. Videtur quod ordo caritatis non cadat ſub præcepto. Quicumque enim tranſgreditur præceptum, iniuriam facit. Sed ſi aliquis diligat aliquem quantum debet, & alterum quemcumque plus diligat, nulli facit iniuriam. Ergo non tranſgreditur præceptum. Ordo ergo caritatis non cadit ſub præcepto.

2. Præterea. Ea quæ cadunt ſub præcepto, ſufficienter nobis traduntur in ſacra Scriptura. Sed ordo caritatis, qui ſupra poſitus eſt, nuſquam traditur nobis in ſacra Scriptura. Ergo non cadit ſub præcepto.

3. Præterea. Ordo diſtinctionem quamdam importat. Sed indiſtincte præcipitur dilectio proximi, cum dicitur : *Diliges proximum tuum ſicut teipſum*. Ergo ordo caritatis non cadit ſub præcepto.

Sed contra. Illud quod Deus in nobis facit per gratiam, inſtruit per legis præcepta, ſecundum illud Hierem. XXXI. 33 *Dabo legem meam (a) in cordibus eorum*. Sed Deus cauſat in nobis ordinem caritatis, ſecundum illud Cantic. II. 4. *Ordinavit in me caritatem*. Ergo ordo caritatis ſub præcepto legis cadit.

Reſpondeo dicendum, quod, ſicut dictum eſt (art. 4. hu. quæſt. ad 1.) modus qui pertinet ad rationem virtuoſi actus, cadit ſub præcepto quod datur de actu virtutis. Ordo autem caritatis pertinet ad ipſam rationem virtutis, cum accipiatur ſecundum proportionem dilectionis ad diligibile, ut ex ſupra dictis patet (quæſt. XXV. art. 12 & qu. XXVI. art. 1. & 2.) Unde manifeſtum eſt quod ordo caritatis debet cadere ſub præcepto.

Ad primum ergo dicendum, quod homo plus ſatisfacit ei quem plus diligit : & ita ſi minus diligeret aliquis eum quem plus debet diligere, plus vellet ſatisfacere illi cui minus ſatisfacere debet : & ſic fieret iniuria illi quem plus deberet diligere.

Ad ſecundum dicendum, quod ordo quatuor diligendorum ex caritate in ſacra Scriptura exprimitur. Nam cum mandatur quod Deum *ex toto corde* diligamus, datur intelligi quod Deum ſuper omnia debemus diligere. Cum autem mandatur, quod aliquis diligat proximum *ſicut ſeipſum*, præfertur dilectio ſuiipſius dilectioni proximi : ſimiliter etiam cum mandatur I. Ioan. III. 16. quod *debemus pro fratribus animam ponere*, ideſt vitam corporalem, datur intelligi quod proximum plus debemus diligere quam corpus proprium : ſimiliter etiam cum mandatur ad Gal. ult. quod *maxime operemur* bo-

(a) *Vulgata* in viſceribus eorum, & in corde eorum ſcribam eam.

bonum ad domesticos fidei, & I. ad Tim. v. vituperatur *qui non habet curam suorum, & maxime domesticorum*, datur intelligi quod inter proximos, meliores, & magis propinquos magis debemus diligere.

Ad tertium dicendum, quod ex hoc ipso quod dicitur, *Diliges proximum tuum*, datur consequenter intelligi quod illi qui sunt magis proximi, sunt magis diligendi.

QUAESTIO XLV.

De dono sapientiæ, in sex articulos divisa.

DEinde considerandum est de dono sapientiæ, quod respondet caritati: & primo de ipsa sapientia; secundo de vitio opposito.

Circa primum quæruntur sex.

Primo, utrum sapientia debeat numerari inter dona Spiritus sancti.

Secundo, in quo sit sicut in subiecto.

Tertio, utrum sapientia sit speculativa tantum, vel etiam practica.

Quarto, utrum sapientia quæ est donum, possit esse cum peccato mortali.

Quinto, utrum sit in omnibus habentibus gratiam gratum facientem.

Sexto, quæ beatitudo ei respondeat.

ARTICULUS I. 249

Utrum sapientia debeat inter dona Spiritus sancti computari.

Inf. art. 4. ad 1. & 2. & III. dist. xxxv. quæst. 11. art. 1. quæst. 1.

AD primum sic proceditur. Videtur quod sapientia non debeat inter dona Spiritus sancti computari. Dona enim sunt perfectiora virtutibus, ut supra dictum est (1. 2. quæst. lxviii. art. 8.) Sed virtus se habet solum ad bonum: unde & Augustinus dicit in Lib. II. de libero arbitrio (cap xix. a princ.) quod *nullus virtutibus male utitur*. Ergo multo magis dona Spiritus sancti se habent solum ad bonum. Sed sapientia se habet etiam ad malum: dicitur enim Iac. iii 15. Quædam sapientia *est terrena, animalis, diabolica*. Ergo sapientia non debet poni inter dona Spiritus sancti.

2. Præterea. Sicut Augustinus dicit XII de Trin. (cap. xiv. cir. princ.) *sapientia est divinarum rerum cognitio*. Sed cognitio divinarum rerum, quam homo potest per sua naturalia habere, pertinet ad sapientiam, quæ est virtus intellectualis; cognitio autem divinorum supernaturalis pertinet ad fidem, quæ est virtus theologica, ut ex supra dictis patet (quæst. iv. art. 7. & 1. 2. quæst. lxii. art. 3.) ergo sapientia magis debet dici virtus quam donum.

3. Præterea. Iob xxviii. 28. dicitur: *Ecce timor Domini, ipsa est sapientia, & recedere a malo, intelligentia*: ubi secundum litteram septuaginta Interpretum, qua utitur Augustinus (Lib. XII. de Trin. cap. xiv. parum a princ. & Lib. XIV. cap. 1.) habetur: *Ecce pietas ipsa est sapientia*. Sed tam timor, quam pietas ponuntur dona Spiritus sancti. Ergo sapientia non debet numerari inter dona Spiritus sancti, quasi donum ab aliis distinctum.

Sed contra est quod Isa. xi 2. dicitur: *Requiescet super eum Spiritus Domini, Spiritus sapientiæ, & intellectus*.

Respondeo dicendum, quod secundum Philosophum in princ. Metaph. (cap. 11.) *ad sapientem pertinet considerare causam altissimam, per quam certissime de aliis iudicatur, & secundum quam omnia ordinari oportet*.

Causa autem altissima dupliciter accipi potest, vel simpliciter, vel in aliquo genere. Ille ergo qui cognoscit causam altissimam in aliquo genere, & per eam potest de omnibus quæ sunt illius generis, iudicare, & ordinare, dicitur esse sapiens in illo genere, ut in medicina, vel architectura, secundum illud I. ad Corinth. iii. 10. *Ut sapiens architectus fundamentum posui*. Ille autem qui cognoscit causam altissimam simpliciter, quæ est Deus, dicitur sapiens simpliciter, inquantum per regulas divinas omnia potest iudicare, & ordinare.

Huiusmodi autem iudicium consequitur homo per Spiritum sanctum, secundum illud I. ad Corinth. ii. 15. *Spiritualis iudicat omnia*: quia, sicut ibidem dicitur, *Spiritus omnia scrutatur, etiam profunda Dei*. Unde manifestum est quod sapientia est donum Spiritus sancti.

Ad primum ergo dicendum, quod bonum dicitur dupliciter: uno modo quod est vere bonum, & simpliciter perfectum; alio modo dicitur aliquid esse bonum secundum quamdam similitudinem, quod est in malitia perfectum, sicut dicitur bonus latro, vel perfectus latro, ut patet per Philosophum in V. Metaph. (tex. 21.) Et sicut circa ea quæ sunt vere bona, invenitur aliqua altissima cau-

causa, quæ est summum bonum, quod est ultimus finis, per cuius cognitionem dicitur homo vere sapiens; ita etiam in malis est invenire aliquid ad quod alia referuntur, sicut ad ultimum finem, per cuius cognitionem homo dicitur esse sapiens ad male agendum, secundum illud Hierem. IV. 22. *Sapientes sunt, ut faciant mala; bene autem facere nescierunt*. Quicumque autem avertitur a fine debito, necesse est quod aliquem finem indebitum sibi præstituat: quia omne agens agit propter finem. Unde si præstituat sibi finem in bonis exterioribus terrenis, vocatur *sapientia terrena*; si autem in bonis corporalibus, vocatur *sapientia animalis*: si autem in aliqua excellentia, vocatur *sapientia diabolica*, propter imitationem superbiæ diaboli, de quo dicitur Iob XLI. 25. *Ipse est rex super omnes filios superbiæ*.

Ad secundum dicendum, quod sapientia quæ ponitur donum Spiritus sancti, differt ab ea quæ ponitur virtus intellectualis acquisita: nam illa acquiritur studio humano; hæc autem est *de sursum descendens*, ut dicitur Iacobi III. 14. Similiter etiam differt a fide: nam fides assentit veritati divinæ secundum seipsam; sed iudicium, quod est secundum veritatem divinam, pertinet ad donum sapientiæ. Et ideo donum sapientiæ præsupponit fidem, quia *unusquisque bene iudicat quæ cognoscit*, ut dicitur in I. Ethic. (cap. III.)

Ad tertium dicendum, quod sicut pietas, quæ pertinet ad cultum Dei, est manifestativa fidei, inquantum per cultum Dei protestamur fidem; ita etiam pietas manifestat sapientiam. Et propter hoc dicitur, quod *pietas est sapientia*; & eadem ratione timor. Per hoc enim ostenditur quod homo habet rectum iudicium de divinis, quod Deum timet, & colit.

ARTICULUS II. 250

Utrum sapientia sit in intellectu sicut in subiecto.

III. dist. XXXV. *quæst.* II. *art.* I. *quæst.* 3.

AD secundum sic proceditur. Videtur quod sapientia non sit in intellectu sicut in subiecto. Dicit enim Augustinus in Lib. de gratia novi testamenti (epist. CXX. cap. XVIII. a princ.) quod *sapientia est caritas Dei*. Sed caritas est sicut in subiecto in voluntate, non in intellectu, ut supra habitum est (quæst. XXIV. art. I.) Ergo sapientia non est in intellectu sicut in subiecto.

2. Præterea. Eccli. VI. 23. dicitur: *Sapientia doctrinæ secundum nomen eius est*: dicitur enim sapientia quasi *sapida scientia*; quod videtur ad affectum pertinere, ad quem pertinet experiri spirituales delectationes, sive dulcedines. Ergo sapientia non est in intellectu, sed magis in affectu.

3. Præterea. Potentia intellectiva sufficienter perficitur per donum intellectus. Sed ad id quod potest fieri per unum, superfluum esset plura ponere. Ergo non est in intellectu.

Sed contra est quod Gregorius dicit in II. Moral. (cap. XXVI. aliquant. a princ.) quod *sapientia contrariatur stultitiæ*. Sed stultitia est in intellectu. Ergo & sapientia.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (art. præc.) sapientia importat quamdam rectitudinem iudicii secundum rationes divinas. Rectitudo autem iudicii potest contingere dupliciter: uno modo secundum perfectum usum rationis; alio modo propter connaturalitatem quamdam ad ea de quibus iam est iudicandum: sicut de his quæ ad castitatem pertinent, per rationis inquisitionem recte iudicat ille qui didicit scientiam moralem; sed per quamdam connaturalitatem ad ipsam, recte iudicat de eis ille qui habet habitum castitatis.

Sic ergo circa res divinas ex rationis inquisitione rectum iudicium habere pertinet ad sapientiam quæ est virtus intellectualis; sed rectum iudicium habere de eis secundum quamdam connaturalitatem ad ipsas, pertinet ad sapientiam, secundum quod donum est Spiritus sancti; sicut Dionysius dicit in II. cap. de div. Nom. (a med. lect. 4.) quod *Hierotheus est perfectus in divinis, non solum discens, sed & patiens divina*.

Huiusmodi autem compassio, sive connaturalitas ad res divinas fit per caritatem, quæ quidem unit nos Deo, secundum illud I. ad Cor. VI. 17. *Qui adhæret Deo, unus spiritus est*. Sic ergo sapientia, quæ est donum, causam quidem habet in voluntate, scilicet caritatem, sed essentiam habet in intellectu, cuius actus est recte iudicare, ut supra habitum est (art. præc. & I. 2. quæst. XIV. art. I.)

Ad primum ergo dicendum quod Augustinus loquitur de sapientia quantum ad

ad suam causam; ex qua etiam sumitur nomen sapientiæ, secundum quod saporem quemdam importat.

Unde patet responsio ad secundum. Si tamen iste sit intellectus illius auctoritatis; quod non videtur: quia talis expositio non convenit nisi secundum nomen quod habet sapientia in latina lingua; in Græco autem non competit, & forte nec in aliis linguis. Unde potius videtur nomen sapientiæ ibi accipi pro eius fama, qua a cunctis commendatur.

Ad tertium dicendum, quod intellectus habet duos actus, scilicet percipere, & iudicare: ad quorum primum ordinatur donum intellectus; ad secundum autem, secundum rationes divinas, donum sapientiæ; sed secundum rationes humanas, donum scientiæ.

ARTICULUS III. 251

Utrum sapientia sit speculativa tantum, an etiam practica.

Sup. quæst. x. *art.* 7. & I. P. *quæst.* lxiv. *art.* 1. *cor.* & III. *dist.* xxxv. *quæst.* ii. *art.* 1. *quæst.* 3. *corp.*

AD tertium sic proceditur. Videtur quod sapientia non sit practica, sed speculativa tantum. Donum enim sapientiæ est excellentius quam sapientia, secundum quod est intellectualis virtus. Sed sapientia, secundum quod est intellectualis virtus, est speculativa tantum. Ergo multo magis sapientia quæ est donum, est speculativa, & non practica.

2. Præterea. Practicus intellectus est circa operabilia, quæ sunt contingentia: Sed sapientia est circa divina; quæ sunt æterna, & necessaria. Ergo sapientia non potest esse practica.

3. Præterea. Gregorius dicit in VI. Moral (cap. ult. cir. princ.) quod *in contemplatione principium, quod Deus est, quæritur; in operatione autem sub gravi necessitatis fasce laboratur*. Sed ad sapientiam pertinet divinorum visio, ad quam non pertinet sub aliquo fasce laborare: quia, ut dicitur Sap. viii. 16. *non habet amaritudinem conversatio eius, nec tædium convictus illius*. Ergo sapientia est contemplativa tantum, non autem practica, sive activa.

Sed contra est quod dicitur ad Coloss. iv. 5. *In sapientia ambulate ad eos qui foris sunt*. Hoc autem pertinet ad actionem. Ergo sapientia non est solum speculativa, sed etiam practica.

Respondeo dicendum, quod, sicut Augustinus dicit in XII. de Trinit. (cap. xiv.) superior pars rationis sapientiæ deputatur, inferior autem scientiæ. Superior autem ratio, ut ipse in eodem Lib. (cap. vii. in fin.) dicit, *intendit rationibus supernis*, scilicet divinis, & *conspiciendis, & consulendis:* conspiciendis quidem, secundum quod divina in seipsis contemplatur; consulendis autem, secundum quod per divina iudicat de humanis actibus, per divinas regulas dirigens actus humanos.

Sic ergo sapientia, secundum quod est donum, non solum est speculativa, sed etiam practica.

Ad primum ergo dicendum, quod quanto aliqua virtus est altior, tanto ad plura se extendit, ut habetur in Lib. de causis (proposit. 10. & 17) Unde ex hoc ipso quod sapientia quæ est donum, est excellentior quam sapientia quæ est virtus intellectualis, utpote magis de propinquo Deum attingens per quamdam unionem animæ ad ipsum, habet quod non solum dirigat in contemplatione, sed etiam in actione.

Ad secundum dicendum, quod divina in se quidem sunt necessaria, & æterna; sunt tamen regulæ contingentium, quæ humanis actibus sunt.

Ad tertium dicendum, quod prius est considerare aliquid in seipso quam secundum quod ipsum ad alterum comparatur. Unde ad sapientiam prius pertinet contemplatio divinorum, quæ est visio principii; & posterius dirigere actus humanos secundum rationes divinas. Nec tamen in actibus humanis ex directione sapientiæ provenit amaritudo, aut labor; sed potius amaritudo propter sapientiam vertitur in dulcedinem, & labor in requiem.

ARTICULUS IV. 252

Utrum sapientia possit esse sine gratia, & cum peccato mortali.

AD quartum sic proceditur. Videtur quod sapientia possit esse sine gratia, & cum peccato mortali. De his enim quæ cum peccato mortali haberi non possunt, præcipue Sancti gloriantur, secundum illud II. ad Corinth. i. 12. *Gloria nostra hæc est, testimonium conscientiæ nostræ*. Sed de sapientia sua non debet aliquis gloriari, secundum illud Hierem. ix. 23. *non glorietur sapiens in* sa-

ſapientia ſua. Ergo ſapientia poteſt eſſe ſine gratia cum peccato mortali.

2. Præterea. Sapientia importat cognitionem divinorum, ut dictum eſt (ar. 1. hu. quæſt.) Sed aliqui cum peccato mortali poſſunt habere cognitionem veritatis divinæ, ſecundum illud Rom. 1. 18. *Veritatem Dei in iniuſtitia detinent*. Ergo ſapientia poteſt eſſe cum peccato mortali.

3. Præterea. Auguſtinus dicit in XV. de Trinit. (cap. XVIII. in princ.) de caritate loquens: *Nullum eſt iſto Dei dono excellentius: hoc ſolum eſt quod dividit inter filios regni æterni, & filios perditionis æternæ*. Sed ſapientia differt a caritate. Ergo non dividit inter filios regni, & filios perditionis. Ergo poteſt eſſe cum peccato mortali.

Sed contra eſt quod dicitur Sap. 1. 4. *In malevolam animam non introibit ſapientia, nec habitabit in corpore ſubdito peccatis*.

Reſpondeo dicendum, quod ſapientia quæ eſt donum Spiritus ſancti, ſicut dictum eſt (art. 1. hu. quæſt.) facit rectitudinem iudicii circa res divinas, vel per regulas divinas de aliis, ex quadam connaturalitate, ſive unione ad divina; quæ quidem eſt per caritatem, ut dictum eſt (art. 2. hu quæſt. & quæſt. XXIII. art. 5.)

Et ideo ſapientia de qua loquimur, præſupponit caritatem. Caritas autem non poteſt eſſe cum peccato mortali, ut ex ſupra dictis patet (quæſt. XXIV. art. 12.) Unde relinquitur quod ſapientia de qua loquimur, non poteſt eſſe cum peccato mortali.

Ad primum ergo dicendum, quod illud intelligendum eſt de ſapientia in rebus mundanis, ſive etiam in rebus divinis per rationes humanas; de qua ſancti non gloriantur, ſed eam ſe fatentur non habere, ſecundum illud Proverb. XXX. 2. *Sapientia hominum non eſt mecum*. Gloriantur autem de ſapientia divina, ſecundum illud I. ad Corinth. 1. 30. *Factum eſt nobis ſapientia a Deo*.

Ad ſecundum dicendum, quod ratio illa procedit de cognitione divinorum quæ habetur per ſtudium, & inquiſitionem rationis, quæ poteſt haberi cum peccato mortali; non autem de illa ſapientia de qua loquimur.

Ad tertium dicendum, quod ſapientia etſi differat a caritate, tamen præſupponit eam; & ex hoc ipſo dividit inter filios perditionis, & regni.

ARTICULUS V. 253

Utrum ſapientia ſit in omnibus habentibus gratiam.

1. 2. *quæſt.* LXVIII. *art.* 5. *ad* 1.

Ad quintum ſic proceditur. Videtur quod ſapientia non ſit in omnibus habentibus gratiam. Maius enim eſt ſapientiam habere quam ſapientiam audire. Sed ſolum perfectorum eſt ſapientiam audire, ſecundum illud I. ad Cor. 2. 6. *Sapientiam loquimur inter perfectos*. Cum ergo non omnes habentes gratiam ſint perfecti, videtur quod multo minus omnes habentes gratiam habeant ſapientiam.

2. Præterea. *Sapientis eſt ordinare*, ut Philoſophus dicit in I. Metaph. (cap. II.) & Iac. III. 17. dicitur, quod eſt (a) *iudicans ſine ſimulatione*. Sed non omnium habentium gratiam eſt de aliis iudicare, aut alios ordinare, ſed ſolum prælatorum. Ergo non omnium habentium gratiam eſt habere ſapientiam.

3. Præterea. *Sapientia datur contra ſtultitiam*, ut Gregorius dicit in II. Moral. (cap. XXVI. aliquant. a princ.) Sed multi habentes gratiam ſunt naturaliter ſtulti, ut patet de amentibus baptizatis, vel qui poſtmodum ſine peccato mortali in amentiam inciderunt. Ergo non in omnibus habentibus gratiam eſt ſapientia.

Sed contra eſt quod quicumque eſt ſine peccato mortali, diligitur a Deo, quia caritatem habet, qua Deum diligit; Deus autem *diligentes ſe diligit*, ut dicitur Proverb. VIII. Sed Sap. VII. 28. dicitur, quod *neminem diligit Deus niſi eum qui cum ſapientia inhabitat*. Ergo in omnibus habentibus gratiam ſine peccato mortali exiſtentibus eſt ſapientia.

Reſpondeo dicendum, quod ſapientia de qua loquimur, ſicut dictum eſt (art. præc.) importat quamdam rectitudinem iudicii circa divina & conſpicienda, & conſulenda: & quantum ad utrumque ex unione ad divina ſecundum diverſos gradus aliqui ſapientiam ſortiuntur. Quidam enim tantum ſortiuntur de recto iudicio tam in contemplatione divinorum, quam etiam in ordinatione rerum humanarum ſecundum divinas regulas, quantum eſt neceſſarium ad ſalutem: & hoc nulli deeſt ſine peccato mortali exiſtenti per gratiam gratum facientem: quia ſi natura

(a) *Vulgata* non iudicans, ſine ſimulatione.

ta non deficit in necessariis, multo minus gratia. Unde dicitur I. Ioan. II. 27. *Unctio docet vos de omnibus*.

Quidam autem altiori gradu percipiunt sapientiæ donum & quantum ad contemplationem divinorum, inquantum scilicet altiora quædam mysteria & cognoscunt, & aliis manifestare possunt; & etiam quantum ad directionem humanorum secundum regulas divinas, inquantum possunt secundum eas non solum seipsos, sed etiam alios ordinare: & iste gradus sapientiæ non est communis omnibus habentibus gratiam gratum facientem; sed magis pertinet ad gratias gratis datas, quas Spiritus sanctus distribuit prout vult, secundum illud I. ad Corinth. XII. 8. *Alii datur per Spiritum sermo sapientiæ &c.*

Ad primum ergo dicendum, quod Apostolus loquitur ibi de sapientia, secundum quod se extendit ad occulta mysteria divinorum, sicut & ibidem dicitur: *Loquimur Dei sapientiam in mysterio, quæ abscondita est*.

Ad secundum dicendum, quod quamvis ordinare alios homines, & de eis iudicare pertineat ad solos prælatos; tamen ordinare proprios actus, & de eis iudicare pertinet ad unumquemque, ut patet per Dionysium in epist. ad Demophilum (quæst. VIII. a med.)

Ad tertium dicendum, quod amentes baptizati, sicut & pueri, habent quidem habitum sapientiæ, secundum quod est donum Spiritus sancti; sed non habent actum, propter impedimentum corporale, quo impeditur in eis usus rationis.

ARTICULUS VI. 254

Utrum septima beatitudo respondeat dono sapientiæ.

1. 2. quæst. LXIX. *art. 3. cor. fi. & ad 1. & art. 4. cor. in fi. &* III. *dist.* XXXIV. *quæst. 1. art. 4. & 6. corp.*

AD sextum sic proceditur. Videtur quod septima beatitudo non respondeat dono sapientiæ. Septima enim beatitudo est: *Beati pacifici, quoniam filii Dei vocabuntur*. Utrumque autem horum pertinet immediate ad caritatem: nam de pace dicitur in Psal. CXVIII. 165. *Pax multa diligentibus legem tuam*; & ut Apostolus dicit Rom. V. 5. *caritas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum sanctum, qui datus est nobis*: qui quidem est *spiritus adoptionis filiorum, in quo clamamus, Abba, Pater*, ut dicitur Rom. VIII. 15. Ergo septima beatitudo magis debet attribui caritati quam sapientiæ.

2. Præterea. Unumquodque magis manifestatur per proximum effectum quam per remotum. Sed proximus effectus sapientiæ videtur esse caritas, secundum illud Sap. VII. 27. *Per nationes in animas sanctas se transfert; amicos Dei, & Prophetas constituit*. Pax autem, & adoptio filiorum videntur esse remoti effectus, cum procedant ex caritate, ut dictum est (quæst. XXIX. art. 3.) Ergo beatitudo sapientiæ respondens, deberet magis determinari secundum dilectionem caritatis quam secundum pacem.

3. Præterea. Iacobi III. 13. dicitur: *Quæ desursum est sapientia, primum quidem pudica est, deinde autem pacifica, modesta, suadibilis, bonis consentiens, plena misericordia, & fructibus bonis, (a) iudicans sine simulatione*. Beatitudo ergo correspondens sapientiæ, non magis debuit accipi secundum pacem quam secundum alios effectus cælestis sapientiæ.

Sed contra est quod Augustinus dicit in Lib. I. de serm. Dom. in monte (cap. IV. cir. med.) quod *sapientia convenit pacificis, in quibus nullus motus est rebellis, sed obtemperans rationi*.

Respondeo dicendum, quod septima beatitudo congrue adaptatur dono sapientiæ & quantum ad meritum, & quantum ad premium.

Ad meritum quidem pertinet quod dicitur, *Beati pacifici*. Pacifici autem dicuntur, quasi pacem facientes vel in seipsis, vel etiam in aliis: quorum utrumque contingit per hoc quod ea in quibus pax constituitur, ad debitum ordinem rediguntur: nam *pax est tranquillitas ordinis*, ut Augustinus dicit XIX. de civitate Dei (cap. XIII. cir. princ.) Ordinare autem pertinet ad sapientiam, ut patet per Philosophum in principio Metaph. (cap. II.) Et ideo esse pacificum convenienter attribuitur sapientiæ. Ad præmium autem pertinet quod dicitur, *Filii Dei vocabuntur*. Dicuntur autem aliqui filii Dei, inquantum participant similitudinem Filii unigeniti, & naturalis, secundum illud Rom. VIII. 29. *Quos præscivit conformes fieri imaginis Filii sui*, qui quidem est sapientia genita. Et ideo

(a) *Ita omnes editi libri cum pluribus mss. Cod. Alcan. in solutione huius argumenti habet* non iudicans, sine simulatione, *ut legitur in Vulgata*.

ideo participando donum sapientiæ, ad Dei filiationem homo pertingit.

Ad primum ergo dicendum, quod caritatis est habere pacem; sed facere pacem, est sapientiæ ordinantis. Similiter etiam Spiritus sanctus intantum dicitur *spiritus adoptionis*, inquantum per eum datur nobis similitudo Filii naturalis, qui est genita sapientia.

Ad secundum dicendum, quod illud est intelligendum de sapientia increata, quæ primo se nobis unit per donum caritatis, & ex hoc revelat nobis mysteria, quorum cognitio est sapientia infusa. Et ideo sapientia infusa, quæ est donum, non est causa caritatis, sed magis effectus.

Ad tertium dicendum, quod, sicut iam dictum est (art. 3. hu. quæst.) ad sapientiam, secundum quod est donum, pertinet non solum contemplari divina, sed etiam regulare humanos actus. In qua quidem directione primo occurrit remotio a malis, quæ contrariantur sapientiæ; unde & timor dicitur esse *initium sapientiæ*, inquantum facit recedere a malis: ultimum autem est sicut finis, quo omnia ad debitum ordinem redigantur; quod pertinet ad rationem pacis. Er ideo convenienter Iacobus dicit, quod *sapientia quæ desursum est*, quæ est donum Spiritus sancti, *primum est pudica*, quasi vitans corruptelas peccati; *deinde* autem *pacifica*, quod est finalis effectus sapientiæ, propter quod ponitur beatitudo. Iam vero omnia quæ sequuntur, manifestant ea per quæ sapientia ad pacem perducit, & ordine congruo. Nam homini per pudicitiam a corruptelis recedenti primo occurrit quod, quantum ex se potest, modnm in omnibus teneat; & quantum ad hoc dicitur *modesta*. Secundo ut in his in quibus ipse sibi non sufficit, aliorum monitis acquiescat; & quantum ad hoc subdit, *suadibilis*. Et hæc duo pertinent ad hoc quod homo consequatur pacem in seipso. Sed ulterius ad hoc quod homo sit pacificus etiam aliis, primo requiritur ut bonis eorum non rupugnet; & hoc est quod dicit, *Bonis consentiens*. Secundo quod defectibus proximi & compatiatur in affectu, & subveniat in effectu; & hoc est quod dicitur, *Plena misericordia, & fructibus bonis*. Tertio requiritur ut caritative emendare peccata aliorum satagat; & hoc est quod dicit, (a) *Iudicans sine simulatione*, ne scilicet correctionem prætendens, odium intendat explere.

(a) *Vide supra notata ad argumentum 3.*

QUAESTIO XLVI.

De stultitia, quæ sapientiæ opposita est, in tres articulos divisa.

DEinde considerandum est de stultitia, quæ opponitur sapientiæ: & circa hoc quæruntur tria.

Primo, utrum stultitia oponatur sapientiæ.

Secundo, utrum stultitia sit peccatum.

Tertio, ad quod vitium capitale reducatur.

ARTICULUS I. 255

Utrum stultitia opponatur sapientiæ.

Sup. quæst. VIII. *art.* 6. *ad* 1.

AD primum sic proceditur. Videtur quod stultitia non opponatur sapientiæ. Sapientiæ enim directe videtur opponi insipientia. Sed stultitia non videtur esse idem quod insipientia: quia insipientia videtur esse solum circa divina, sicut & sapientia; stultitia autem se habet & circa divina, & circa humana. Ergo sapientiæ non opponitur stultitia.

2. Præterea. Unum oppositorum non est via perveniendi ad aliud. Sed stultitia est via perveniendi ad sapientiam: dicitur enim I. ad Cor. III. 18. *Si quis videtur inter vos sapiens esse in hoc sæculo, stultus fiat, ut sit sapiens*. Ergo sapientiæ non opponitur stultitia.

3. Præterea. Unum oppositorum non est causa alterius. Sapientia autem est causa stultitiæ: dicitur enim Hierem. X. 14. *Stultus factus est omnis homo a scientia sua*: sapientia autem quædam scientia est: & Isai. XLVII. 10. dicitur: *Sapientia tua, & scientia tua, hæc decepit te*: decipi autem ad stultitiam pertinet. Ergo sapientiæ non opponitur stultitia.

4. Præterea. Isidorus dicit in Lib. X. Etymol. (ad lit. S) quod *stultus est qui per ignominiam non commovetur ad dolorem, & qui non movetur iniuria*. Sed hoc pertinet ad sapientiam spiritualem, ut Gregorius dicit in X. Mor. (cap. XVI & XVII.) Ergo sapientiæ non opponitur stultitia.

Sed contra est quod Gregorius dicit in II. Moral. (cap. XXVI. aliquant. a princ.)

princ.) quod *donum sapientiæ datur contra stultitiam*.

Respondeo dicendum, quod nomen stultitiæ a stupore videtur esse sumptum: unde Isidorus dicit in Lib. X. Etymol. (loc. sup. cit.) *Stultus est qui propter stuporem non movetur*. Et differt stultitia a fatuitate (sicut ibidem dicitur) quia stultitia importat habetudinem cordis, & obtusionem sensuum; fatuitas autem importat totaliter spiritualis sensus privationem. Et ideo convenienter stultitia sapientiæ opponitur.

Sapiens enim, ut ibidem Isidorus dicit, *dictus est a sapore: quia sicut gustus est aptus ad discretionem saporis ciborum; sic sapiens ad dignoscentiam rerum, atque causarum*. Unde patet quod stultitia opponitur sapientiæ sicut contrarium; fatuitas autem sicut pura negatio: nam fatuus caret sensu iudicandi; stultus autem habet sensum, sed hebetatum; sapiens autem subtilem, & perspicacem.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut Isidorus ibidem dicit, *insipiens contrarius est sapienti, eo quod sine sapore est discretionis, & sensus*. Unde idem videtur esse insipientia cum stultitia. Præcipue autem videtur aliquis esse stultus, quando patitur defectum (*a*) in summa iudicii, quæ attenditur secundum causam altissimam: nam si deficiat in iudicio circa aliquid modicum, non ex hoc vocatur aliquis stultus.

Ad secundum dicendum, quod sicut est quædam sapientia mala, ut supra dictum est (quæst. præc. art. 1. ad 1.) quæ dicitur *sapientia sæculi*, quia accipit pro causa altissima, & fine ultimo aliquod terrenum bonum; ita etiam est aliqua stultitia bona, huic sapientiæ malæ opposita, per quam aliquis terrena contemnit: & de hac stultitia loquitur Apostolus.

Ad tertium dicendum, quod sapientia sæculi est quæ decipit, & facit esse stultum apud Deum, ut patet per Apostolum I. ad Cor. III.

Ad quartum dicendum, quod non moveri iniuriis, quandoque quidem contingit ex hoc quod homini non sapiunt terrena, sed sola cælestia: unde hoc non pertinet ad stultitiam mundi, sed ad sapientiam Dei, ut Gregorius ibidem dicit. Quandoque autem contingit ex hoc quod homo est simpliciter circa omnia stupidus, ut patet in amentibus, qui non discernunt, quid sit iniuria: & hoc pertinet ad stultiam simpliciter.

ARTICULUS II. 256

Utrum stultitia sit peccatum.

Inf. art. 3. cor.

AD secundum sic proceditur. Videtur quod stultitia non sit peccatum. Nullum enim peccatum provenit in nobis a natura. Sed quidam sunt stulti naturaliter. Ergo stultitia non est peccatum.

2. Præterea. *Omne peccatum est voluntarium*, ut Augustinus dicit (Lib. de vera relig. cap. XIV. circ. princ.) Sed stultitia non est voluntaria. Ergo non est peccatum.

3. Præterea. Omne peccatum opponitur alicui præcepto divino. Sed stultitia nulli præcepto opponitur. Ergo stultitia non est peccatum.

Sed contra est quod dicitur Proverb. c. 32. *Prosperitas stultorum perdet eos*. Sed nullus perditur nisi pro peccato. Ergo stultitia est peccatum.

Respondeo dicendum, quod stultitia, sicut dictum est (art. præc.) importat quemdam stuporem sensus in iudicando, & præcipue circa altissimam causam, quæ est finis ultimus, & summum bonum. Circa quod aliquis potest pati stuporem in iudicando, dupliciter. Uno modo ex indispositione naturali, sicut patet in amentibus: & talis stultitia non est peccatum. Alio modo inquantum immergit homo sensum suum rebus terrenis; ex quo redditur eius sensus ineptus ad percipiendum divina, secundum illud I. ad Cor. II. 14. *Animalis homo non percipit ea quæ sunt spiritus Dei*: sicut etiam homini habenti gustum infectum malo humore non sapiunt dulcia: & talis stultitia est peccatum.

Et per hoc patet responsio ad primum.

Ad secundum dicendum, quod quamvis stultitiam nullus velit, vult tamen ea ad quæ consequitur esse stultum, scilicet abstrahere sensum suum a spiritualibus, & immergere terrenis. Et idem etiam contingit in aliis peccatis: nam luxuriosus vult delectationem, sine qua non est peccatum, quamvis non simpliciter

(*a*) Ita cum quinque codicibus edit. Rom. Nicolaius cum exemplo Parif. & Duacensi in sapientia iudicii; mavult tamen in sapientiæ iudicio, quod habet edit. Patav. 1698. Patav. 1712. in sententia iudicii. *Al.* in sapientiis iudicii.

citer velit peccatum, vellet enim frui delectatione sine peccato.

Ad tertium dicendum, quod stultitia opponitur praeceptis quae dantur de contemplatione veritatis: de quibus supr. habitum est (quaest. XVI.) cum de scientia, & intellectu ageretur.

ARTICULUS III. 257

Utrum stultitia sit filia luxuriae.

Iob. v. princ.

AD tertium sic proceditur. Videtur quod stultitia non sit filia luxuriae. Gregorius enim XXXI. Moral. (cap. XVII. a med.) enumerat luxuriae filias; inter quas tamen non continetur stultitia. Ergo stultitia non procedit ex luxuria.

2. Praeterea. Apostolus dicit I. ad Cor. III. 19. *Sapientia huius mundi stultitia est apud Deum*. Sed, sicut Gregorius dicit X. Moral. (cap. XVI. in princ.) *sapientia huius mundi est, cor machinationibus tegere*; quod pertinet ad duplicitatem. Ergo stultitia est magis filia duplicitatis quam luxuriae.

3. Praeterea. Ex ira aliqui praecipue vertuntur in furorem, & insaniam, quae pertinent ad stultitiam. Ergo stultitia magis oritur ex ira quam ex luxuria.

Sed contra est quod dicitur Proverb. VII. 22. *Statim eam sequitur*, scilicet meretricem, *ignorans, quod ad vincula stultus trahatur*.

Respondeo dicendum, quod, sicut iam dictum est (art. praec.) stultitia, secundum quod est peccatum, provenit ex hoc quod sensus spiritualis hebetatus est, ut non sit aptus ad spiritualia diiudicanda. Maxime autem sensus hominis immergitur ad terrena per luxuriam, quae est circa maximas delectationes, quibus anima maxime absorbetur: & ideo stultitia quae est peccatum, maxime nascitur ex luxuria.

Ad primum ergo dicendum, quod ad stultitiam pertinet quod homo habeat fastidium de Deo, & de donis ipsius. Unde Gregorius duo numerat inter filias luxuriae quae pertinent ad stultitiam, scilicet *odium Dei*, & *desperationem futuri saeculi*, quasi dividens stultitiam in duas partes.

Ad secundum dicendum, quod verbum illud Apostoli non est intelligendum causaliter, sed essentialiter, quia scilicet ipsa sapientia mundi est stultitia apud Deum. Unde non oportet quod quaecumque pertinent ad sapientiam mundi, sint causa huius stultitiae.

Ad tertium dicendum, quod ira, ut supra dictum est (1. 2. quaest. XLVIII. art. 2. 3. & 4.) sua acuitate maxime immutat corporis naturam: unde maxime causat stultitiam quae provenit ex impedimento corporali. Sed stultitia quae provenit ex impedimento spirituali, scilicet ex immersione mentis ad terrena, maxime provenit ex luxuria, ut dictum est (in corp. art.)

QUAESTIO XLVII.

De prudentia secundum se,

in sexdecim articulos divisa.

CONsequenter post virtutes theologicas considerandum est circa virtutes cardinales: & primo de prudentia secundum se; secundo de partibus eius; tertio de dono ei correspondente; quarto de vitiis oppositis; quinto de praeceptis ad hoc pertinentibus.

Circa primum quaeruntur sexdecim.

Primo, utrum prudentia sit in voluntate, vel in ratione.

Secundo, si est in ratione, utrum in practica tantum, vel etiam in speculativa.

Tertio, utrum sit cognoscitiva singularium.

Quarto utrum sit virtus.

Quinto, utrum sit virtus specialis.

Sexto, utrum praestituat finem virtutibus moralibus.

Septimo, utrum constituat medium in eis.

Octavo, utrum praecipere sit proprius actus eius.

Nono, utrum solicitudo, vel vigilantia pertineat ad prudentiam.

Decimo, utrum prudentia se extendat ad regimen multitudinis.

Undecimo, utrum prudentia quae est respectu boni proprii, sit eadem specie cum ea quae se extendit ad bonum commune.

Duodecimo, utrum prudentia sit in subditis, an solum in principibus.

Tertiodecimo, utrum inveniatur in malis.

Quartodecimo, utrum inveniatur in omnibus bonis.

Quintodecimo, utrum insit nobis a natura.

Sextodecimo, utrum perdatur per oblivionem.

AR-

ARTICULUS I. 258

Utrum prudentia sit in vi cognoscitiva, an in appetitiva.

I. P. *quaest.* XXII. *art.* I. *ad* 3. & I. 2. *quaest.* LXI. *art.* 2. *cor.* & *quaest.* LXXXV. *art.* 3. *cor.* & *mal. quaest.* IV. *art.* 5. *ad* 4. & *vir. quaest.* V. *art.* I. *cor. fin.*

AD primum sic proceditur. Videtur quod prudentia non sit in vi cognoscitiva, sed in vi appetitiva. Dicit enim Augustinus in Lib. de morib. Ecclesiae (cap. XV. cir. med.) *Prudentia est amor, ea quibus adiuvatur, ab eis quibus impeditur, sagaciter eligens.* Sed amor non est in vi cognoscitiva, sed in appetitiva. Ergo prudentia est in vi appetitiva.

2. Praeterea. Sicut ex praedicta definitione apparet, ad prudentiam pertinet eligere sagaciter. Sed electio est actus appetitivae virtutis, ut supra habitum est (I. 2. quaest. XIII. art. I.) Ergo prudentia non est in vi cognoscitiva, sed in vi appetitiva.

3. Praeterea. Philosophus dicit in VI. Eth. (cap. V.) quod *in arte quidem volens peccans eligibilior est, circa prudentiam autem minus, quemadmodum & circa virtutes.* Sed virtutes morales, de quibus ibi loquitur, sunt in parte appetitiva; ars autem in ratione. Ergo prudentia magis est in parte appetitiva quam in ratione.

Sed contra est quod Augustinus dicit in Lib. LXXXIII. Qq. (quaest. LXI. post med.) *Prudentia est cognitio rerum appetendarum, & fugiendarum.*

Respondeo dicendum, quod, sicut Isidorus dicit in Lib. X. Etymol. (ad lit. P) *prudens dicitur, quasi porro videns: perspicax enim est, & incertorum praevidet casus.* Visio autem non est virtutis appetitivae, sed cognoscitivae. Unde manifestum est quod prudentia directe pertinet ad vim cognoscitivam, non autem ad vim sensitivam, quia per eam cognoscimus solum ea quae praesto sunt, & sensibus offeruntur.

Cognoscere autem futura ex praesentibus, vel praeteritis, quod pertinet ad prudentiam, proprie rationis est: quia hoc per quamdam collationem agitur. Unde relinquitur quod prudentia proprie sit in ratione.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut supra dictum est (I. P. quaest. LXXXII. art. 4.) voluntas movet omnes potentias ad suos actus. Primus autem actus appetitivae virtutis est amor, ut supra dictum est (I. 2. quaest. XXV. art. I. & 2.) Sic ergo prudentia dicitur esse amor, non quidem essentialiter, sed inquantum amor movet ad actum prudentiae. Unde & postea subdit Augustinus, quod *prudentia est amor bene discernens ea quibus adiuvetur ad tendendum in Deum, ab his quibus prudentia impediri potest.* Dicitur autem amor discernere, inquantum movet rationem ad discernendum.

Ad secundum dicendum, quod prudens considerat ea quae sunt procul, inquantum ordinantur ad adiuvandum, vel impediendum ea quae sunt praesentialiter agenda. Unde patet quod ea quae considerat prudentia, ordinantur ad alia sicut ad finem. Eorum autem quae sunt ad finem, est consilium in ratione, & electio in appetitu: quorum duorum consilium magis proprie pertinet ad prudentiam: dicit enim Philosophus in VI. Eth. (cap. V.) quod *prudens est bene consiliativus.* Sed quia electio praesupponit consilium, est enim *appetitus praeconsiliati*, ut dicitur in III. Eth. (cap. III. cir. fi.) ideo etiam eligere potest attribui prudentiae consequenter, inquantum scilicet electionem per consilium dirigit.

Ad tertium dicendum quod laus prudentiae non consistit in sola consideratione, sed in applicatione ad opus, quod est finis practicae rationis. Et ideo si in hoc defectus accidat, maxime est contrarium prudentiae: quia sicut finis est potissimus in unoquoque; ita & defectus qui est circa finem, est pessimus. Unde ibidem Philosophus subdit, quod *prudentia non est solum cum ratione, sicut ars*: habet enim, ut dictum est (hic & I. 2. quaest. LVII. art. 4.) applicationem ad opus, quod fit per voluntatem.

ARTICULUS II. 259

Utrum prudentia pertineat solum ad rationem practicam, an etiam ad speculativam.

I. 2. *quaest.* LVII. *art.* 3. *cor.* & III. *dist.* XXXIII. *quaest.* II. *art.* 4. *quaest.* 4.

AD secundum sic proceditur. Videtur quod prudentia non solum pertineat ad rationem practicam, sed etiam ad

ad speculativam. Dicitur enim Proverb. x. 23. *Sapientia est viro prudentia*. Sed sapientia principalius consistit in contemplatione. Ergo & prudentia.

2. Praeterea. Ambrosius dicit in I. de officiis (cap. XXIV. circ. fin.) *Prudentia in veri investigatione versatur, & scientiae plenioris infundit cupiditatem*. Sed hoc pertinet ad rationem speculativam. Ergo prudentia consistit etiam in ratione speculativa.

3. Praeterea. In eadem parte animae ponitur a Philosopho ars, & prudentia, ut patet in VI. Ethic. (cap. I. ad fin.) Sed ars non solum invenitur practica, sed etiam speculativa, ut patet in artibus liberalibus. Ergo etiam prudentia invenitur & practica, & speculativa.

Sed contra est quod Philosophus dicit in VI. Eth. (cap. V.) quod *prudentia est recta ratio agibilium*. Sed hoc non pertinet nisi ad rationem practicam. Ergo prudentia non est nisi in ratione practica.

Respondeo dicendum, quod, sicut Philosophus dicit in VI. Ethic. (cap. V. in princ.) *prudentis est bene posse consiliari*. Consilium autem est de his quae sunt per nos agenda in ordine ad finem aliquem.

Ratio autem eorum quae sunt agenda propter finem, est ratio practica. Unde manifestum est quod prudentia non consistit nisi in ratione practica.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut supra dictum est (quaest. XLV. art. I. & 3.) sapientia considerat causam altissimam simpliciter. Unde consideratio causae altissimae in quolibet genere pertinet ad sapientiam in illo genere. In genere autem humanorum actuum causa altissima est finis communis toti vitae humanae: & hunc finem intendit prudentia: dicit enim Philosophus in VI. Ethic. (cap. V. & IX.) quod sicut ille qui ratiocinatur bene ad aliquem finem particularem, puta ad victoriam, dicitur esse prudens, non simpliciter, sed in hoc genere, scilicet in rebus bellicis; ita ille qui bene ratiocinatur ad totum bene vivere, dicitur prudens simpliciter. Unde manifestum est quod prudentia est sapientia in rebus humanis; non autem sapientia simpliciter, quia non est circa causam altissimam simpliciter, est enim circa bonum humanum: hoc autem non est optimum eorum quae sunt. Et ideo signanter dicitur, quod *prudentia est sapientia viro*, non autem sapientia simpliciter.

Ad secundum dicendum, quod Ambrosius & etiam Tullius (Lib. II. de invent. aliquant. ante fi.) nomen prudentiae largius sumunt pro qualibet cognitione humana tam speculativa, quam practica.

Quamvis dici possit, quod ipse actus speculativae rationis, secundum quod est voluntarius, cadit sub electione, & consilio quantum ad suum exercitium, & per consequens cadit sub ordinatione prudentiae; sed quantum ad suam speciem, prout comparatur ad obiectum, quod est *verum necessarium*, non cadit sub consilio, nec sub prudentia.

Ad tertium dicendum, quod omnis applicatio rationis rectae ad aliquid factibile pertinet ad artem; sed ad prudentiam non pertinet nisi applicatio rationis rectae ad ea de quibus est consilium: & huiusmodi sunt in quibus non sunt viae determinatae perveniendi ad finem, ut dicitur in III. Ethic. (cap. III.) Quia ergo ratio speculativa quaedam facit, puta syllogismum, propositionem, & alia huiusmodi, in quibus proceditur secundum certas, & determinatas vias; inde est quod respectu horum potest salvari ratio artis, non autem ratio prudentiae: & ideo invenitur aliqua speculativa ars, non autem aliqua prudentia.

ARTICULUS III. 260

Utrum prudentia sit cognoscitiva singularium.

Inf. art. 15. co. & quaest. XLIX. *art. 2. ad 1. & art. 5. ad 2. & art. 7. cor.*

AD tertium sic proceditur. Videtur quod prudentia non sit cognoscitiva singularium. Prudentia enim est in ratione, ut dictum est (art. I. hu. quaest.) Sed ratio est universalium, ut dicitur in I. Physic. (tex. 49.) Ergo prudentia non est cognoscitiva nisi universalium.

2. Praeterea. Singularia sunt infinita. Sed infinita non possunt comprehendi a ratione. Ergo prudentia, quae est ratio recta, non est singularium.

3. Praeterea. Particularia per sensum cognoscuntur. Sed prudentia non est in sensu: multi enim habentes sensus exteriores perspicaces, non sunt prudentes. Ergo prudentia non est singularium.

Sed contra est quod Philosophus dicit in VI. Ethic. (cap. VII. cir. fi.) quod pru-

prudentia non est universalium solum, sed oportet etiam singularia cognoscere.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (art. 1. hu. quæst. ad 3.) ad prudentiam pertinet non solum consideratio rationis, sed etiam applicatio ad opus, quæ est finis practicæ rationis.

Nullus autem potest convenienter alteri aliquid applicare, nisi utrumque cognoscat, scilicet & id quod applicandum est, & id cui applicandum est. Operationes autem sunt in singularibus: & ideo necesse est quod prudens & cognoscat universalia principia rationis, & cognoscat singularia, circa quæ sunt operationes.

Ad primum ergo dicendum, quod ratio primo quidem & principaliter est universalium; potest tamen universales rationes ad particularia applicare. Unde syllogismorum conclusiones non solum sunt universales, sed etiam particulares, quia intellectus per quamdam reflexionem se ad materiam extendit, ut dicitur in III. de Anima (tex. 10.)

Ad secundum dicendum, quod quia infinitas singularium non potest ratione humana comprehendi, inde est quod sunt *incertæ providentiæ nostræ*, ut dicitur Sap. IX. Tamen per experientiam singularia infinita reducuntur ad aliqua finita, quæ ut in pluribus accidunt; quorum cognitio sufficit ad prudentiam humanam.

Ad tertium dicendum, quod, sicut Philosophus dicit in VI. Ethic. (cap. VIII. ad fi.) prudentia non consistit in sensu exteriori, quo cognoscimus sensibilia propria, sed in sensu interiori, qui perficitur per memoriam, & per experimentum ad prompte iudicandum de particularibus expertis; non tamen ita quod prudentia sit in sensu interiori sicut in subiecto principali; sed principaliter quidem est in ratione, per quamdam autem applicationem pertingit ad huiusmodi sensum.

ARTICULUS IV. 261

Utrum prudentia sit virtus.

Inf. quæst LV. *art. 1. ad* 1. *&* 1. 2. *quæst* XXXVII. *art. 5. ad 3. & quæst.* LXI. *art. 1. cor.*

AD quartum sic proceditur. Videtur quod prudentia non sit virtus. Dicit enim Augustinus in I. de lib. arb. (cap. XIII. cir. princ.) quod *prudentia est appetendarum, & vitandarum rerum scientia*. Sed scientia contra virtutem dividitur, ut patet in Prædicamentis (cap. *de qualit.*) Ergo prudentia non est virtus.

2. Præterea. Virtutis non est virtus. Sed artis est virtus, ut Philosophus dicit in VI. Ethic. (cap. V. cir. fi.) Ergo ars non est virtus. Sed in arte est prudentia: dicitur enim II. Paral. II. 14. de Hiram, quod *sciebat cælare omnem sculpturam, & adinvenire prudenter quodcumque in opere necessarium est*. Ergo prudentia non est virtus.

3. Præterea. Nulla virtus potest esse immoderata. Sed prudentia est immoderata; alioquin frustra diceretur Proverb. XXIII. 4. *Prudentiæ tuæ pone modum*. Ergo prudentia non est virtus.

Sed contra est quod Gregorius in II. Mor. (cap. XXVII. cir. princ.) prudentiam, temperantiam, fortitudinem, & iustitiam dicit esse quatuor virtutes.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (1. 2. quæst. LV. art. 2. & 3. & quæst. LVI. art. 1.) cum de virtutibus in communi ageretur, virtus est *quæ bonum facit habentem, & opus eius bonum reddit*. Bonum autem dici potest dupliciter: uno modo materialiter pro eo quod est bonum; alio modo formaliter secundum rationem boni. Bonum autem, inquantum huiusmodi, est obiectum appetitivæ virtutis. Et ideo si qui habitus sunt qui faciant rectam considerationem rationis, non habito respectu ad rectitudinem appetitus, minus habent de ratione virtutis, tamquam ordinantes ad bonum materialiter, idest ad id quod est bonum, non sub ratione boni. Plus autem habent de ratione virtutis habitus illi qui respiciunt rectitudinem appetitus, quia respiciunt bonum non solum materialiter, sed etiam formaliter, idest id quod est bonum sub ratione boni.

Ad prudentiam autem pertinet, sicut dictum est (art. 1. hu. quæst. ad 3. & art. 3.) applicatio rectæ rationis ad opus, quod non fit sine appetitu recto. Et ideo prudentia non solum habet rationem virtutis quam habent aliæ virtutes intellectuales; sed etiam habet rationem virtutis quam habent aliæ virtutes morales, quibus etiam connumeratur.

Ad primum ergo dicendum, quod Augustinus ibi large accipit scientiam pro qualibet recta ratione.

Ad secundum dicendum, quod Philosophus dicit, artis esse virtutem, quia non

non importat rectitudinem appetitus: & ideo ad hoc quod homo recte utatur arte, requiritur quod habeat virtutem, quæ faciat rectitudinem appetitus. Prudentia autem non habet locum in his quæ sunt artis, tum quia ars ordinatur ad aliquem particularem finem, tum quia ars habet determinata media per quæ pervenitur ad finem. Dicitur tamen aliquis prudenter operari in his quæ sunt artis, per similitudinem quamdam. In quibusdam autem artibus propter incertitudinem eorum quibus pervenitur ad finem, necessarium est consilium, sicut in medicinali, & in navigatoria, ut dicitur in III. Ethic (cap. III.)

Ad tertium dicendum, quod illud dictum Sapientis non est sic intelligendum, quod ipsa prudentia sit moderanda, sed quia secundum prudentiam est aliis modus imponendus.

ARTICULUS V. 262

Utrum prudentia sit virtus specialis.

III. dist. IX. *quæst.* I. *art.* I. *quæst.* 2. *& dist.* XXXIII. *quæst.* I. *art.* I. *quæst.* 2. *& quæst.* II. *art.* I. *quæst.* 3. *ad* 2.

AD quintum sic proceditur. Videtur quod prudentia non sit specialis virtus. Nulla enim specialis virtus ponitur in communi definitione virtutis: quia in II. Eth. (cap. VI.) definitur virtus *habitus electivus in mediocritate existens, determinata ratione quoad nos, prout sapiens determinabit*. Recta autem ratio intelligitur secundum prudentiam, ut dicitur in VI. Ethic. (cap. V. a med. & cap. ult. cir. med.) Ergo prudentia non est specialis virtus.

2. Præterea. Philosophus dicit in VI. Eth. (cap. XII.) quod *virtus moralis recte facit operari finem, prudentia autem ea quæ sunt ad finem*. Sed in qualibet virtute sunt aliqua operanda propter finem. Ergo prudentia est in qualibet virtute: non est ergo virtus specialis.

3. Præterea. Specialis virtus habet speciale obiectum. Sed prudentia non habet speciale obiectum: est enim *recta ratio agibilium*, ut dicitur in VI. Ethicor. (cap. V.) agibilia autem sunt omnia opera virtutum. Ergo prudentia non est specialis virtus.

Sed contra est quod condividitur, & connumeratur aliis virtutibus: dicitur enim Sap. VIII. 7. *Sobrietatem, & prudentiam docet, iustitiam, & virtutem.*

Respondeo dicendum, quod cum actus & habitus recipiant speciem ex obiectis, ut ex supradictis patet (1. 2. quæst. I. art. 3. & quæst. XVIII. art. 2. & quæst. LIV. art. 2.) necesse est quod habitus cui respondet speciale obiectum ab aliis distinctum, specialis sit habitus; & si est bonus, est specialis virtus. Speciale autem obiectum dicitur, non solum secundum materialem considerationem ipsius, sed magis secundum rationem formalem, ut ex supra dictis patet (1. 2. quæst. LIV. art. 2. ad 1.) Nam una & eadem res cadit sub actu diversorum habituum, & etiam diversarum potentiarum, secundum rationes diversas. Maior autem diversitas obiecti requiritur ad diversitatem habitus; cum plures habitus inveniantur in una potentia, ut supra dictum est (1. 2. quæst. LIV. art. 1.) Diversitas ergo rationis obiecti, quæ diversificat potentiam, multo magis diversificat habitum.

Sic ergo dicendum est, quod cum prudentia sit in ratione, ut dictum est (art. 2. hu. quæst.) diversificatur quidem ab aliis virtutibus intellectualibus secundum materialem diversitatem obiectorum: nam *sapientia*, *scientia*, & *intellectus* sunt circa necessaria; *ars* autem, & *prudentia* circa contingentia; sed *ars* circa factibilia, quæ scilicet in exteriori materia constituuntur, sicut domus, cultellus, & huiusmodi; *prudentia* autem est circa agibilia, quæ scilicet in ipso operante consistunt, ut supra habitum est (1. 2. quæst. LVII. art. 4.) Sed a virtutibus moralibus distinguitur prudentia secundum formalem rationem potentiarum distinctivam, scilicet *intellectivi*, in quo est prudentia, & *appetitivi*, in quo est virtus moralis. Unde manifestum est prudentiam esse specialem virtutem ab omnibus aliis virtutibus distinctam.

Ad primum ergo dicendum, quod illa definitio non datur de virtute in communi, sed de virtute morali; in cuius definitione convenienter ponitur virtus intellectualis, communicans in materia cum ipsa, scilicet prudentia: quia sicut virtutis moralis subiectum est aliquid participans rationem; ita virtus moralis habet rationem virtutis, inquantum participat virtutem intellectualem.

Ad secundum dicendum, quod ex illa ratione habetur quod prudentia adiuvet omnes virtutes, & in omnibus operetur; sed hoc non sufficit ad ostendendum quod non sit virtus specialis: quia nihil prohibet in aliquo genere esse aliquam spe-

ciem

ciem quæ aliqualiter operetur in omnibus speciebus eiusdem generis, sicut Sol aliqualiter influit in omnia corpora.

Ad tertium dicendum, quod agibilia sunt quidem materia prudentiæ, secundum quod sunt obiectum rationis, scilicet sub ratione veri; sunt autem materia moralium virtutum, secundum quod sunt obiectum virtutis appetitivæ, scilicet sub ratione boni.

ARTICULUS VI. 263

Utrum prudentia præstituat finem virtutibus moralibus.

I. P. quæst. XXII. *art.* I. *ad* 2. & I. 2. *quæst.* LXVI. *art.* 3. & *III. dist.* XXXIII. *quæst.* I. *art.* 2. & 3. *cor.*

AD sextum sic proceditur. Videtur quod prudentia præstituat finem virtutibus moralibus. Cum enim prudentia sit in ratione, virtus autem moralis in vi appetitiva, videtur quod hoc modo se habeat prudentia ad virtutem moralem, sicut ratio ad vim appetitivam. Sed ratio præstituit finem potentiæ appetitivæ. Ergo prudentia præstituit finem virtutibus moralibus.

2. Præterea. Homo excedit res irrationales secundum rationem; sed secundum alia cum eis communicat. (*a*) Sic ergo se habent aliæ partes hominis ad rationem, sicut se habet homo ad creaturas irrationales. Sed homo est finis creaturarum irrationalium, ut dicitur in I. Polit. (cap. V. & Lib. II. Physic. tex. 24.) Ergo omnes aliæ partes hominis ordinantur ad rationem sicut ad finem. Sed prudentia est *recta ratio agibilium*, ut dictum est (art. I. hu. quæst.) Ergo omnia agibilia ordinantur ad prudentiam sicut ad finem. Ipsa ergo præstituit finem omnibus virtutibus moralibus.

3. Præterea. Proprium est virtutis, vel artis, seu potentiæ ad quam pertinet finis, ut præcipiat aliis virtutibus, seu artibus ad quas pertinent ea quæ sunt ad finem. Sed prudentia disponit de aliis virtutibus moralibus, & præcipit eis. Ergo præstituit eis finem.

Sed contra est quod Philosophus dicit in VI. Ethic. (cap. XII. circ. med.) quod *virtus moralis intentionem finis facit rectam; prudentia autem quæ ad hanc*. Ergo ad prudentiam non pertinet præstituere finem virtutibus moralibus, sed solum disponere de his quæ sunt ad finem.

Respondeo dicendum, quod finis virtutum moralium est bonum humanum. Bonum autem humanæ animæ est *secundum rationem esse*, ut patet per Dionysium IV. cap. de div. Nom. (par. 4. lect. 22.) Unde necesse est quod fines moralium virtutum præexistant in ratione.

Sicut autem in ratione speculativa sunt quædam ut naturaliter nota, quorum est intellectus; & quædam quæ per illa innotescunt, scilicet conclusiones, quarum est scientia: ita in ratione practica præexistunt quædam ut principia naturaliter nota; & huiusmodi sunt fines virtutum moralium: quia finis se habet in operabilibus, sicut principium in speculativis, ut supra habitum est (quæst. XXIII. art. 7. ad 2. & quæst. XXVI. art. I. ad I. & 2. quæst. XIII. art. 3.) & quædam sunt in ratione practica ut conclusiones; & huiusmodi sunt ea quæ sunt ad finem, in quæ pervenimus ex ipsis finibus: & horum est prudentia, applicans universalia principia ad particulares conclusiones operabilium. Et ideo ad prudentiam non pertinet præstituere finem virtutibus moralibus, sed solum disponere de his quæ sunt ad finem.

Ad primum ergo dicendum, quod virtutibus moralibus præstituit finem ratio naturalis, quæ dicitur synderesis, ut in I. habitum est (quæst. LXXIX. art. 12.) non autem prudentia, ratione iam dicta (in corp.)

Et per hoc patet responsio ad secundum.

Ad tertium dicendum, quod finis non pertinet ad virtutes morales, tamquam ipsæ præstituant finem, sed quia tendunt in finem a ratione naturali præstitutum: ad quod iuvantur per prudentiam, quæ eis viam parat, disponendo ea quæ sunt ad finem. Unde relinquitur quod prudentia sit nobilior virtutibus moralibus, & moveat eas; sed synderesis movet prudentiam, sicut intellectus principiorum scientiam.

(*a*) *Ita cum mss. edit. omnes, Theologi legendam putant*: Sic ergo se habet ratio ad alias partes hominis, sicut se habet homo &c,

ARTICULUS VII. 264

Utrum ad prudentiam pertineat invenire medium in virtutibus moralibus.

Inf. quæst. CXXIII. *art.* 12. *& quæst.* CXLI. *art.* 8. *&* 1. 2. *quæst.* LXI. *art.* 3. *ad* 3. *& quæst.* LXVI. *art.* 2.

AD septimum sic proceditur. Videtur quod ad prudentiam non pertineat invenire medium in virtutibus moralibus. Consequi enim medium est finis moralium virtutum. Sed prudentia non præstituit finem moralibus virtutibus, ut ostensum est (art. præc.) Ergo non invenit in eis medium.

2. Præterea. Illud quod est per se, non videtur causam habere, sed ipsum esse est suiipsius causa: quia unumquodque dicitur esse per causam suam. Sed *existere in medio* convenit virtuti morali per se, quasi positum in eius definitione, ut ex dictis patet (art. 5. hu. quæst. arg. 1.) Non ergo prudentia causat medium in virtutibus moralibus.

3. Præterea. Prudentia operatur secundum modum rationis. Sed virtus moralis tendit ad medium per modum naturæ: quia, ut Tullius dicit in II. Rhet. (scilicet de invent. aliquant. ante fin.) *virtus est habitus per modum naturæ rationi consentaneus*. Ergo prudentia non præstituit medium virtutibus moralibus.

Sed contra est quod in definitione virtutis moralis supra posita (art. 5. hu. quæst. arg. 1.) dicitur, quod *est in medietate existens determinata ratione, prout sapiens determinabit*.

Respondeo dicendum, quod hoc ipsum quod est conformari rationi rectæ, est finis proprius cuiuslibet virtutis moralis. Temperantia enim hoc intendit, ne propter concupiscentias homo divertat a ratione; & similiter fortitudo, ne a recto iudicio rationis divertat propter timorem, vel audaciam: & hic finis præstitutus est homini secundum naturalem rationem: naturalis enim ratio dictat unicuique ut secundum rationem operetur.

Sed qualiter, & per quæ homo in operando attingat medium rationis, pertinet *(a)* ad rationem prudentiæ. Licet enim attingere medium sit finis virtutis moralis; tamen *(b)* per rectam dispositionem eorum quæ sunt ad finem, medium invenitur.

Et per hoc patet responsio ad primum.

Ad secundum dicendum, quod sicut agens naturale facit ut forma sit in materia, non tamen facit ut formæ conveniant ea quæ per se ei insunt; ita etiam prudentia medium constituit in passionibus, & operationibus; non tamen facit quod medium quærere conveniat virtuti.

Ad tertium dicendum, quod virtus moralis per modum naturæ intendit pervenire ad medium. Sed quia medium, secundum quod medium, non eodem modo invenitur in omnibus; ideo inclinatio naturæ, quæ semper eodem modo operatur, ad hoc non sufficit, sed requiritur ratio prudentiæ.

ARTICULUS VIII. 265

Utrum præcipere sit principalis actus prudentiæ.

Inf. quæst. LI. *art.* 2. *& III. dist.* XXXIII. *quæst.* II. *art.* 3. *& Rom.* VIII. *lect.* 1. *fin. & Eph.* II. *lect.* 8.

AD octavum sic proceditur. Videtur quod præcipere non sit principalis actus prudentiæ. Præcipere enim pertinet ad bona quæ sunt fienda. Sed Augustinus XIV. de Trinit. (cap. IX. circ. fin.) ponit actum prudentiæ *præcavere insidias*. Ergo præcipere non est principalis actus prudentiæ.

2. Præterea. Philosophus dicit in VI. Ethic. (cap. V. in princ.) quod *prudentis est bene consiliari*. Sed alius actus videtur esse *consiliari*, & *præcipere*, ut ex supra dictis patet (art. 6. & 7. huius quæst. & 1. 2. quæst. XIV. & XVII.) Ergo prudentiæ principalis actus non est præcipere.

3. Præterea. Præcipere, vel imperare videtur pertinere ad voluntatem, cuius obiectum est finis, & quæ movet alias potentias animæ. Sed prudentia non est in voluntate, sed in ratione. Ergo prudentiæ actus non est præcipere.

Sed contra est quod Philosophus dicit in VI. Ethic. (cap. X.) quod *prudentia præceptiva est*.

Respondeo dicendum, quod prudentia est *recta ratio agibilium*, ut supra dictum est (art. 2. huius quæst.) Unde oportet quod ille sit præcipuus actus prudentiæ qui est præcipuus actus rationis agibilium: cuius quidem sunt tres actus. Quorum primus est *consiliari*, quod pertinet ad inventionem: nam consiliari est quærere, ut

(a) *Ita edit. Rom. & Patav.* 1698. *cum codicibus pluribus. Edit. recentiores* dispositionem, *cum Nicolaio.* (b) *Ita mss. & editi passim. Nicolaius* peracta dispositione eorum &c.

ut supra habitum est (1. 2. quæst. XIV. ar. 1.) Secundus actus est *iudicare de inventis*; & hoc facit speculativa ratio. Sed practica ratio, quæ ordinatur ad opus, procedit ulterius; & est tertius actus eius *præcipere*: qui quidem actus consistit in applicatione consiliatorum, & iudicatorum ad operandum. Et quia iste actus est propinquior fini rationis practicæ, inde est quod iste est principalis actus rationis practicæ, & per consequens prudentiæ.

Et huius signum est quod perfectio artis consistit in iudicando, non autem in præcipiendo. Ideo reputatur melior artifex qui volens peccat in arte, quasi habens rectum iudicium, quam qui peccat nolens, quod videtur esse ex defectu iudicii. Sed in prudentia est e converso, ut dicitur in VI. Ethic. (cap. V. circ. fin.) imprudentior enim est qui volens peccat, quasi deficiens in principali actu prudentiæ, qui est præcipere, quam qui peccat nolens.

Ad primum ergo dicendum, quod actus præcipiendi se extendit & ad bona prosequenda, & ad mala cavenda; & tamen *præcavere insidias* non attribuit Augustinus prudentiæ quasi principalem actum ipsius, sed quia iste actus prudentiæ non manet in patria.

Ad secundum dicendum, quod bonitas consilii requiritur ut ea quæ sunt bene inventa, applicentur ad opus: & ideo præcipere pertinet ad prudentiam, quæ est bene consiliativa.

Ad tertium dicendum, quod movere absolute pertinet ad voluntatem; sed præcipere importat motionem cum quadam ordinatione: & ideo est actus rationis, ut supra dictum est (in corp. & 1. 2. quæst. XVII. art. 1.)

ARTICULUS IX. 266

Utrum solicitudo pertineat ad prudentiam.

Inf. quæst. XLVIII. *art.* I. *ad* 5. *& quæst.* LIV. *art.* 2.

AD nonum sic proceditur. Videtur quod solicitudo non pertineat ad prudentiam. Solicitudo enim inquietudinem quamdam importat: dicit enim Isidorus in Lib. X. Etym. (ad lit. *S.*) quod *solicitus dicitur qui est inquietus*. Sed motio maxime pertinet ad vim appetitivam. Ergo & solicitudo. Sed prudentia non est in vi appetitiva, sed in ratione, ut supra habitum est (art. 1. huius quæst.) Ergo solicitudo non pertinet ad prudentiam.

2. Præterea. Solicitudini videtur opponi certitudo veritatis: unde dicitur I. Reg. IX. 20. quod Samuel dixit ad Saul: *De asinis*, (a) *quas nudiustertius perdidisti, ne solicitus sis, quia inventæ sunt*. Sed certitudo veritatis pertinet ad prudentiam, cum sit virtus intellectualis. Ergo solicitudo opponitur prudentiæ magis quam ad eam pertineat.

3. Præterea. Philosophus dicit in IV. Ethic. (cap. III. vers. fin.) quod *ad magnanimum pertinet pigrum esse, & otiosum*. Pigritiæ autem opponitur solicitudo. Cum ergo prudentia non opponatur magnanimitati, quia *bonum non est bono contrarium*, ut dicitur in Prædicamentis (cap *de oppositis*) videtur quod solicitudo non pertineat ad prudentiam.

Sed contra est quod dicitur I. Petr. IV. 7. *Estote prudentes, & vigilate in orationibus*. Sed vigilantia est idem solicitudini. Ergo solicitudo pertinet ad prudentiam.

Respondeo dicendum, quod, sicut dicit Isidorus in Lib. X. Etym. (ad lit. *S.*) *solicitus dicitur, quasi solers citus*, inquantum scilicet aliquis ex quadam solertia animi velox est ad prosequendum ea quæ sunt agenda. Hoc autem pertinet ad prudentiam; cuius præcipuus actus est circa agenda præcipere de præconsiliatis, & iudicatis. Unde Philosophus dicit in VI. Ethic. (cap. IX. circ. princ.) quod *oportet operari quidem velociter consiliata, consiliari autem tarde*. Et inde est quod solicitudo proprie ad prudentiam pertinet: & propter hoc Augustinus dicit Lib. de moribus Eccl. (cap. XXIV. circ. med.) quod *prudentiæ sunt excubiæ, atque diligentissima vigilantia, ne subrepente paulatim mala suasione fallamur*.

Ad primum ergo dicendum, quod motus quidem pertinet ad vim appetitivam sicut ad principium movens; tamen secundum præceptum, & directionem rationis, in quo consistit ratio solicitudinis.

Ad secundum dicendum, quod secundum Philosophum in I. Ethic. (cap. III. circ. princ. & cap. VII. circ. fin.) *certitudo non est similiter quærenda in omnibus, sed in unaquaque materia secundum proprium modum*. Quia vero materia prudentiæ sunt singularia contingentia, circa quæ sunt operationes humanæ; non

R 2 pot-

(a) *Ita mss. & editi passim. Al. omittitur* quas nudiustertius perdidisti.

potest certitudo prudentiæ tanta esse, quod omnino solicitudo tollatur.

Ad tertium dicendum, quod magnanimus dicitur esse piger, & otiosus, non quia de nullo sit solicitus, sed quia non est superflue solicitus de multis, sed confidit in his de quibus confidendum est, & circa illa non superflue solicitatur: superfluitas enim timoris, & diffidentiæ facit superfluitatem solicitudinis: quia timor facit consiliari nos, ut supra dictum est (1. 2. quæst. xliv. art. 2.) cum de passione timoris ageretur.

ARTICULUS X. 267

Utrum prudentia se extendat ad regimen multitudinis.

Inf. quæst. xlix. *art.* 3. *ad* 3. & I. P. *quæst.* xxii. *art.* 1. *cor.*

AD decimum sic proceditur. Videtur quod prudentia non se extendat ad regimen multitudinis, sed solum ad regimen suiipsius. Dicit enim Philosophus in V. Ethic. (cap. 1. ad fin.) quod *virtus relata ad bonum commune est iustitia*. Sed prudentia differt a iustitia. Ergo prudentia non refertur ad bonum commune.

2. Præterea. Ille videtur esse prudens qui sibiipsi bonum quærit, & operatur. Sed frequenter illi qui quærunt bona communia, negligunt sua. Ergo non sunt prudentes.

3. Præterea. Prudentia dividitur contra temperantiam, & fortitudinem. Sed temperantia, & fortitudo videntur dici solum per comparationem ad bonum proprium. Ergo etiam prudentia.

Sed contra est quod Dominus dicit Matth. xxiv. 45. *Quis putas est fidelis servus, & prudens, quem constituit dominus super familiam suam?*

Respondeo dicendum, quod, sicut Philosophus dicit in VI. Ethic. (cap. vii.) quidam posuerunt, quod prudentia non se extendit ad bonum commune, sed solum ad bonum proprium: & hoc ideo, quia existimabant quod non oportet hominem quærere nisi bonum proprium.

Sed hæc æstimatio repugnat caritati, *quæ non quærit quæ sua sunt*, ut dicitur I. ad Corinth. xiii. 5. Unde & Apostolus de seipso dicit I. ad Corinth. x. 33. *Non quærens quod mihi utile sit, sed quod multis, ut salvi fiant*. Repugnat etiam rationi rectæ, quæ hoc iudicat quod bonum commune sit melius quam bonum unius.

Quia ergo ad prudentiam pertinet recte consiliari, iudicare, & præcipere de his per quæ pervenitur ad debitum finem; manifestum est quod prudentia non solum se habet ad bonum privatum unius hominis, sed etiam ad bonum commune multitudinis.

Ad primum ergo dicendum, quod Philosophus ibi loquitur de virtute morali. Sicut autem omnis virtus moralis relata ad bonum commune, dicitur legalis iustitia; ita prudentia relata ad bonum commune, vocatur prudentia politica: nam sic se habet politica ad iustitiam legalem, sicut se habet prudentia simpliciter dicta ad virtutem moralem.

Ad secundum dicendum, quod ille qui quærit bonum commune multitudinis, ex consequenti etiam quærit bonum suum, propter duo. Primo quidem quia bonum proprium non potest esse sine bono communi vel familiæ, vel civitatis, aut regni. Unde & Valerius Maximus (Lib. IV. cap. iv. num. 9.) dicit de antiquis Romanis, quod *malebant esse pauperes in divite imperio, quam divites in paupere imperio*. Secundo quia cum homo sit pars domus, vel civitatis, oportet quod homo consideret quid sit sibi bonum ex hoc quod est prudens circa bonum multitudinis. Bona enim dispositio partium accipitur secundum habitudinem ad totum: quia, ut Augustinus dicit in Lib. III. Confess. (cap. viii. ante med.) *turpis est omnis pars suo toti non conveniens*, (a) vel *non congruens*.

Ad tertium dicendum, quod etiam temperantia, & fortitudo possunt referri ad bonum commune: unde de actibus earum dantur præcepta legis, ut dicitur in V. Ethic. (cap. 1. a med.) Magis tamen prudentia, & iustitia, quæ pertinent ad partem rationalem, ad quam directe pertinent communia, sicut ad partem sensitivam pertinent singularia.

A R-

(a) *Ita ex mss. veteres D. Thomæ editiones*. *Nicolaius* vel suo universo non congruens. *Augustini textus*: Turpis enim omnis pars est suo universo non congruens.

ARTICULUS XI. 268

Utrum prudentia quæ est respectu boni proprii, sit eadem specie cum ea quæ se extendit ad bonum commune.

Inf. quæst. xlviii. *art.* 1. *cor. fin. & ad* 2. *& quæst.* lvii. *art.* 9. *ad* 4.

AD undecimum sic proceditur. Videtur quod prudentia quæ est respectu boni proprii, sit eadem specie cum ea quæ se extendit ad bonum commune. Dicit enim Philosophus in VI. Ethic (cap. viii. in princ.) quod *politica, & prudentia idem habitus est; esse autem non idem ipsis*.

2. Præterea. Philosophus dicit in III. Politicæ (cap. iii.) quod *eadem est virtus viri boni, & boni principis*. Sed politica maxime est in principe, in quo est sicut architectonica. Cum ergo prudentia sit virtus boni viri, videtur quod sit idem habitus prudentia, & politica.

3. Præterea. Ea quorum unum ordinatur ad aliud, non diversificant speciem, aut substantiam habitus. Sed bonum proprium, quod pertinet ad prudentiam simpliciter dictam, ordinatur ad bonum commune, quod pertinet ad politicam. Ergo politica, & prudentia neque differunt specie, neque secundum habitus substantiam.

Sed contra est quod diversæ scientiæ sunt *politica*, quæ ordinatur ad bonum commune civitatis; & *œconomica*, quæ de his est quæ pertinent ad bonum commune domus, vel familiæ; & *monastica*, quæ est de his quæ pertinent ad bonum unius personæ. Ergo pari ratione & prudentiæ sunt species diversæ, secundum hanc diversitatem materiæ.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (art. 5. hujus quæst. & 1. 2. quæst. liv. art. 2. ad 1.) species habituum diversificantur secundum diversitatem objecti, quæ attenditur penes rationem formalem ipsius. Ratio autem formalis omnium quæ sunt ad finem, attenditur ex parte finis, sicut ex supra dictis patet (1. 2. in prolog. & quæst. cii. art. 1.) & ideo necesse est quod ex relatione ad diversos fines diversificentur species habitus. Diversi autem fines sunt bonum proprium unius, & bonum familiæ, & bonum civitatis, & regni.

Unde necesse est quod prudentiæ differant specie secundum differentiam horum finium; ut scilicet una sit prudentia simpliciter dicta, quæ ordinatur ad bonum proprium; alia autem œconomica, quæ ordinatur ad bonum commune domus, vel familiæ; & tertia politica, quæ ordinatur ad bonum commune civitatis, vel regni.

Ad primum ergo dicendum, quod Philosophus non intendit dicere, quod politica sit idem secundum substantiam habitus cuilibet prudentiæ, sed prudentiæ quæ ordinatur ad bonum commune: quæ quidem *prudentia* dicitur secundum communem rationem prudentiæ, prout scilicet est quædam *ratio recta agibilium*; dicitur autem *politica* secundum ordinem ad bonum commune.

Ad secundum dicendum, quod, sicut Philosophus ibid. dicit, *ad bonum virum pertinet posse bene principari, & bene subtici*: & ideo in virtute boni viri includitur etiam virtus boni principis. Sed virtus principis, & subditi differt specie, sicut etiam virtus viri, & mulieris, ut ibidem dicitur.

Ad tertium dicendum, quod etiam diversi fines, quorum unus ordinatur ad alium, diversificant speciem habitus; sicut equestris, & militaris, & civilis differunt specie, licet finis unius ordinetur ad finem alterius: & similiter licet bonum unius ordinetur ad bonum multitudinis; tamen hoc non impedit quin talis diversitas faciat habitus differre specie; sed ex hoc sequitur quod habitus qui ordinatur ad finem ultimum, sit principalior, & imperet aliis habitibus.

ARTICULUS XII. 269

Utrum prudentia sit in subditis, an solum in principibus.

Inf. quæst. xlix. *art.* 3. *ad* 3. *& quæst.* l. *art.* 2. *circa fin.*

AD duodecimum sic proceditur. Videtur quod prudentia non sit in subditis, sed solum in principibus. Dicit enim Philosophus in III. Polit. (cap. iii.) quod *prudentia sola est propria virtus principis; aliæ autem virtutes sunt communes subditorum, & principum: subditi autem non est virtus prudentia, sed opinio vera*.

2. Præterea. In I. Polit. (cap. ult. a med.) dicitur, quod *servus omnino non habet quid consiliativum*. Sed prudentia facit bene consiliativos, ut dicitur in VI. Ethic. (cap. v.) Ergo prudentia non competit servis, seu subditis.

3. Præterea. Prudentia est præceptiva, ut supra dictum est (art. 8. huius quæst.) Sed præcipere non pertinet ad servos, vel subditos, sed solum ad principes. Ergo prudentia non est in subditis, sed solum in principibus.

Sed contra est quod Philosophus dicit in VI. Ethicor. (cap. VIII. circ. princ.) quod prudentiæ politicæ sunt duæ species: una quæ est legum positiva, quæ pertinet ad principes; alia quæ retinet commune nomen politicæ, quæ est circa singularia. Huiusmodi autem singularia peragere, pertinet etiam ad subditos. Ergo prudentia non est solum principum, sed etiam subditorum.

Respondeo dicendum, quod prudentia in ratione est. Regere autem, & gubernare proprie rationis est: & ideo inquantum unusquisque participat de regimine, & gubernatione, intantum convenit sibi habere rationem, & prudentiam. Manifestum est autem quod subditi, inquantum est subditus, & servi, inquantum est servus, non est regere, & gubernare, sed magis regi, & gubernari: & ideo prudentia non est virtus servi, inquantum est servus, nec subditi, inquantum est subditus.

Sed quia quilibet homo, inquantum est rationalis, participat aliquid de regimine secundum arbitrium rationis, intantum convenit ei prudentiam habere. Unde manifestum est quod *prudentia quidem in principe est ad modum artis architectonicæ*, ut dicitur in VI. Ethicor. (cap. VIII. circ. princ.) *in subditis autem ad modum artis manu operantis*.

Ad primum ergo dicendum, quod verbum Philosophi est intelligendum, per se loquendo, quia scilicet prudentia non est virtus subditi, inquantum huiusmodi.

Ad secundum dicendum, quod servus non habet quod consiliativum, inquantum est servus (sic enim est instrumentum domini) est tamen consiliativus, inquantum est animal rationale.

Ad tertium dicendum, quod per prudentiam homo non solum præcipit aliis, sed etiam sibiipsi, prout scilicet ratio dicitur præcipere inferioribus viribus.

ARTICULUS XIII. 270

Utrum prudentia possit esse in peccatoribus.

Inf. quæst. I. *art.* 3. *ad* 2. *& quæst.* Ir. *art.* I. *ad* 3. *& vir. quæst.* V. *art.* 2. *cor. & ad* 3.

AD decimumtertium sic proceditur. Videtur quod prudentia possit esse in peccatoribus. Dicit enim Dominus Luc. XVI. 8. *Filii huius sæculi prudentiores filiis lucis in generatione sua sunt*. Sed filii huius sæculi sunt peccatores. Ergo in peccatoribus potest esse prudentia.

2. Præterea. Fides est nobilior virtus quam prudentia. Sed fides potest esse in peccatoribus. Ergo & prudentia.

3. Præterea. *Prudentis hoc opus maxime dicimus, bene consiliari*, ut dicitur in VI. Ethic. (cap. V. cir. princ. & cap. VII. a med.) Sed multi peccatores sunt boni consilii. Ergo multi peccatores habent prudentiam.

Sed contra est quod Philosophus dicit in VI. Ethic. (cap. XII. in fi.) *Impossibile est prudentem esse non existentem bonum*. Sed nullus peccator est bonus. Ergo nullus peccator est prudens.

Respondeo dicendum, quod prudentia dicitur tripliciter. Est enim quædam prudentia falsa, vel per similitudinem dicta. Cum enim prudens sit qui bene disponit ea quæ sunt agenda propter aliquem bonum finem, ille qui propter malum finem aliqua disponit congruentia illi fini, habet falsam prudentiam, inquantum illud quod accipit pro fine, non est vere bonum, sed secundum similitudinem; sicut dicitur aliquis bonus latro: hoc enim modo potest secundum similitudinem dici prudens latro, qui convenientes vias adinvenit ad latrocinandum. Et huiusmodi est prudentia de qua Apostolus dicit ad Rom. VIII. 6. *Prudentia carnis mors est*, quæ scilicet finem ultimum constituit in delectatione carnis.

Secunda autem prudentia est quidem vera, quia adinvenit vias accommodatas ad finem vere bonum, sed est imperfecta, duplici ratione. Uno modo quia illud bonum quod accipit pro fine, non est communis finis totius humanæ vitæ, sed alicuius specialis negotii; puta cum aliquis adinvenit vias accommodatas ad negotiandum, vel ad navigandum, dicitur prudens negotiator, vel nauta. Alio modo quia deficit in principali actu prudentiæ; puta cum aliquis recte consilia-

tur,

tur, & bene iudicat etiam de his quæ pertinent ad totam vitam, ſed non efficaciter præcipit.

Tertia autem prudentia eſt & vera, & perfecta, quæ ad bonum finem totius vitæ recte conſiliatur, iudicat, & præcipit: & hæc ſola dicitur prudentia ſimpliciter: quæ in peccatoribus eſſe non poteſt; prima autem prudentia eſt in ſolis peccatoribus; prudentia autem imperfecta eſt communis bonis, & malis, maxime illa quæ eſt imperfecta propter finem particularem: nam illa quæ eſt imperfecta proter defectum principalis actus, etiam non eſt niſi in malis.

Ad primum ergo dicendum, quod illud verbum Domini intelligitur de prima prudentia: unde non dicitur ſimpliciter, quod ſint prudentes, ſed *in generatione ſua*.

Ad ſecundum dicendum, quod fides in ſui ratione non importat aliquam conformitatem ad appetitum rectorum operum, ſed ratio fidei conſiſtit in ſola cognitione. Sed prudentia importat ordinem ad appetitum rectum: tum quia principia prudentiæ ſunt fines operabilium, de quibus aliquis habet rectam æſtimationem per habitus virtutum moralium, quæ faciunt appetitum rectum: unde prudentia non poteſt eſſe ſine virtutibus moralibus, ut ſupra oſtenſum eſt (1. 2. quæſt. lviii. art. 5.) tum etiam quia prudentia eſt præceptiva rectorum operum; quod non contingit, niſi exiſtente appetitu recto. Unde licet fides ſit nobilior quam prudentia, propter obiectum; tamen prudentia ſecundum ſui rationem magis repugnat peccato, quod procedit ex perverſitate appetitus.

Ad tertium dicendum, quod peccatores poſſunt quidem eſſe bene conſiliativi ad aliquem finem malum, vel ad aliquod particulare bonum; ad finem autem bonum totius vitæ non ſunt bene conſiliativi perfecte, quia conſilium ad effectum non perducunt. Unde non eſt in eis prudentia, quæ ſe habet ſolum ad bonum; ſed, ſicut Philoſophus dicit in VI. Ethic. (cap. xii. cir. fi.) eſt in talibus *dinotica*, ideſt naturalis induſtria, quæ ſe habet ad bonum, & malum; vel aſtutia, quæ ſe habet ſolum ad malum, quam ſupra diximus (in cor. art.) ***falſam prudentiam***, vel ***prudentiam carnis***.

ARTICULUS XIV. 271.

Utrum prudentia ſit in omnibus habentibus gratiam.

Inf. quæſt. xxxi. ***art.*** 1. ***ad*** 3.

AD quartumdecimum ſic proceditur. Videtur quod prudentia non ſit in omnibus habentibus gratiam. Ad prudentiam enim requiritur induſtria quædam, per quam ſciant bene providere quæ agenda ſunt. Sed multi habentes gratiam carent tali induſtria. Ergo non omnes habentes gratiam habent prudentiam.

2. Præterea. Prudens dicitur qui eſt bene conſiliativus, ut dictum eſt (art. præc. arg. 3. & art. 8. hu. quæſt. arg. 2.) Sed multi habent gratiam qui non ſunt bene conſiliativi, ſed neceſſe habent regi conſilio alieno. Ergo non omnes habentes gratiam habent prudentiam.

3. Præterea. Philoſophus dicit in III. Top. (cap. 11. loc. 24.) quod *iuvenes conſtat non eſſe prudentes*. Sed multi iuvenes habent gratiam. Ergo prudentia non invenitur in omnibus gratiam habentibus.

Sed contra eſt quod nullus habet gratiam, niſi ſit virtuoſus. Sed nullus poteſt eſſe virtuoſus, niſi habeat prudentiam: dicit enim Gregorius in II. Moral. (cap. xxiv. ante med.) quod *ceteræ virtutes, niſi ea quæ appetunt, prudenter agant, virtutes eſſe nequaquam poſſunt*. Ergo omnes habentes gratiam habent prudentiam.

Reſpondeo dicendum, quod neceſſe eſt virtutes eſſe connexas, ita ut qui unam habet, omnes habeat, ſicut ſupra oſtenſum eſt (1. 2. quæſt. lxv. art. 1.)

Quicumque autem habet gratiam, habet caritatem: unde neceſſe eſt quod habeat omnes alias virtutes: & ita cum prudentia ſit virtus, ut oſtenſum eſt (art. 4. hu. quæſt.) neceſſe eſt quod habeat prudentiam.

Ad primum ergo dicendum, quod duplex eſt induſtria. Una quidem quæ eſt ſufficiens ad ea quæ ſunt de neceſſitate ſalutis: & talis induſtria datur omnibus habentibus gratiam, quos *unctio docet de omnibus*, ut dicitur I. Ioan. 11. Eſt autem alia induſtria plenior, per quam aliquis ſibi, & aliis poteſt providere, non ſolum de his quæ ſunt neceſſaria ad ſalutem, ſed etiam de quibuſcumque pertinentibus ad humanam vitam: & talis induſtria

ſtria non eſt in omnibus habentibus gratiam.

Ad ſecundum dicendum, quod illi qui indigent regi conſilio alieno, ſaltem in hoc ſibiipſis conſulere ſciunt, ſi gratiam habent, ut aliorum requirant conſilia, & diſcernant conſilia bona a malis.

Ad tertium dicendum, quod prudentia acquiſita cauſatur ex exercitio actuum: unde indiget ad ſui generationem experimento, & tempore, ut dicitur in II. Ethic. (in princ. & Lib. VI. cap. VIII. a med.) unde non poteſt eſſe in iuvenibus nec ſecundum habitum, nec ſecundum actum. Sed prudentia gratuita cauſatur ex infuſione divina: unde in pueris baptizatis nondum habentibus uſum rationis eſt prudentia ſecundum habitum, ſed non ſecundum actum; ſicut & in amentibus: in his autem qui iam habent uſum rationis, eſt etiam ſecundum actum, quantum ad ea quæ ſunt de neceſſitate ſalutis; ſed per exercitium meretur augmentum, quouſque perficiatur, ſicut & ceteræ virtutes. Unde & Apoſtolus dicit ad Hebr. v. 14. quod *perfectorum eſt ſolidus cibus, eorum qui pro conſuetudine exercitatos habent ſenſus ad diſcretionem boni, & mali*.

ARTICULUS XV. 272

Utrum prudentia inſit nobis a natura.

II. diſt. XXIII. *quæſt.* II. *art.* 2. *fin. & ver. quæſt.* XVIII. *art.* 7. *ad* 7.

AD decimumquintum ſic proceditur. Videtur quod prudentia inſit nobis a natura. Dicit enim Philoſophus in VI. Eth. (cap. XI.) quod ea quæ pertinent ad prudentiam, naturalia videntur eſſe, ſcilicet ſyneſis, gnome, & huiuſmodi; non autem ea quæ pertinent ad ſapientiam ſpeculativam. Sed eorum quæ ſunt unius generis, eadem eſt originis ratio. Ergo etiam prudentia ineſt nobis a natura.

2. Præterea. Aetatum variatio eſt ſecundum naturam. Sed prudentia conſequitur ætates, ſecundum illud Iob XII. 12. *In antiquis eſt ſapientia, & in multo tempore prudentia*. Ergo prudentia eſt naturalis.

3. Præterea. Prudentia magis convenit naturæ humanæ quam naturæ brutorum animalium. Sed bruta animalia habent quaſdam naturales prudentias, ut patet per Philoſophum in VIII. de hiſt. animal. (cap. I. & Lib. IX. cap. V. & VI.) Ergo prudentia eſt naturalis.

Sed contra eſt quod Philoſophus dicit in II. Ethic. (cap. I.) quod *virtus intellectualis ut plurimum ex doctrina habet & generationem, & augmentum: ideo experimento indiget, & tempore*. Sed prudentia eſt virtus intellectualis, ut ſupra habitum eſt (art. 4. hu. quæſt.) Ergo prudentia non ineſt nobis a natura, ſed ex doctrina, & experimento.

Reſpondeo dicendum, quod, ſicut ex præmiſſis patet (art. 2. & 3. hu. quæſt.) prudentia includit cognitionem & univerſalium, & ſingularium operabilium, ad quæ prudens univerſalia principia applicat.

Quantum ergo ad univerſalem cognitionem, eadem ratio eſt de prudentia, & ſcientia ſpeculativa: quia utriuſque prima principia univerſalia ſunt naturaliter nota, ut ex ſupra dictis patet (art. 6. hu. quæſt.) niſi quod principia communia prudentiæ ſunt magis connaturalia homini. Ut enim Philoſophus dicit in X. Eth. (cap. VII. & VIII.) *vita quæ eſt ſecundum ſpeculationem, eſt melior quam quæ eſt ſecundum hominem*. Sed alia principia univerſalia poſteriora, ſive ſint rationis ſpeculativæ, ſive practicæ, non habentur per naturam, ſed per inventionem ſecundum viam experimenti, vel per diſciplinam.

Quantum autem ad particularem cognitionem eorum circa quæ operatio conſiſtit, eſt iterum diſtinguendum: quia operatio conſiſtit circa aliquid vel ſicut circa finem, vel ſicut circa ea quæ ſunt ad finem. Fines autem recti humanæ vitæ ſunt determinati: & ideo poteſt eſſe naturalis inclinatio reſpectu horum finium, ſicut ſupra dictum eſt (1. 2. quæſt. LXIII. art. 1. & 2.) quod quidam habent ex naturali diſpoſitione quaſdam virtutes, quibus inclinantur ad rectos fines; & per conſequens etiam habent naturaliter rectum iudicium de huiuſmodi finibus.

Sed ea quæ ſunt ad finem in rebus humanis non ſunt determinata, ſed multipliciter diverſificantur ſecundum diverſitatem perſonarum, & negotiorum. Unde quia inclinatio naturæ ſemper eſt ad aliquid determinatum, talis cognitio non poteſt homini ineſſe naturaliter; licet ex naturali diſpoſitione unus ſit aptior ad huiuſmodi diſcernenda quam alius, ſicut etiam accidit circa concluſiones ſpeculativarum ſcientiarum. Quia ergo prudentia non eſt circa fines, ſed circa ea quæ ſunt ad finem, ut ſupra habitum eſt (art. 6. hu. quæſt.) ideo prudentia non eſt naturalis.

Ad

Ad primum ergo dicendum, quod Philosophus ibi loquitur de pertinentibus ad prudentiam, secundum quod ordinatur ad fines. Unde supra præmiserat (ibid.), quod *principia sunt eius quod est cuius gratia*, idest finis: & propter hoc non facit inter ea mentionem de eubulia, quæ est consiliativa eorum quæ sunt ad finem.

Ad secundum dicendum, quod prudentia magis est in senibus, non solum propter naturalem dispositionem quietantem motum passionum sensibilium, sed etiam propter experientiam longi temporis.

Ad tertium dicendum, quod etiam in brutis animalibus sunt determinatæ viæ perveniendi ad finem: unde videmus quod omnia animalia eiusdem speciei similiter operantur. Sed hoc non potest esse in homine propter rationem eius, quæ cum sit cognoscitiva universalium, ad infinita singularia se extendit.

ARTICULUS XVI. 273

Utrum prudentia possit amitti per oblivionem.

1. 2. *quæst.* LIII. *art.* 1. *corp.* & *ver. quæst.* XVIII. *art.* 7. *ad* 6.

AD decimumsextum sic proceditur. Videtur quod prudentia possit amitti per oblivionem. Scientia enim, cum sit necessariorum, est certior quam prudentia, quæ est contingentium operabilium. Sed scientia amittitur per oblivionem. Ergo multo magis prudentia.

2. Præterea. Sicut Philosophus dicit in II. Ethic. (cap. 1. & II.) *virtus ex eisdem generatur, & corrumpitur contrario modo factis*. Sed ad generationem prudentiæ necessarium est experimentum, quod fit ex multis memoriis, ut dicitur in princ. Metaphysic. Ergo cum oblivio memoriæ opponatur, videtur quod prudentia per oblivionem possit amitti.

3. Præterea. Prudentia non est sine cognitione universalium. Sed universalium cognitio potest per oblivionem amitti. Ergo & prudentia.

Sed contra est quod Philosophus dicit in VI. Ethic. (cap. v. in fi.) quod *oblivio est artis, & non prudentiæ*.

Respondeo dicendum, quod oblivio respicit cognitionem tantum: & ideo per oblivionem potest aliquis artem totaliter perdere, & similiter scientiam, quæ in ratione consistunt. Sed prudentia non consistit in sola cognitione, sed etiam in appetitu: quia, ut dictum est (art. 8. hu. quæst.) principalis eius actus est præcipere, quod est applicare cognitionem habitam ad appetendum, & operandum. Et ideo prudentia non directe tollitur per oblivionem, sed magis corrumpitur per passiones: dicit enim Philosophus in VI. Ethic. (cap. v. a med.) quod *delectabile, & triste pervertit æstimationem prudentiæ*. Unde Dan. XIII. 56. dicitur: *Species decepit te, & concupiscentia subvertit cor tuum*: & Exod. XXIII. 8. dicitur: *Ne accipias munera, quæ excæcant etiam prudentes*.

Oblivio tamen potest impedire prudentiam, inquantum procedit ad præcipiendum ex aliqua cognitione, quæ per oblivionem tolli potest.

Ad primum ergo dicendum, quod scientia est in sola ratione: unde de ea est alia ratio, ut supra dictum est (in corp. & 1. 2. quæst. LIII. art. 1.)

Ad secundum dicendum, quod experimentum prudentiæ non acquiritur ex sola memoria, sed ex exercitio recte præcipiendi.

Ad tertium dicendum, quod prudentia principaliter consistit non in cognitione universalium, sed in applicatione ad opera, ut dictum est (in cor. & art. 3. hu. quæst.) Et ideo oblivio universalis cognitionis non corrumpit id quod est principale in prudentia, sed aliquod impedimentum ei affert, ut dictum est (in corp. art.)

QUAESTIO XLVIII.

De partibus prudentiæ.

DEinde considerandum est de partibus prudentiæ: & circa hoc quæruntur quatuor. Primo quæ sint partes prudentiæ; secundo de partibus quasi integralibus eius; tertio de partibus subiectivis eius; quarto de partibus potentialibus.

ARTICULUS UNICUS. 274

Utrum convenienter assignentur tres partes prudentiæ.

Inf. quæst. XLIX. & *III. dist.* XXXIII. *quæst.* III. *art.* 1.

AD primum sic proceditur. Videtur quod inconvenienter assignentur tres partes prudentiæ. Tullius enim in II. Rhetor. (scil. de invent. aliquant. ante fi.) ponit tres partes prudentiæ scilicet me-

memoriam, *intelligentiam*, & *providentiam*. Macrobius autem (Lib. I. in somn. Scip. cap. VIII. cir. med.) secundum sententiam Plotini attribuit prudentiæ sex, scilicet *rationem*, *intellectum*, *circumspectionem*, *providentiam*, *docilitatem*, & *cautionem*. Aristoteles autem in VI. Ethic. (cap. IX. X. & XI.) dicit, ad prudentiam pertinere *eubuliam*, *synesim*, & *gnomen*. Facit etiam mentionem circa prudentiam de *eustochia*, & *solertia*, *sensu*, & *intellectu*. Quidam autem alius Philosophus Græcus (Andronicus) dicit, quod ad prudentiam decem pertinent scilicet *eubulia*, *solertia*, *providentia*, *regnativa*, *militaris*, *politica*, *œconomica*, *dialectica*, *rhetorica*, & *physica*. Ergo videtur quod vel una assignatio sit superflua, vel alia diminuta.

2. Præterea. Prudentia dividitur contra scientiam. Sed politica, œconomica, dialectica, rhetorica, physica sunt quædam scientiæ. Non ergo sunt partes prudentiæ.

3. Præterea. Partes non excedunt totum. Sed memoria intellectiva, vel intelligentia, ratio, sensus, & docilitas non solum pertinent ad prudentiam, sed etiam ad omnes habitus cognoscitivos. Ergo non debent poni partes prudentiæ.

4. Præterea. Sicut consiliari, & iudicare, & præcipere sunt actus rationis practicæ; ita etiam uti, sicut supra habitum est (1. 2. quæst. XVI. art. 1.) Sicut ergo eubulia adiungitur prudentiæ, quæ pertinet ad consilium, & synesis, & gnome, quæ pertinent ad iudicium; ita etiam debuit poni aliquid pertinens ad usum.

5. Præterea. Solicitudo ad prudentiam pertinet, sicut supra dictum est (quæst. præc. art. 9.). Ergo etiam inter partes prudentiæ solicitudo poni debuit.

Respondeo dicendum, quod triplex est pars; scilicet integralis, ut paries, tectum, & fundamentum sunt partes domus; subiectiva, sicut bos, & leo sunt partes animalis; & potentialis, sicut nutritivum, & sensitivum, sunt partes animæ. Tribus ergo modis possunt assignari partes alicui virtuti. Uno modo ad similitudinem partium integralium; ut scilicet illa dicantur esse partes virtutis alicuius quæ necesse est concurrere ad perfectum actum virtutis illius. Et sic ex omnibus enumeratis possunt accipi octo partes prudentiæ, scilicet sex quas enumerat Macrobius; quibus addenda est septima, scilicet *memoria*, quam ponit Tullius, & *eustochia*, sive *solertia*, quam ponit Aristoteles (locis cit. in arg. 1.) nam sensus prudentiæ etiam *intellectus* dicitur. Unde Philosophus dicit in VI. Ethic. (cap. XI. cir. med.) *Horum ergo oportet habere sensum, hic autem est intellectus*. Quorum octo quinque pertinent ad prudentiam, secundum id quod est cognoscitiva, scilicet *memoria*, *ratio*, *intellectus*, *docilitas*, & *solertia*; tria vero alia pertinent ad eam, secundum quod est præceptiva, applicando cognitionem ad opus, scilicet *providentia*, *circumspectio*, & *cautio*. Quorum diversitatis ratio patet ex hoc quod circa cognitionem tria sunt consideranda. Primo quidem ipsa cognitio, quæ si sit præteritorum, est *memoria*; si autem præsentium, sive contingentium, sive necessariorum, vocatur *intellectus*, sive *intelligentia*. Secundo ipsa cognitionis acquisitio, quæ fit vel per disciplinam, & ad hoc pertinet *docilitas*; vel per inventionem, & ad hoc pertinet *eustochia*, quæ est bona coniecturatio: huius autem pars, ut dicitur in VI. Ethic. (cap. IX.) est *solertia*, quæ est velox coniecturatio medii, ut dicitur I. Poster. (tex. ult.) Tertio considerandus est usus cognitionis, secundum scilicet quod ex cognitis aliquis procedit ad alia cognoscenda, vel iudicanda: & hoc pertinet ad *rationem*. Ratio autem ad hoc quod recte præcipiat, tria debet habere. Primo quidem ut ordinet aliquid accommodum ad finem; & hoc pertinet ad *providentiam*: secundo ut attendat circumstantias negotii; quod pertinet ad *circumspectionem*: tertio ut vitet impedimenta; quod pertinet ad *cautionem*.

Partes autem subiectivæ virtutis dicuntur species eius diversæ. Et hoc modo partes prudentiæ, secundum quod proprie sumitur, sunt prudentia per quam aliquis regit seipsum; & prudentia per quam aliquis regit multitudinem; quæ differunt specie, ut dictum est (quæst. XLVII. art. 11.) Et iterum prudentia quæ est multitudinis regitiva, dividitur in diversas species, secundum diversas species multitudinis. Est enim quædam multitudo adunata ad aliquod speciale negotium: sicut exercitus congregatur ad pugnandum; cuius regitiva est *prudentia militaris*. Quædam vero multitudo est adunata ad totam vitam, sicut multitudo unius domus, vel familiæ; cuius regitiva est *prudentia œconomica*: & etiam multitu-

titudo unius civitatis, vel regni; cuius quidem regula directiva est in principe *regnativa*, in subditis autem *politica* simpliciter dicta.

Si vero prudentia sumatur large, secundum quod includit etiam scientiam speculativam, ut supra dictum est (quaest. praec. art. 2. ad 2.) tunc etiam partes eius ponuntur *dialectica*, *rhetorica*, & *physica*, secundum tres modos procedendi in scientiis: quorum unus est per demonstrationem ad scientiam causandam; quod pertinet ad physicam, ut sub physica intelligantur omnes scientiae demonstrativae: alius modus est ex probabilibus ad opinionem faciendam; quod pertinet ad dialecticam: tertius modus est ex quibusdam coniecturis ad suspicionem inducendam, vel ad aliqualiter persuadendum; quod pertinet ad rhetoricam. Potest tamen dici, quod haec tria pertinent ad prudentiam etiam proprie dictam, quae ratiocinatur interdum quidem ex necessariis, interdum ex probabilibus, interdum autem ex quibusdam coniecturis.

Partes autem potentiales alicuius virtutis dicuntur virtutes adiunctae, quae ordinantur ad aliquos secundarios actus, vel materias, quasi non habentes totam potentiam principalis virtutis. Et secundum hoc ponuntur partes prudentiae *eubulia*, quae est circa consilium; *synesis*, quae est circa iudicium eorum quae secundum regulas communes fiunt: & *gnome*, quae est circa iudicium eorum in quibus oportet quandoque a communi lege recedere: *prudentia* vero est circa principalem actum, qui est praecipere.

Ad primum ergo dicendum, quod diversae assignationes differunt, secundum quod diversa genera partium ponuntur, vel secundum quod sub una parte unius assignationis includuntur multae partes alterius assignationis; sicut Tullius sub providentia includit *cautionem*, & *circumspectionem*; sub intelligentia autem *rationem*, *docilitatem*, & *solertiam*.

Ad secundum dicendum, quod oeconomica, & politica non accipiuntur hic, secundum quod sunt scientiae, sed secundum quod sunt prudentiae quaedam. De aliis autem tribus patet responsio ex dictis (in corp. ar.)

Ad tertium dicendum, quod omnia illa ponuntur partes prudentiae, non secundum suam communitatem, sed secundum quod se habent ad ea quae pertinent ad prudentiam.

Ad quartum dicendum, quod recte praecipere, & ratione uti semper se concomitantur: quia ad praeceptum rationis sequitur obedientia inferiorum virium, quae pertinent ad usum.

Ad quintum dicendum, quod sollicitudo includitur in ratione providentiae.

QUAESTIO XLIX.

De singulis prudentiae partibus quasi integralibus,

in octo articulos divisa.

DEinde considerandum est de singulis prudentiae partibus quasi integralibus: & circa hoc quaeruntur octo.

Primo de memoria.
Secundo de intellectu, vel intelligentia.
Tertio de docilitate.
Quarto de solertia.
Quinto de ratione.
Sexto de providentia.
Septimo de circumspectione.
Octavo de cautione.

ARTICULUS I. 275

Utrum memoria sit pars prudentiae.

Sup. quaest. XLIII. & *III. dist.* XXXIII. *quaest.* III. *art.* I. *quaest.* I.

AD primum sic proceditur. Videtur quod memoria non sit pars prudentiae. Memoria enim, ut dicit Philosophus (Lib. de mem. & reminisc. cap. 1.) est in parte animae sensitiva. Prudentia autem est in ratiocinativa, ut patet in VI. Eth. (cap. v.) Ergo memoria non est pars prudentiae.

2. Praeterea. Prudentia per exercitium acquiritur, & perficitur. Sed memoria inest nobis a natura. Ergo memoria non est pars prudentiae.

3. Praeterea. Memoria est praeteritorum, prudentia autem est futurorum operabilium, de quibus est consilium, ut dicitur in VI. Ethic. (cap. 11.) Ergo memoria non est pars prudentiae.

Sed contra est quod Tullius in II. Rhet. (sc. de invent. aliquant. ante fi.) ponit memoriam inter partes prudentiae.

Respondeo dicendum, quod prudentia est circa contingentia operabilia, sicut dictum est (quaest. XLVII. art. 3.) In his autem non potest homo dirigi per ea quae sunt simpliciter, & ex necessitate vera, sed ex his quae ut in pluribus aeci-

cidunt. Oportet enim principia conclusionibus esse proportionata, & *ex talibus talia concludere*, ut dicitur in VI. Ethicor. (cap. I. & III) Quid autem in pluribus sit verum, oportet per experimentum considerare. Unde & in II. Ethic. (in princ.) Philosophus dicit, quod *virtus intellectualis habet generationem, & augmentum ex experimento, & tempore*. Experimentum autem est ex pluribus memoriis, ut patet in I. Met. (cap. I.) unde consequens est quod ad prudentiam requiritur plurium memoriam habere.

Unde convenienter memoria ponitur pars prudentiæ.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut dictum est (quæst. XLVII art. 3.) prudentia applicat universalem cognitionem ad particularia, quorum est sensus: unde multa quæ pertinent ad partem sensitivam, requiruntur ad prudentiam, inter quæ est memoria.

Ad secundum dicendum, quod sicut prudentia aptitudinem quidem habet ex natura, sed eius complementum est ex exercitio, vel gratia; ita etiam, ut Tullius (alius Auctor) dicit in sua Rhet. (Lib. III. ad Heren. aliquant. ante fin.) memoria non solum a natura perficitur, sed etiam habet plurimum artis, & industriæ: & sunt quatuor per quæ homo proficit in bene memorando. Quorum primum est ut eorum quæ vult memorari, quasdam similitudines assumat convenientes, nec tamen omnino consuetas: quia ea quæ sunt inconsueta, magis miramur, & sic in eis animus magis, & vehementius detinetur: ex quo fit quod eorum quæ in pueritia vidimus, magis memoremur. Ideo autem necessaria est huiusmodi similitudinum, vel imaginum adinventio, quia intentiones simplices, & spirituales facilius ex animo elabuntur, nisi quibusdam similitudinibus corporalibus quasi alligentur: quia humana cognitio potentior est circa sensibilia: unde & memorativa ponitur in parte sensitiva. Secundo oportet ut homo ea quæ memoriter vult tenere, sua consideratione ordinate disponat, ut ex uno memorato facile ad aliud procedatur. Unde Philosophus dicit in Lib. de memoria (cap. II. a med.) *A locis videntur reminisci aliquando. Causa autem est, quia velociter ab alio in aliud veniunt*. Tertio oportet ut homo sollicitudinem apponat, & affectum adhibeat ad ea quæ vult memorari: quia quanto aliquid magis fuerit impressum animo, tanto minus elabitur. Unde & Tullius dicit in sua Rhetor. (Lib. III. ad Heren. versus fi.) quod *sollicitudo conservat integras simulacrorum figuras*. Quarto oportet quod ea frequenter meditemur quæ volumus memorari. Unde Philosophus dicit in Lib. de memoria (loc. sup. cit.) quod *meditationes memoriam salvant*: quia, ut in eodem Lib. (ibid.) dicitur, *consuetudo est quasi natura*. Unde quæ multoties intelligimus, cito reminiscimur, quasi naturali quodam ordine ab uno ad aliud procedentes.

Ad tertium dicendum, quod ex præteritis oportet nos quasi argumentum sumere de futuris: & ideo memoria præteritorum necessaria est ad bene consiliandum de futuris.

ARTICULUS II. 276

Utrum intellectus sit pars prudentiæ.

Sup. quæst. XLVIII. & *III. dist.* XXXIII. *quæst.* III. *art.* I. *quæst.* I.

AD secundum sic proceditur. Videtur quod intellectus non sit pars prudentiæ. Eorum enim quæ ex opposito dividuntur, unum non est pars alterius. Sed intellectus ponitur virtus intellectualis condivisa providentiæ, ut patet in VI. Ethic. (cap. III.) Ergo intellectus non debet poni pars prudentiæ.

2. Præterea. Intellectus ponitur inter dona Spiritus sancti, & correspondet fidei, ut supra habitum est (quæst. VIII. art. 2. & 8.) Sed prudentia est alia virtus a fide, ut per supra dicta patet (quæst. IV. art. 5. & I. 2. quæst. LXII. art. 2.) Ergo intellectus non pertinet ad prudentiam.

3. Præterea. Prudentia est singularium operabilium, ut dicitur in VI. Ethicor. (cap. VII. & VIII.) Sed intellectus est universalium cognoscitivus, & immaterialium, ut patet in III. de Anima (tex. 38. & 39.) Ergo intellectus non est pars prudentiæ.

Sed contra est quod Tullius (Lib. II. de invent. aliquant. ante fi.) ponit *intelligentiam* partem prudentiæ, & Macrobius (Lib. I. in somn. Scip. cap. VIII. cir. med.) *intellectum*; quod in idem redit.

Respondeo dicendum, quod intellectus non sumitur hic pro potentia intellectiva, sed prout importat quamdam rectam æstimationem alicuius extremi prin-

principii, quod accipitur ut per se notum; sicut & prima demonstrationum principia intelligere dicimur. Omnis autem deductio rationis ab aliquibus procedit, quæ accipiuntur ut prima. Unde oportet quod omnis processus rationis ab aliquo intellectu procedat. Quia ergo prudentia est recta ratio agibilium, ideo necesse est quod totius processus prudentiæ ab intellectu derivetur.

Et propter hoc intellectus ponitur pars prudentiæ.

Ad primum ergo dicendum, quod ratio prudentiæ terminatur, sicut ad conclusionem quamdam, ad particulare operabile, ad quod applicat universalem cognitionem, ut ex dictis patet (quæst. xlvii. art. 3. & 6.) Conclusio autem singularis syllogizatur ex universali, & singulari propositione. Unde oportet quod ratio prudentiæ ex duplici intellectu procedat. Quorum unus est qui est cognoscitivus universalium; quod pertinet ad intellectum, qui ponitur virtus intellectualis, qua naturaliter nobis cognita sunt non solum universalia principia speculativa, sed etiam practica, sicut *nulli esse malefaciendum*, ut ex dictis patet (quæst. xlvii. art. 2. & 3.) Alius autem intellectus est, qui, ut dicitur in VI. Ethicor. (cap. xi.) est cognoscitivus extremi, id est alicuius primi singularis, seu principii contingentis operabilis propositionis, scilicet minoris, quam oportet esse singularem in syllogismo prudentiæ, ut dictum est (quæst. xlvii. art. 3. & 6.) Hoc autem principium singulare est aliquis singularis finis, ut dicitur ibidem. Unde intellectus, qui ponitur pars prudentiæ, est quædam recta æstimatio de aliquo particulari fine.

Ad secundum dicendum, quod intellectus, qui ponitur donum Spiritus sancti, est quædam acuta perspectio divinorum, ut ex supra dictis patet (quæst. viii. art. 1. & 2.) Aliter autem ponitur intellectus pars prudentiæ, ut dictum est (in corp. art.)

Ad tertium dicendum, quod ipsa recta æstimatio de fine particulari, & *intellectus* dicitur, inquantum est alicuius principii, & *sensus*, inquantum est particularis. Et hoc est quod Philosophus dicit in VI. Ethicor. (cap. xi. cir. med.) *Horum*, scilicet singularium, *oportet habere sensum; hic autem est intellectus*. Non autem hoc est intelligendum de sensu particulari, quo cognoscimus propria sensibilia, sed de sensu interiori, quo de particulari iudicamus.

ARTICULUS III. 277

Utrum docilitas debeat poni pars prudentiæ.

Sup. quæst. xlviii. *art. uni. co.* & III. *dist.* xxxiii. *quæst.* iii. *art.* 1.

AD tertium sic proceditur. Videtur quod docilitas non debeat poni pars prudentiæ. Illud enim quod requiritur ad omnem virtutem intellectualem, non debet appropriari alicui earum. Sed docilitas necessaria est ad quamlibet virtutem intellectualem. Ergo non debet poni pars prudentiæ.

2. Præterea. Ea quæ ad virtutes humanas pertinent, sunt in nobis: quia secundum ea quæ in nobis sunt, laudamur, vel vituperamur. Sed non est in potestate nostra ut dociles simus; sed hoc ex naturali dispositione quibusdam convenit. Ergo non est pars prudentiæ.

3. Præterea. Docilitas ad discipulum pertinet. Sed prudentia, cum sit præceptiva, videtur magis ad magistros pertinere, qui etiam præceptores dicuntur. Ergo docilitas non est pars prudentiæ.

Sed contra est quod Macrobius (Lib. I. in somn. Scip. cap. viii.) secundum sententiam Plotini ponit *docilitatem* inter partes prudentiæ.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (art. præc. ad 1.) prudentia consistit circa particularia operabilia; in quibus cum sint quasi infinitæ diversitates, non possunt ab uno homine sufficienter omnia considerari, nec per modicum tempus, sed per temporis diuturnitatem. Unde in his quæ ad prudentiam pertinent, maxime indiget homo ab alio erudiri, & præcipue ex senibus, qui sanum intellectum adepti sunt circa fines operabilium. Unde Philosophus dicit in VI. Ethicor. (cap. xi. cir. fi.) *Oportet attendere expertorum, & seniorum, & prudentium indemonstrabilibus enuntiationibus, & opinionibus, non minus quam demonstrationibus: propter experientiam enim vident principia*. Unde & Proverb. iii. 5. dicitur: *Ne innitaris prudentiæ tuæ:* & Eccli. vi. 36. dicitur: *In multitudine presbyterorum (idest seniorum) prudentium sta, & sapientia illorum ex corde coniungere*. Hoc autem per-

pertinet ad docilitatem ut aliquis sit bene disciplinæ susceptivus.

Et ideo convenienter docilitas ponitur pars prudentiæ.

Ad primum ergo dicendum, quod etsi docilitas utilis sit ad quamlibet virtutem intellectualem, præcipue tamen ad prudentiam pertinet, ratione iam dicta (in corp.)

Ad secundum dicendum, quod docilitas, sicut & alia quæ ad prudentiam pertinent, secundum aptitudinem quidem est a natura; sed ad eius consummationem plurimum valet humanum studium, dum scilicet homo solicite, frequenter, & reverenter applicat animum suum documentis maiorum, non negligens ea propter ignaviam, nec contemnens propter superbiam.

Ad tertium dicendum, quod per prudentiam aliquis præcipit non solum aliis, sed etiam sibiipsi, ut dictum est (quæst. xlvii. art. 12. ad 3.) Unde etiam in subditis locum habet, ut supra dictum est (ibid.) ad quorum prudentiam pertinet docilitas: quamvis etiam ipsos maiores oporteat dociles quantum ad aliqua esse: quia nullus in his quæ subsunt prudentiæ, sibi quantum ad omnia sufficit, ut dictum est (in cor. art.)

ARTICULUS IV. 278

Utrum solertia sit pars prudentiæ.

Sup. quæst. xlviii. *art. un. cor. & III. dist.* xxxiii. *quæst.* iii. *art.* 1. *quæst.* 5.

AD quartum sic proceditur. Videtur quod solertia non sit pars prudentiæ. Solertia enim se habet ad facile invenienda media in demonstrationibus, ut patet in I. Posteriorum (tex. ult.) Sed ratio prudentiæ non est demonstrativa, cum sit contingentium. Ergo ad prudentiam non pertinet solertia.

2. Præterea. Ad prudentiam pertinet bene consiliari, ut dicitur in VI. Ethic. (cap. v.) Sed in bene consiliando non habet locum solertia, quæ est εὐστοχία quædam, idest bona coniecturatio, quæ est sine ratione, & velox. Oportet autem consiliari tarde, ut dicitur in VI. Ethic. (cap. ix. cir. princ.) Ergo solertia non debet poni pars prudentiæ.

3. Præterea. Solertia, ut dictum est (quæst. præc.) est quædam bona coniecturatio. Sed coniecturis uti est proprium Rhetorum. Ergo solertia magis pertinet ad rhetoricam quam ad prudentiam.

Sed contra est quod Isidorus dicit in Lib. X. Etymolog. (ad lit. *S.*) *Solicitus dicitur, quasi solers, & citus.* Sed solicitudo ad prudentiam pertinet, sicut supra dictum est (quæst. xlvii. art. 9.) Ergo & solertia.

Respondeo dicendum, quod prudentis est rectam æstimationem habere de operandis. Recta autem æstimatio, sive opinio acquiritur in operativis, sicut in speculativis, dupliciter: uno quidem modo per se inveniendo; alio modo ab alio addiscendo. Sicut autem docilitas ad hoc pertinet ut homo bene se habeat in acquirendo rectam opinionem ab alio; ita solertia ad hoc pertinet ut homo bene se habeat in acquirendo rectam æstimationem per seipsum; ita tamen ut solertia accipiatur pro eustochia, cuius est pars. Nam eustochia est bene coniecturativa de quibuscumque; solertia autem est *facilis, & prompta coniecturatio circa inventionem medii*, ut dicitur in I. Posterior. (text. ult.) Tamen ille Philosophus qui ponit solertiam partem prudentiæ, accipit eam communiter pro omni eustochia: unde dicit: *Solertia est habitus qui provenit ex repentino, inveniens quod congruit.* (quæst. præc. arg. 1.)

Ad primum ergo dicendum, quod solertia non solum se habet circa inventionem medii in demonstrativis, sed etiam in operativis; puta cum aliquis videns aliquos alicui amicos factos, coniecturando putat eos fuisse inimicos eiusdem, ut ibidem Philosophus dicit. Et hoc modo solertia pertinet ad prudentiam.

Ad secundum dicendum, quod Philosophus unam rationem inducit in VI. Ethic. (cap. ix.) ad ostendendum, quod eubulia, quæ est bene consiliativa, non est eustochia, cuius laus est in veloci consideratione eius quod oportet. Potest autem aliquis esse bene consiliativus, etsi diutius consilietur, vel tardius: nec tamen propter hoc excluditur quin bona coniecturatio ad bene consiliandum valeat, & quandoque necessaria sit, quando scilicet ex improviso occurrit aliquid agendum. Et ideo solertia convenienter pars prudentiæ ponitur.

Ad tertium dicendum, quod rhetorica etiam ratiocinatur circa operabilia: unde nihil prohibet idem ad rhetoricam, & prudentiam pertinere.

Et tamen coniecturatio hic non sumitur solum, secundum quod pertinet ad coniecturas, quibus utuntur Rhetores; sed

ſed ſecundum quod in quibuſcumque conjicere dicitur homo veritatem.

ARTICULUS V. 279

Utrum ratio debeat poni pars prudentiæ.

Sup. quæſt. XLVIII. *art. unic. & III. diſt.* XXXIII. *quæſt.* III. *art.* I. *quæſt.* 4.

AD quintum ſic proceditur. Videtur quod ratio non debeat poni pars prudentiæ. Subiectum enim accidentis non eſt pars eius. Sed prudentia eſt in ratione ſicut in ſubiecto, ut dicitur in VI. Ethic. (cap. V. cir. fi.) Ergo ratio non debet poni pars prudentiæ.

2. Præterea. Illud quod eſt multis commune, non debet alicuius eorum poni pars; vel ſi ponatur, debet poni pars eius cui potiſſime convenit. Ratio autem neceſſaria eſt in omnibus virtutibus intellectualibus, & præcipue in ſapientia, & ſcientia, quæ utuntur ratione demonſtrativa. Ergo ratio non debet poni pars prudentiæ.

3. Præterea. Ratio non differt per eſſentiam potentiæ ab intellectu, ut prius habitum eſt (I. P. quæſt. LXXIX. art. 8.) Si igitur intellectus ponitur pars prudentiæ, ſuperfluum fuit addere rationem.

Sed contra eſt quod Macrobius (Lib. I. in ſomn. Scip. cap. VIII.) ſecundum ſententiam Plotini, rationem numerat inter partes prudentiæ.

Reſpondeo dicendum, quod opus prudentis eſt eſſe bene conſiliativum, ut dicitur in VI. Ethic. (cap. V.) Conſilium autem eſt inquiſitio quædam ex quibuſdam ad alia procedens: hoc autem eſt opus rationis: unde ad prudentiam neceſſarium eſt quod homo ſit bene ratiocinativus. Et quia ea quæ exiguntur ad perfectionem prudentiæ, dicuntur quaſi integrales partes prudentiæ, inde eſt quod ratio inter partes prudentiæ connumerari debet.

Ad primum ergo dicendum, quod ratio non ſumitur hic pro ipſa potentia rationis, ſed pro eius bono uſu.

Ad ſecundum dicendum, quod certitudo rationis eſt ex intellectu; ſed neceſſitas rationis eſt ex defectu intellectus. Illa enim in quibus vis intellectiva plenarie viget, ratione non indigent, ſed ſuo ſimplici intuitu veritatem comprehendunt, ſicut Deus, & Angeli. Particularia autem operabilia, in quibus prudentia dirigit, recedunt præcipue a conditione intelligibilium, & tanto magis, quanto ſunt minus certa, ſeu determinata. Ea enim quæ ſunt artis, licet ſint ſingularia, tamen ſunt magis determinata, & certa: unde in pluribus eorum non eſt conſilium propter certitudinem, ut dicitur in III. Ethic. (cap. III.) Et ideo quamvis in quibuſdam aliis virtutibus intellectualibus ſit certior ratio quam in prudentia; tamen ad prudentiam maxime requiritur quod ſit homo bene ratiocinativus, ut poſſit bene applicare univerſalia principia ad particularia, quæ ſunt varia, & incerta.

Ad tertium dicendum, quod etſi intellectus, & ratio non ſint diverſæ potentiæ, tamen denominantur ex diverſis actibus. Intellectus enim nomen ſumitur ab intima penetratione veritatis; nomen autem rationis ab inquiſitione, & diſcurſu. Et ideo utrumque ponitur pars prudentiæ, ut ex dictis patet (art. 2. hu. quæſt. & quæſt. XLVII. art. I.)

ARTICULUS VI. 280

Utrum providentia debeat poni pars prudentiæ.

Sup. quæſt. XLVIII. *art. un. corp. &* I. 2. *quæſt.* XXII. *art.* I. *corp.*

AD ſextum ſic proceditur. Videtur quod providentia non debeat poni pars prudentiæ. Nihil enim eſt pars ſuiipſius. Sed providentia videtur id eſſe quod prudentia: quia, ut Iſidorus dicit in Lib. X. Etymol. (ad lit. P.) *prudens dicitur quaſi porro videns*: & ex hoc etiam nomen providentiæ ſumitur, ut Boetius dicit in Lib. V. de conſolat. (proſa VI. ante med.) Ergo providentia non eſt pars prudentiæ.

2. Præterea. Prudentia eſt ſolum practica. Sed providentia poteſt etiam eſſe ſpeculativa: quia viſio, ex qua ſumitur nomen providentiæ, magis pertinet ad ſpeculativam quam ad operativam. Ergo providentia non eſt pars prudentiæ.

3. Præterea. Principalis actus prudentiæ eſt præcipere; ſecundarius autem eſt iudicare, & conſiliari. Sed nihil horum videtur importari proprie per nomen providentiæ. Ergo providentia non eſt pars prudentiæ.

Sed contra eſt auctoritas Tullii (Lib. II. de invent. aliquant. ante fi.) & Macrobii (Lib. I. in ſomn. Scip. cap. VIII.) qui ponunt providentiam partem pru-

prudentiæ, ut ex supradictis patet (quæst. xlviii.)

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (quæst. xlvii. art. 6. & 7.) prudentia proprie est circa ea quæ sunt ad finem; & hoc ad eius officium proprie pertinet ut ad finem debite ordinentur: & quamvis aliqua necessaria sint propter finem, quæ subiiciuntur divinæ providentiæ; humanæ tamen providentiæ non subiiciuntur nisi contingentia operabilia, quæ per hominem possunt fieri propter finem. Præterita autem in necessitatem quamdam transeunt: quia impossibile est non esse quod factum est. Similiter etiam præsentia, inquantum huiusmodi, necessitatem quamdam habent: necesse est enim Socratem sedere, dum sedet.

Unde consequens est quod contingentia futura, secundum quod sunt per hominem in finem humanæ vitæ ordinabilia, pertineant ad prudentiam. Utrumque autem horum importatur in nomine providentiæ: importat enim providentia respectum quemdam alicuius distantis, (a) ad quod ea quæ in præsenti occurrunt, ordinanda sunt. Unde providentia est pars prudentiæ.

Ad primum ergo dicendum, quod quandocumque multa requiruntur ad unum, necesse est unum eorum esse principale, ad quod omnia alia ordinantur. Unde in quolibet toto necesse est esse unam formalem partem, & prædominantem, a qua totum unitatem habet. Et secundum hoc providentia est principalior inter omnes partes prudentiæ: quia omnia alia quæ requiruntur ad prudentiam, ad hoc necessaria sunt ut aliquid recte ordinetur in finem. Et ideo nomen ipsius prudentiæ sumitur a providentia sicut a principaliori sua parte.

Ad secundum dicendum, quod speculatio est circa universalia, & circa necessaria; quæ secundum se non sunt procul, cum sint ubique, & semper; etsi sint procul quoad nos, inquantum ab eorum cognitione deficimus. Unde providentia non proprie dicitur in speculativis, sed solum in practicis.

Ad tertium dicendum, quod in recta ordinatione ad finem, qui includitur in ratione providentiæ, importatur rectitudo consilii, & iudicii, & præcepti, sine quibus recta ordinatio ad finem esse non potest.

ARTICULUS VII. 281

Utrum circumspectio possit esse pars prudentiæ.

Sup. quæst. xlviii. *art. un. cor. & III. dist.* xxxii. *quæst.* iii. *art.* 1. *quæst.* 2.

AD septimum sic proceditur. Videtur quod circumspectio non possit esse pars prudentiæ. Circumspectio enim videtur esse consideratio quædam eorum quæ circumstant. Huiusmodi autem sunt infinita, quæ non possunt comprehendi ratione, in qua est prudentia. Ergo circumspectio non debet poni pars prudentiæ.

2. Præterea. Circumstantiæ magis videntur pertinere ad virtutes morales quam ad prudentiam. Sed circumspectio nihil aliud esse videtur quam respectus circumstantiarum. Ergo circumspectio magis videtur ad morales pertinere virtutes quam ad prudentiam.

3. Præterea. Qui potest videre quæ procul sunt, multo magis potest videre quæ circa sunt. Sed per providentiam homo est potens prospicere quæ procul sunt. Ergo ipsa sufficit ad considerandum ea quæ circumstant. Non ergo oportuit præter providentiam ponere circumspectionem partem prudentiæ.

Sed contra est auctoritas Macrobii (Lib. I. in somn. Scip. cap. viii.) ut supra dictum est (quæst. præc.)

Respondeo dicendum, quod ad prudentiam, sicut dictum est (art. præc. & quæst. xlvii. art. 6. & 7.) præcipue pertinet recte ordinare aliquid in finem: quod quidem recte non fit, nisi & finis bonus sit, & id quod ordinatur in finem, sit etiam bonum, & conveniens fini.

Sed quia prudentia, sicut dictum est (quæst. xlvii. art. 3.) est circa singularia operabilia, in quibus multa concurrunt, contingit aliquid secundum se consideratum esse bonum, & conveniens fini, quod tamen ex aliquibus concurrentibus redditur vel malum, vel non opportunum ad finem; sicut ostendere signa amoris alicui secundum se consideratum, videtur esse conveniens ad alliciendum eius animum ad amorem; sed si contingat in animo illius superbia, vel suspicio adulationis, non erit hoc conveniens ad finem. Et ideo necessaria est cir-

(a) *Ita optime mss. passim, Editi quos vidimus:* ad ea quæ in præsenti occurrunt, & ordinanda sunt.

circumspectio ad prudentiam, ut scilicet homo id quod ordinatur in finem, comparet etiam cum his quæ circumstant.

Ad primum ergo dicendum, quod licet ea quæ possunt circumstare, sint infinita; tamen ea quæ circumstant in actu, non sunt infinita; sed pauca quædam sunt, quæ immutant iudicium rationis in agendis.

Ad secundum dicendum, quod circumstantiæ pertinent ad prudentiam quidem, sicut ad determinandum (a) eas; ad virtutes autem morales, inquantum per circumstantiarum determinationem perficiuntur.

Ad tertium dicendum, quod sicut ad providentiam pertinet prospicere id quod est per se conveniens fini; ita ad circumspectionem pertinet considerare, an sit conveniens fini secundum ea quæ circumstant. Utrumque autem horum habet specialem difficultatem: & ideo utrumque eorum seorsum ponitur pars prudentiæ.

ARTICULUS VIII. 282

Utrum cautio debeat poni pars prudentiæ.

Locis sup. art. 7. inductis.

AD octavum sic proceditur. Videtur quod cautio non debeat poni pars prudentiæ. In iis enim in quibus malum non potest esse, non est necessaria cautio. Sed *virtutibus nemo male utitur*, ut dicit Augustinus in Lib. II. de lib. arb. (cap. XIX. cir. princ.) Ergo cautio non pertinet ad prudentiam, quæ est directiva virtutum.

2. Præterea. Eiusdem est providere bona, & cavere mala; sicut eiusdem artis est facere sanitatem, & curare ægritudinem. Sed providere bona pertinet (b) ad providentiam. Ergo etiam cavere mala. Non ergo cautio debet poni pars alia prudentiæ a providentia.

3. Præterea. Nullus prudens conatur ad impossibile. Sed nullus potest præcavere omnia mala quæ possunt contingere. Ergo cautio non pertinet ad prudentiam.

Sed contra est quod Apostolus dicit ad Eph. v. 15. *Videte quomodo caute ambuletis*.

Respondeo dicendum, quod ea circa quæ est prudentia, sunt contingentia operabilia; in quibus sicut verum potest admisceri falso, ita & malum bono, propter multiformitatem huiusmodi operabilium, in quibus bona plerumque impediuntur a malis, & mala habent speciem boni.

Et ideo necessaria est cautio ad prudentiam; ut sic accipiantur bona quod vitentur mala.

Ad primum ergo dicendum, quod cautio non est necessaria in moralibus actibus ut aliquis sibi caveat ab actibus virtutum, sed ut sibi caveat ab eis per quæ actus virtutum impediri possunt.

Ad secundum dicendum, quod opposita mala cavere eiusdem rationis est, & prosequi bona; sed vitare aliqua impedimenta extrinseca, hoc pertinet ad aliam rationem: & ideo cautio distinguitur a providentia; quamvis utrumque pertineat ad unam virtutem prudentiæ.

Ad tertium dicendum, quod malorum quæ homini vitanda occurrunt, quædam sunt quæ ut in pluribus accidere solent; & talia comprehendi ratione possunt: & contra hæc ordinatur cautio, ut totaliter vitentur, vel ut minus noceant. Quædam vero sunt quæ ut in paucioribus, & casualiter accidunt: & hæc, cum sint infinita, ratione comprehendi non possunt; nec homo sufficit ea præcavere. Quamvis per officium prudentiæ homo contra omnes fortunæ insultus se disponere possit, ut minus lædatur.

QUAESTIO L.

De partibus subiectivis prudentiæ, in quatuor articulos divisa.

POstea considerandum est de partibus subiectivis prudentiæ. Et quia de prudentia per quam aliquis regit seipsum, iam dictum est (quæst. XLVII. art. 10. & 11.) restat nunc dicendum de speciebus prudentiæ quibus multitudo gubernatur; circa quas quæruntur quatuor.

Primo, utrum regnativa debeat poni species prudentiæ.

Secundo, utrum politica.

Tertio, utrum œconomica.

Quarto, utrum militaris.

(a) *Ita cum mss. edit. Rom. Al.* eam. (b) *Ita ex mss. cum Garcia editi passim. Edit. Rom. cum cod. Alcan.* ad prudentiam.

ARTICULUS I. 283

Utrum regnativa debeat poni species prudentiae.

Sup. quaest. xlviii. *art. uni. corp.* & III. *dist.* xxxiii. *quaest.* iii. *art.* 1. *quaest.* 4.

AD primum sic proceditur. Videtur quod regnativa non debeat poni species prudentiae. Regnativa enim ordinatur ad iustitiam conservandam: dicitur enim in V. Ethic. (cap. vi. circ. med.) quod *princeps est custos iustitiae*. Ergo regnativa magis pertinet ad iustitiam quam ad prudentiam.

2 Praeterea. Secundum Philosophum in III. Polit. (cap. v.) regnum est una sex specierum politiarum. Sed nulla species prudentiae sumitur secundum alias quinque politias, quae sunt *aristocratia*, *timocratia*, *tyrannis*, (a) *oligocratia*, *democratia*. Ergo nec secundum regnum debet sumi regnativa.

3. Praeterea. Leges ponere non solum pertinet ad reges, sed etiam ad quosdam alios principatus, & etiam ad populum, ut patet per Isidorum in Lib. V. Etymolog. (cap. x.) Sed Philosophus in VI. Ethic. (cap. viii. cir. princ.) ponit *legis positivam* partem prudentiae. Inconveniens ergo loco eius ponitur regnativa.

Sed contra est quod Philosophus dicit in III. Polit. (cap. iii. cir. med.) quod *prudentia est propria virtus principis*. Ergo specialis prudentia debet esse regnativa.

Respondeo dicendum, quod, sicut ex supra dictis patet (quaest. xlvii. art. 8. & 10.) ad prudentiam pertinet regere, & praecipere: & ideo ubi invenitur specialis ratio regiminis, & praecepti in humanis actibus, ibi etiam invenitur specialis ratio prudentiae. Manifestum est autem quod in eo qui non solum seipsum habet regere, sed etiam communitatem perfectam civitatis, vel regni, invenitur specialis, & perfecta ratio regiminis: tanto enim regimen perfectius est, quanto universalius est, ad plura se extendens, & ulteriorem finem attingens. Et ideo regi, ad quem pertinet regere civitatem, vel regnum, prudentia competit secundum specialem, & perfectissimam sui rationem: & propter hoc regnativa ponitur species prudentiae.

Ad primum ergo dicendum, quod omnia quae sunt virtutum moralium, pertinent ad prudentiam sicut ad dirigentem: unde & *ratio recta prudentiae* ponitur in definitione virtutis moralis, ut supra dictum est (quaest. xlvii. art. 5. ad 1. & 1. 2. quaest. lviii. art. 2. ad 4.) Et ideo etiam executio iustitiae, prout ordinatur ad bonum commune, quod pertinet ad officium regis, indiget directione prudentiae. Unde istae duae virtutes sunt maxime propriae regi, scilicet prudentia, & iustitia, secundum illud Hierem. xxiii. 5. *Regnabit rex, & sapiens erit, & faciet iudicium, & iustitiam in terra*. Quia tamen dirigere magis pertinet ad regem, exequi autem ad subditos; ideo regnativa magis ponitur species prudentiae, quae est directiva, quam iustitiae, quae est executiva.

Ad secundum dicendum, quod regnum inter alias politias est optimum regimen, ut dicitur in VIII. Ethic. (cap. x. cir. princ.) Et ideo species prudentiae magis debuit denominari a regno; ita tamen quod sub regnativa comprehendantur omnia alia regimina recta, non autem perversa, quae virtuti opponuntur: unde non pertinent ad prudentiam.

Ad tertium dicendum, quod Philosophus denominat regnativam a principali actu regis, qui est leges ponere: quod etsi conveniat aliis, non convenit eis, nisi secundum quod participant aliquid de regimine regis.

ARTICULUS II. 284

Utrum politica convenienter ponatur pars prudentiae.

Locis sup. art. 1. not.

AD secundum sic proceditur. Videtur quod politica non convenienter ponatur pars prudentiae. Regnativa enim est pars politicae prudentiae, ut dictum est (art. praec.) Sed pars non debet dividi contra totum. Ergo politica non debet poni alia species prudentiae.

2. Praeterea. Species habituum distinguuntur secundum diversa obiecta. Sed eadem sunt quae oportet regnantem praecipere, & subditum exequi. Ergo politica, secundum quod pertinet ad subditos, non debet poni species prudentiae distincta a regnativa.

3. Praeterea. Unusquisque subditorum est singularis persona. Sed quaelibet singu-

(a) Al. olicratia.

gularis persona seipsam sufficienter dirigere potest per prudentiam communiter dictam. Ergo non oportet poni aliam speciem prudentiæ quæ dicatur politica.

Sed contra est quod Philosophus dicit in VI. Ethic. (cap. VIII. in princ.) *Eius autem quæ circa civitatem, hæc quidem ut architectonica prudentia legispositiva; hæc autem commune nomen habet politica, circa singularia existens.*

Respondeo dicendum, quod servus per imperium movetur a domino, & subditus a principante; aliter tamen quam irrationabilia, & inanimata moveantur a suis motoribus. Nam inanimata, & irrationabilia aguntur solum ab alio, non autem ipsa agunt seipsa, quia non habent dominium sui actus per liberum arbitrium; & ideo rectitudo regiminis ipsorum non est in ipsis, sed solum in motoribus. Sed homines servi, vel quicumque subditi ita aguntur ab aliis per præceptum, quod tamen agunt seipsos per liberum arbitrium: & ideo requiritur in eis quædam rectitudo regiminis, per quam seipsos dirigunt in obediendo principantibus: & ad hoc pertinet species prudentiæ quæ politica vocatur.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut dictum est (in corp. art. & art. præc.) regnativa est perfectissima species prudentiæ: & ideo prudentia subditorum, quæ deficit a prudentia regnativa, retinet sibi nomen commune, ut prudentia dicatur; sicut in logicis convertibile, quod non significat essentiam, retinet sibi commune nomen proprii.

Ad secundum dicendum, quod diversa ratio obiecti diversificat habitum secundum speciem, ut ex supra dictis patet (quæst. XLVII. art. 5.) Eadem autem agenda considerantur quidem a rege secundum universaliorem rationem quam considerentur a subdito, qui obedit: uni enim regi in diversis officiis multi obediunt. Et ideo regnativa comparatur ad hanc politicam de qua loquimur, sicut ars architectonica ad eam quæ manu operatur.

Ad tertium dicendum, quod per prudentiam communiter dictam regit homo seipsum in ordine ad proprium bonum; per politicam autem, de qua loquimur, in ordine ad bonum commune.

ARTICULUS III. 285

Utrum œconomica debeat poni species prudentiæ.

Sup. quæst. XLVII. *art.* II. *& quæst.* XLVIII. *art. un. cor. fin. & ad* 2. *&* III. *dist.* XXXIII. *quæst.* III. *art.* 2. *quæst.* 4.

AD tertium sic proceditur. Videtur quod œconomica non debeat poni species prudentiæ. Quia, ut Philosophus dicit in VI. Ethic. (cap. V. cir. princ.) *prudentia ordinatur ad bene vivere totum*. Sed œconomica ordinatur ad aliquem particularem finem, scilicet ad divitias, ut dicitur in I. Ethic. (cap. I.) Ergo œconomica non est species prudentiæ.

2. Præterea. Sicut supra habitum est (quæst. XLVII. art. 13. & 14.) prudentia non est nisi bonorum. Sed œconomica potest etiam esse malorum: multi enim peccatores providi sunt in gubernatione familiæ. Ergo œconomica non debet poni species prudentiæ.

3. Præterea. Sicut in regno invenitur principans, & subditus, ita etiam in domo. Si ergo œconomica est species prudentiæ, sicut & politica, deberet etiam paterna prudentia poni, sicut & regnativa. Non autem ponitur. Ergo nec œconomica debet poni species prudentiæ.

Sed contra est quod Philosophus dicit in VI. Ethicor. (cap. VIII. cir. princ.) quod *illarum*, scilicet prudentiarum, quæ se habent ad regimen multitudinis, *hæc quidem est œconomica, hæc autem legispositiva, hæc autem politica*.

Respondeo dicendum, quod ratio obiecti diversificata secundum universale, & particulare, vel secundum totum, & partem, diversificat artes, & virtutes: secundum quam diversitatem una est principalis respectu alterius.

Manifestum est autem quod domus medio modo se habet inter unam singularem personam, & civitatem, vel regnum: nam sicut una singularis persona est pars domus, ita una domus est pars civitatis, vel regni.

Et ideo sicut prudentia communiter dicta, quæ est (a) regnativa unius, distinguitur a politica prudentia; ita oportet quod œconomica distinguatur ab utraque.

Ad primum ergo dicendum, quod divitiæ comparantur ad œconomicam, non

(a) *Ita mss. & editi passim. Edit. Patav.* regitiva: *idem significat.*

ficut finis ultimus, fed ficut inftrumenta quædam, ut dicitur in I. Polit. (cap. v. & vii.) Finis autem ultimus œconomicæ eft *totum bene vivere* fecundum domefticam converfationem. Philofophus autem in I. Eth. (cap. 1.) ponit exemplificando divitias finem œconomicæ, fecundum ftudium plurimorum.

Ad fecundum dicendum, quod ad aliqua particularia quæ funt in domo difponenda, poffunt aliqui peccatores provide fe habere; fed non ad ipfum *totum bene vivere* domefticæ converfationis, ad quod præcipue requiritur vita virtuofa.

Ad tertium dicendum, quod pater in domo habet quamdam fimilitudinem regii principatus, ut dicitur in VIII. Ethic. (cap. x. a med.) non tamen habet perfectam poteftatem regiminis, ficut rex: & ideo non ponitur feparatim poteftas paterna fpecies prudentiæ, ficut regnativa.

ARTICULUS IV. 286

Utrum militaris debeat poni fpecies prudentiæ.

Locis fup. notatis.

AD quartum fic proceditur. Videtur quod militaris non debeat poni fpecies prudentiæ. Prudentia enim contra artem dividitur, ut dicitur in VI. Ethic. (cap. iii. & v.) Sed militaris videtur effe quædam ars in rebus bellicis, ficut patet per Philofophum in III. Ethic. (innuitur cap. viii. fed expref. Lib. I. cap. 1.) Ergo militaris non debet poni fpecies prudentiæ.

2. Præterea. Sicut militare negotium continetur fub politico, ita etiam & plura alia negotia, ficut mercatorum, artificum, & aliorum huiufmodi. Sed fecundum alia negotia quæ funt in civitate, non accipiuntur aliquæ fpecies prudentiæ. Ergo etiam neque fecundum militare negotium.

3. Præterea. In rebus bellicis plurimum valet militum fortitudo. Ergo militaris magis pertinet ad fortitudinem quam ad prudentiam.

Sed contra eft quod dicitur Proverb. xxiv. 6. *Cum difpofitione initur bellum, & erit falus, ubi funt multa confilia.* Sed confiliari pertinet ad prudentiam. Ergo in rebus bellicis maxime neceffaria eft aliqua fpecies prudentiæ, quæ *militaris* dicitur.

Refpondeo dicendum, quod ea quæ fecundum artem, & rationem aguntur, conformia effe oportet his quæ fecundum naturam; quæ a ratione divina funt inftituta.

Natura autem ad duo tendit: primo quidem ad regendam unamquamque rem in feipfa; fecundo vero ad refiftendum extrinfecis impugnantibus, & corruptivis: & propter hoc non dedit folum animalibus vim concupifcibilem, per quam moveantur ad ea quæ funt faluti eorum accommoda, fed etiam vim irafcibilem, per quam animal refiftit impugnantibus.

Unde & in his quæ funt fecundum rationem, non folum oportet effe prudentiam politicam, per quam difponantur convenienter ea quæ pertinent ad bonum commune, fed etiam militarem, per quam hoftium infultus repellantur.

Ad primum ergo dicendum, quod militaris poteft effe ars, fecundum quod habet quafdam regulas recte utendi quibufdam exterioribus rebus, puta armis, & equis; fed fecundum quod ordinatur ad bonum commune, habet magis rationem prudentiæ.

Ad fecundum dicendum, quod alia negotia quæ funt in civitate, ordinantur ad aliquas particulares utilitates; fed militare negotium ordinatur ad tuitionem totius boni communis.

Ad tertium dicendum, quod executio militiæ pertinet ad fortitudinem, fed directio ad prudentiam, & præcipue fecundum quod eft in duce exercitus.

QUAESTIO LI.

De virtutibus adiunctis prudentiæ, in quatuor articulos divifa.

POftea confiderandum eft de virtutibus adiunctis prudentiæ, quæ funt quafi partes potentiales ipfius: & circa hoc quæruntur quatuor.

Primo, utrum eubulia fit virtus.

Secundo, utrum fit fpecialis virtus a prudentia diftincta.

Tertio, utrum fynefis fit fpecialis virtus.

Quarto, utrum gnome fit fpecialis virtus.

AR-

ARTICULUS I. 287

Utrum eubulia sit virtus.

1. 2. *quæst.* VII. *art.* 6. & III. *dist.* XXXII. *quæst.* V. *art.* I. *quæst.* 2. & *Lib. VI. Ethic. lect.* 8. & 9.

AD primum sic proceditur. Videtur quod eubulia non sit virtus. Quia secundum Augustinum in Lib. II. de lib. arb. (cap. XIX. circ. princ.) *virtutibus nullus male utitur*. Sed eubulia, quæ est bene consiliativa, aliqui male utuntur, vel quia astuta consilia excogitant ad fines malos consequendos, aut quia etiam ad bonos fines consequendos aliqua peccata ordinant; puta qui furatur, ut eleemosynam det. Ergo eubulia non est virtus.

2. Præterea. Virtus perfectio quædam est, ut dicitur in VII. Phys. (text. 18.) Sed eubulia circa consilium consistit, quod importat dubitationem, & inquisitionem, quæ imperfectionis sunt. Ergo eubulia non est virtus.

3. Præterea. Virtutes sunt connexæ ad invicem, ut supra habitum est (1. 2. quæst. LXV. art. 1.) Sed eubulia non est connexa aliis virtutibus: multi enim peccatores sunt bene consiliativi, & multi iusti sunt in consiliis tardi. Ergo eubulia non est virtus.

Sed contra est quod *eubulia est rectitudo consilii*, ut Philosophus dicit in VI. Ethic. (cap. IX.) Sed recta ratio perficit rationem virtutis. Ergo eubulia est virtus.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (quæst. XLVII. art. 4.) de ratione virtutis humanæ est quod faciat actum hominis bonum. Inter ceteros autem actus hominis proprium est ei consiliari: quia hoc importat quamdam rationis inquisitionem circa agenda, in quibus consistit vita humana: nam vita speculativa est supra hominem, ut dicitur in X. Ethic. (cap. VII. a med.) Eubulia autem importat bonitatem consilii: dicitur enim ab εὖ, quod est *bonum*, & βουλή, quod est *consilium*, quasi *bona consiliatio*, vel potius *bene consiliativa*. Unde manifestum est quod eubulia est virtus humana.

Ad primum ergo dicendum, quod non est bonum consilium, sive aliquis malum finem in consiliando præstituat, sive etiam ad bonum finem malas vias adinveniat; sicut etiam in speculativis non est bona ratiocinatio, sive aliquis falsum concludat, sive etiam concludat verum ex falsis: quia non utitur convenienti medio. Et ideo utrumque prædictorum est contra rationem eubuliæ, ut Philosophus dicit in VI. Ethic. (cap. IX.)

Ad secundum dicendum, quod etsi virtus sit essentialiter perfectio quædam; non tamen oportet quod omne illud quod est materia virtutis, importet perfectionem. Oportet enim circa omnia humana perfici per virtutes, & non solum circa actus rationis, inter quos est consilium, sed etiam circa passiones appetitus sensitivi, quæ adhuc sunt multo imperfectiores.

Vel potest dici, quod virtus humana est perfectio secundum modum hominis, qui non potest per certitudinem comprehendere veritatem rerum simplicium intuitu simplici, & præcipue in agibilibus, quæ sunt contingentia.

Ad tertium dicendum, quod in nullo peccatore, inquantum huiusmodi, invenitur eubulia. Omne enim peccatum est contra bonam consiliationem. Requiritur enim ad bene consiliandum non solum adinventio, vel excogitatio eorum quæ sunt opportuna ad finem, sed etiam aliæ circumstantiæ, scilicet tempus congruum, ut nec nimis tardus, nec nimis velox sit in consiliis; & modus consiliandi, ut scilicet sit firmus in suo consilio; & aliæ huiusmodi debitæ circumstantiæ; quæ peccatores peccando non observant. Quilibet autem virtuosus est bene consiliativus in his quæ ordinantur ad finem virtutis; licet forte in aliquibus particularibus negotiis non sit bene consiliativus, puta in mercationibus, vel in rebus bellicis, vel in aliquo huiusmodi.

ARTICULUS II. 288

Utrum eubulia sit virtus distincta a prudentia.

Locis sup. art. 1. notatis.

AD secundum sic proceditur. Videtur quod eubulia non sit virtus distincta a prudentia. Quia, ut Philosophus dicit in VI. Ethic. (cap. V.) videtur prudentis esse bene consiliari. Sed hoc pertinet ad eubuliam, ut dictum est (art. præc.) Ergo eubulia non distinguitur a prudentia.

2. Præterea. Humani actus, ad quos ordinantur humanæ virtutes, præcipue spe-

specificantur ex fine, ut supra dictum est (1. 2. quaest. XVIII. art. 4.) Sed ad eumdem finem ordinantur eubulia, & prudentia, ut dicitur in VI. Ethic. (cap. XI.) non autem ad quemdam particularem finem, sed ad communem finem totius vitae. Ergo eubulia non est virtus distincta a prudentia.

3. Praeterea. In scientiis speculativis ad eamdem scientiam pertinet inquirere, & determinare. Ergo pari ratione in operativis hoc pertinet ad eamdem virtutem. Sed inquirere pertinet ad eubuliam, determinare autem ad prudentiam. Ergo eubulia non est alia virtus a prudentia.

Sed contra est quod prudentia est praeceptiva, ut dicitur in VI. Ethic. (cap. IX.) Hoc autem non convenit eubuliae. Ergo eubulia est alia virtus a prudentia.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est supra (art. praec.) virtus proprie ordinatur ad actum quem reddit bonum: & ideo oportet secundum differentiam actuum esse diversas virtutes, & maxime quando non est eadem ratio bonitatis in actibus: si enim esset eadem ratio bonitatis in eis, tunc ad eamdem virtutem pertinerent diversi actus; sicut ex eodem dependet bonitas amoris, desiderii, & gaudii; & ideo omnia ista pertinent ad eamdem virtutem caritatis.

Actus autem rationis ordinati ad opus sunt diversi, nec habent eamdem rationem bonitatis. Ex alio enim efficitur homo bene consiliativus, & bene iudicativus, & bene praeceptivus: quod patet ex hoc quod ista aliquando ab invicem separantur. Et ideo oportet aliam esse virtutem eubuliam, per quam homo est bene consiliativus; & aliam prudentiam, per quam homo est bene praeceptivus.

Et sicut consiliari ordinatur ad praecipere tamquam ad principalius; ita etiam eubulia ordinatur ad prudentiam tamquam ad principaliorem virtutem, sine qua nec virtus esset; sicut nec morales virtutes sine prudentia, nec ceterae virtutes sine caritate.

Ad primum ergo dicendum, quod ad prudentiam pertinet bene consiliari imperative, ad eubuliam autem elicitive.

Ad secundum dicendum, quod ad unum finem ultimum, quod est *bene vivere totum*, ordinantur diversi actus secundum quemdam gradum. Nam praecedit consilium, sequitur iudicium, & ultimum est praeceptum, quod immediate se habet ad finem ultimum. Alii autem duo actus remote se habent: qui tamen habent quosdam proximos fines; consilium quidem (*a*) inventionem eorum quae sunt agenda, iudicium autem certitudinem. Unde ex hoc non sequitur quod eubulia, & prudentia non sint diversae virtutes; sed quod eubulia ordinetur ad prudentiam, sicut virtus secundaria ad principalem.

Ad tertium dicendum, quod etiam in speculativis alia rationalis scientia est dialectica, quae ordinatur ad inquisitionem inventivam; & alia scientia demonstrativa, quae est veritatis determinativa.

ARTICULUS III. 289

Utrum synesis sit virtus.

1. 2. *quaest.* LVII. *art.* 6. & III. *dist.* XXXIII. *quaest.* III. *art.* 1. *quaest.* 2. & *VI. Ethic. lect.* 9.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod synesis non sit virtus. Virtutes enim non insunt nobis a natura, ut dicitur in II. Ethic. (cap. 1.) Sed synesis inest aliquibus a natura, ut dicit Philosophus in VI. Ethic. (cap. XI. a med.) Ergo synesis non est virtus.

2. Praeterea. Synesis, ut in eodem Lib. dicitur (cap. X.) est solum iudicativa. Sed iudicium solum sine praecepto potest esse etiam in malis. Cum ergo virtus sit solum in bonis, videtur quod synesis non sit virtus.

3. Praeterea. Numquam est defectus in praecipiendo, nisi sit aliquis defectus in iudicando, saltem in particulari operabili, in quo omnis malus errat. Si ergo synesis ponitur virtus ad bene iudicandum, videtur quod non sit necessaria alia virtus ad bene praecipiendum: & ideo prudentia erit superflua: quod est inconveniens. Non ergo synesis est virtus.

Sed contra. Iudicium est perfectius quam consilium. Sed eubulia, quae est bene consiliativa, est virtus. Ergo multo magis synesis, quae est bene iudicativa, est virtus.

Respondeo dicendum, quod synesis importat iudicium rectum, non quidem circa speculabilia, sed circa particularia operabilia, circa quae etiam est prudentia. Unde secundum synesim dicuntur aliqui in graeco συνετοί, idest sensati, vel εὐσυνετοί, idest homines boni sensus; sicut e contra-

(a) *Al.* intentionem,

trario qui carent hac virtute, dicuntur ἀσύνετοι, ideſt inſenſati.

Oportet autem quod ſecundum differentiam actuum qui non reducuntur in eamdem cauſam, ſit etiam diverſitas virtutum. Manifeſtum eſt autem quod bonitas conſilii, & bonitas iudicii non reducuntur in eamdem cauſam: multi enim ſunt bene conſiliativi, qui tamen non ſunt bene ſenſati, quaſi recte iudicantes; ſicut etiam in ſpeculativis aliqui ſunt bene inquirentes, propter hoc quod ratio eorum prompta eſt ad diſcurrendum per diverſa; quod videtur provenire ex diſpoſitione imaginativæ virtutis, quæ de facili poteſt formare diverſa phantaſmata: & tamen huiuſmodi quandoque non ſunt boni iudicii; quod eſt propter defectum intellectus, qui maxime contingit ex mala diſpoſitione communis ſenſus non bene iudicantis. Et ideo oportet præter eubuliam eſſe aliam virtutem, quæ eſt bene iudicativa; & hæc dicitur ſyneſis.

Ad primum ergo dicendum, quod rectum iudicium in hoc conſiſtit quod vis cognoſcitiva apprehendat rem aliquam, ſecundum quod in ſe eſt: quod quidem provenit ex recta diſpoſitione virtutis apprehenſivæ; ſicut in ſpeculo, ſi fuerit bene diſpoſitum, imprimuntur formæ corporum, ſecundum quod ſunt; ſi vero fuerit ſpeculum male diſpoſitum, apparent ibi imagines diſtortæ, & prave ſe habentes. Quod autem virtus cognoſcitiva ſit bene diſpoſita ad recipiendum res ſecundum quod ſunt, contingit quidem radicaliter ex natura, conſummative autem ex exercitio, vel ex munere gratiæ; & hoc dupliciter. Uno modo directe ex parte ipſius cognoſcitivæ virtutis, puta quia non eſt imbuta pravis conceptionibus, ſed veris, & rectis: & hoc pertinet ad ſyneſim, ſecundum quod eſt ſpecialis virtus. Alio modo indirecte ex bona diſpoſitione appetitivæ virtutis; ex qua ſequitur quod homo bene iudicet de appetibilibus: & ſic bonum virtutis iudicium conſequitur habitus virtutum moralium, ſed circa fines; ſyneſis autem eſt magis circa ea quæ ſunt ad finem.

Ad ſecundum dicendum, quod in malis poteſt quidem iudicium rectum eſſe in univerſali; ſed in particulari agibili ſemper eorum iudicium corrumpitur, ut ſupra habitum eſt (quæſt. XLVII. art. 13.)

Ad tertium dicendum, quod contingit quandoque id quod bene iudicatum eſt, differri, vel negligenter agi, aut inordinate: & ideo poſt virtutem quæ eſt bene iudicativa, neceſſaria eſt finalis virtus principalis, quæ eſt bene præceptiva, ſcilicet prudentia.

ARTICULUS IV. 290

Utrum gnome ſit ſpecialis virtus.

Locis ſup. art. 3. citatis.

AD quartum ſic proceditur. Videtur quod gnome non ſit ſpecialis virtus a ſyneſi diſtincta. Quia ſecundum ſyneſim dicitur aliquis bene iudicativus. Sed nullus poteſt dici bene iudicativus, niſi in omnibus bene iudicet. Ergo ſyneſis ſe extendit ad omnia diiudicanda. Non eſt ergo aliqua alia virtus bene iudicativa, quæ gnome dicatur.

2. Præterea. Iudicium medium eſt inter conſilium, & præceptum. Sed una tantum virtus eſt bene conſiliativa, ſcilicet eubulia; & una tantum virtus eſt bene præceptiva, ſcilicet prudentia. Ergo etiam una tantum eſt virtus bene iudicativa, ſcilicet ſyneſis.

3. Præterea. Ea quæ raro accidunt, in quibus oportet aliquando a communibus legibus diſcedere, videntur præcipue caſualia eſſe: quorum non eſt ratio, ut dicitur in II. Phyſ (text. 48. & 57) Omnes autem virtutes intellectuales pertinent ad rationem rectam. Ergo circa prædicta non eſt aliqua virtus intellectualis.

Sed contra eſt quod Philoſophus determinat in VI. Ethic. (cap. XI.) gnomen eſſe ſpecialem virtutem.

Reſpondeo dicendum, quod habitus cognoſcitivi diſtinguuntur ſecundum altiora, vel inferiora principia; ſicut ſapientia in ſpeculativis altiora principia conſiderat quam ſcientia; & ideo ab ea diſtinguitur: & ita etiam oportet eſſe in activis. Manifeſtum eſt autem quod illa quæ ſunt præter ordinem inferioris principii, ſive cauſæ, reducuntur quandoque in ordinem altioris principii; ſicut monſtruoſi partus animalium ſunt præter ordinem virtutis activæ in ſemine; tamen cadunt ſub ordine altioris principii, ſcilicet cæleſtis corporis, vel ulterius providentiæ divinæ: unde ille qui conſideraret virtutem activam in ſemine, non poſſet certum iudicium ferre de huiuſmodi monſtris; de quibus tamen poteſt iudicari ſecundum conſiderationem divinæ providentiæ.

Contingit autem quandoque aliquid eſ-

se faciendum præter communes regulas agendorum, puta cum impugnatori patriæ non est depositum reddendum, vel aliquid aliud huiusmodi. Et ideo oportet de huiusmodi iudicare secundum aliqua altiora principia, quam sint regulæ communes, secundum quas iudicat synesis: & secundum illa altiora principia exigitur altior virtus iudicativa, quæ vocatur *gnome*, quæ importat quamdam perspicacitatem iudicii.

Ad primum ergo dicendum, quod synesis est vere iudicativa de omnibus quæ secundum communes regulas fiunt; sed præter communes regulas sunt quædam alia diiudicanda, ut iam dictum est (in corp. art.)

Ad secundum dicendum, quod iudicium debet sumi ex principiis propriis rei; inquisitio autem fit etiam per communia. Unde etiam in speculativis Dialectica, quæ est inquisitiva, procedit ex communibus; Demonstrativa autem, quæ est iudicativa, procedit ex propriis. Et ideo eubulia, ad quam pertinet inquisitio consilii, est una de omnibus; non autem synesis, quæ est iudicativa. Præceptum autem respicit in omnibus unam rationem boni: & ideo etiam prudentia non est nisi una.

Ad tertium dicendum, quod omnia illa quæ præter communem cursum contingere possunt, considerare pertinet ad solam providentiam divinam; sed inter homines ille qui est magis perspicax, potest plura horum sua ratione diiudicare: & ad hoc pertinet gnome, quæ importat quamdam perspicacitatem iudicii.

QUAESTIO LII.

De dono consilii,

in quatuor articulos divisa.

Postea considerandum est de dono consilii, quod respondet prudentiæ: & circa hoc quæruntur quatuor.

Primo, utrum consilium debeat poni inter septem dona Spiritus sancti.

Secundo, utrum donum consilii respondeat virtuti prudentiæ.

Tertio, utrum donum consilii maneat in patria.

Quarto, utrum quinta beatitudo, quæ est, *Beati misericordes &c.* respondeat dono consilii.

ARTICULUS I. 291

Utrum consilium debeat poni inter dona Spiritus sancti.

III. dist. XXXV. *quæst.* II. *art.* 4. *quæst.* I.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod consilium non debeat poni inter dona Spiritus sancti. Dona enim Spiritus sancti in adiutorium virtutum dantur, ut patet per Gregorium in II Moral. (cap. XXVII. aliquant. a princ.) Sed ad consiliandum homo sufficienter perficitur per virtutem prudentiæ, vel etiam eubuliæ, ut ex dictis patet (quæst. XLVII. art. I. & 2. & quæst. præc. art. I. & 2.) Ergo consilium non debet poni inter dona Spiritus sancti.

2. Præterea. Hæc videtur esse differentia inter septem dona Spiritus sancti, & gratias gratis datas, quod gratiæ gratis datæ non dantur omnibus, sed distribuuntur diversis; dona autem Spiritus sancti dantur omnibus habentibus Spiritum sanctum. Sed consilium videtur esse de his quæ specialiter aliquibus a Spiritu sancto dantur, secundum illud I. Machab. II. 65. *Ecce Simon frater vester ipse vir consilii est*. Ergo consilium magis debet poni inter gratias gratis datas, quam inter septem dona Spiritus sancti.

3. Præterea. Rom. VIII. 14. dicitur: *Qui spiritu Dei aguntur, hi filii Dei sunt*. Sed his qui ab alio aguntur, non competit consilium. Cum ergo dona Spiritus sancti maxime competant filiis Dei, qui *acceperunt spiritum adoptionis filiorum*, videtur quod consilium inter dona Spiritus sancti poni non debeat.

Sed contra est quod Isai. XI. 2. dicitur: *Requiescet super eum spiritus consilii, & fortitudinis*.

Respondeo dicendum, quod dona Spiritus sancti, ut supra dictum est (I. 2. quæst. LXVIII. art. I.) sunt quædam dispositiones, quibus anima redditur bene mobilis a Spiritu sancto. Deus autem movet unumquodque secundum modum eius quod movetur; sicut creaturam corporalem movet per tempus, & locum; creaturam autem spiritualem per tempus, & non per locum, ut Augustinus dicit in VIII. super Gen. ad lit. (cap. XX.)

Est autem proprium rationali creaturæ quod per inquisitionem rationis moveatur ad aliquid agendum: quæ quidem inquisitio *consilium* dicitur: & ideo Spiritus sanctus dicitur per modum consilii crea-

creaturam rationalem movere : & propter hoc consilium ponitur inter dona Spiritus sancti.

Ad primum ergo dicendum, quod prudentia, vel eubulia, sive sit acquisita, sive sit infusa, dirigit hominem in inquisitione consilii, secundum ea quæ ratio comprehendere potest : unde homo per prudentiam, vel eubuliam fit bene consilians vel sibi, vel alii. Sed quia humana ratio non potest comprehendere (a) singularia, & contingentia, quæ occurrere possunt, fit quod *cogitationes mortalium sint timidæ, & incertæ providentiæ nostræ*, ut dicitur Sap. IX. 14. Et ideo indiget homo in inquisitione consilii dirigi a Deo, qui omnia comprehendit : quod fit per donum consilii, per quod homo dirigitur quasi consilio a Deo accepto : sicut etiam in rebus humanis qui sibiipsis non sufficiunt in inquisitione consilii, a sapientioribus consilium requirunt.

Ad secundum dicendum, quod hoc potest pertinere ad gratiam gratis datam, quod aliquis ita sit boni consilii, quod alus consilium præbeat; sed quod aliquis a Deo consilium habeat, quid fieri oporteat in his quæ sunt necessaria ad salutem, hoc est commune omnium sanctorum.

Ad tertium dicendum, quod filii Dei aguntur a Spiritu sancto secundum modum eorum, salvato scilicet libero arbitrio, quod est facultas voluntatis, & rationis: & sic inquantum ratio a Spiritu sancto movetur, vel instruitur de agendis, competit filiis Dei donum consilii.

ARTICULUS II. 292

Utrum donum consilii respondeat virtuti prudentiæ.

III. dist. XXXIV. *quæst.* I. *art.* 2. *cor.* & *dist.* XXXV. *quæst.* II. *art.* 4. *quæst.* I.

AD secundum sic proceditur. Videtur quod donum consilii non respondeat convenienter virtuti prudentiæ. *Inferius* enim *in suo supremo attingit id quod est superius*, ut patet per Dionysium VII cap. de div. Nom. (a med. lect. 4.) sicut homo attingit Angelum secundum intellectum. Sed virtus cardinalis est inferior dono, ut supra habitum est (1. 2. quæst. LXVIII. art. 8.) Cum ergo consilium sit primus, & infimus actus prudentiæ, supremus autem actus eius præcipere, medius autem iudicare ; videtur quod donum respondens prudentiæ non sit consilium, sed magis iudicium, vel præceptum.

2. Præterea. Uni virtuti sufficienter auxilium præbetur per unum donum ; quia *quanto aliquid est superius, tanto est magis unitum*, ut probatur in Libro de causis (proposit. 4. 10. & 17.) Sed prudentiæ auxilium præbetur per donum scientiæ, quæ non solum est speculativa, sed etiam practica, ut sup. habitum est (quæst. IX. art. 3.) Ergo donum consilii non respondet virtuti prudentiæ.

3. Præterea. Ad prudentiam proprie pertinet dirigere, ut supra habitum est (quæst. XLVII. art. 8.) Sed ad donum consilii pertinet quod homo dirigatur a Deo, sicut dictum est (art. præc.) Ergo donum consilii non pertinet ad virtutem prudentiæ.

Sed contra est quod donum consilii est circa ea quæ sunt agenda propter finem. Sed circa hæc est etiam prudentia. Ergo sibi invicem correspondent.

Respondeo dicendum, quod principium motivum inferius adiuvatur præcipue, & perficitur per hoc quod movetur a superiori motivo principio, sicut corpus in hoc (b) quod movetur a spiritu.

Manifestum est autem quod rectitudo rationis humanæ comparatur ad rationem divinam, (c) sicut principium motivum inferius, quod movetur ad superius, & refertur in ipsum: ratio enim æterna est suprema regula omnis humanæ rectitudinis.

Et ideo prudentia, quæ importat rationis rectitudinem, maxime perficitur, & iuvatur, secundum quod regulatur, & movetur a Spiritu sancto : quod pertinet ad donum consilii, ut dictum est (ar. præc.) (d) Unde donum consilii respondet prudentiæ, sicut ipsam adiuvans, & perficiens.

Ad primum ergo dicendum, quod iudicare, & præcipere non est moti, sed moventis. Et quia in donis Spiritus sancti mens humana non se habet ut movens, sed magis ut mota, ut supra dictum est (ar. præc. & 1. 2. quæst. LXVIII. art. 1.) inde est quod non fuit conveniens quod donum correspondens prudentiæ *præceptum* diceretur, vel *iudicium*, sed *consilium*: per quod potest significari mo-

(a) *Ita edit. Rom. cum codd. Alcan. & Tarrac. aliisque. Al.* singularia contingentia. (b) *In cod. Alcan. deest* quod. (c) *Ita omnes edit. cum pluribus mss. Cod. Alcan.* sicut motivum inferius ad superius : ratio enim &c. *aliis omissis.* (d) *In cod. Alcan. desunt sequentia usque* Ad primum. *Habent edit. omnes, cum aliis mss.*

motio mentis consiliatæ ab alio consiliante.

Ad secundum dicendum, quod scientiæ donum non directe respondet prudentiæ, cum sit in speculativis, sed secundum quamdam extensionem eam adiuvat; donum autem consilii directe respondet prudentiæ, sicut circa eadem existens.

Ad tertium dicendum, quod movens motum, ex hoc quod movetur, movet. Unde mens humana ex hoc ipso quod dirigitur a Spiritu sancto, fit potens dirigere se, & alios.

ARTICULUS III. 293

Utrum donum consilii maneat in patria.

III. *dist.* XXXV. *quæst.* III. *art.* 4. *quæst.* 3.

AD tertium sic proceditur. Videtur quod donum consilii non maneat in patria. Consilium enim est eorum quæ sunt agenda propter finem. Sed in patria nihil erit agendum propter finem, quia ibi homines ultimo fine potientur. Ergo in patria non est donum consilii.

2. Præterea. Consilium dubitationem importat: in his enim quæ manifesta sunt, ridiculum est consiliari, sicut patet per Philosophum in III. Ethic. (cap. III.) In patria autem tolletur omnis dubitatio. Ergo in patria non erit consilium.

3. Præterea. In patria Sancti maxime Deo conformantur, secundum illud I. Ioan. III. 2. *Cum apparuerit, similes ei erimus*. Sed Deo non convenit consilium, secundum illud Rom. II. 34. *Quis consiliarius eius fuit?* Ergo etiam neque Sanctis in patria competit donum consilii.

Sed contra est quod Gregorius dicit XVII. Moral. (cap. VIII. in fi.) *Cumque uniuscuiusque gentis vel culpa, vel iustitia ad supernæ curiæ consilium ducitur, eiusdem gentis præpositus vel obtinuisse in certamine, vel non obtinuisse perhibetur.*

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est (ar. præc. & 1.2. quæst. LXVIII. ar. 1.) dona Spiritus sancti ad hoc pertinent quod creatura rationalis moveatur a Deo.

Circa motionem autem humanæ mentis a Deo duo considerari oportet. Primo quidem quod alia est dispositio eius quod movetur, dum movetur; & alia, dum est in termino motus. Et quidem quando movens est solum principium movendi, cessante motu, cessat actio moventis super mobile, quod iam pervenit ad terminum; sicut domus, postquam ædificata est, non ædificatur ulterius ab ædificatore. Sed quando movens non solum est causa movendi, sed etiam est causa ipsius formæ, ad quam est motus, tunc non cessat actio moventis etiam post adeptionem formæ; sicut Sol illuminat aerem, etiam postquam est illuminatus. Et hoc modo Deus causat in nobis & virtutem, & cognitionem, non solum quando primo acquirimus, sed etiam quamdiu in eis perseveramus. Et sic cognitionem agendorum causat Deus in beatis, non quasi in ignorantibus, sed quasi continuando in eis cognitionem eorum quæ agenda sunt. Tamen quædam sunt quæ beati, vel Angeli, vel homines non cognoscunt quæ non sunt de essentia beatitudinis; sed pertinent ad gubernationem rerum secundum divinam providentiam: & quantum ad hoc est aliud considerandum, scilicet quod mens beatorum movetur aliter a Deo, & aliter mens viatorum: nam mens viatorum movetur a Deo in agendis per hoc quod sedatur anxietas dubitationis in eis præcedens; in mente vero beatorum circa ea quæ non cognoscunt, est simplex nescientia; a qua etiam Angeli purgantur, secundum Dionysium VII. cap. cæl. Hier. (a med.) Non autem præcedit in eis inquisitio dubitationis, sed simplex conversio ad Deum: & hoc est Deum consulere; sicut Augustinus dicit V. super Gen. ad litteram (cap. XIX. cir. princ.) quod *Angeli de inferioribus Deum consulunt*. Unde & instructio qua super hoc a Deo instruuntur, *consilium* dicitur.

Et secundum hoc donum consilii est in beatis, inquantum in eis a Deo continuatur cognitio eorum quæ sciunt, & inquantum illuminantur de his quæ nesciunt circa agenda.

Ad primum ergo dicendum, quod etiam in beatis sunt aliqui actus ordinati ad finem, vel quasi procedentes ex consecutione finis, sicut quod Deum laudant, vel quibus alios pertrahunt ad finem, quem ipsi sunt consecuti, sicut sunt ministeria Angelorum, & orationes Sanctorum: & quantum ad hoc habet in eis locum donum consilii.

Ad secundum dicendum, quod dubitatio pertinet ad consilium secundum statum vitæ præsentis, non autem pertinet, secundum

dum

dum quod est consilium in patria; sicut etiam virtutes cardinales non habent omnino eosdem actus in patria, & in via.

Ad tertium dicendum, quod consilium non est in Deo sicut in recipiente, sed sicut in dante. Hoc autem modo conformantur Deo Sancti in patria, sicut recipiens influenti.

ARTICULUS IV. 294

Utrum quinta beatitudo, quæ est de misericordia, correspondeat dono consilii.

1. 2. *quæst.* LXIX. *ar.* 3. *ad* 3. & III. *dist.* XXXIV. *quæst.* I. *ar.* 4. *cor.* & *Matth.* V.

AD quartum sic proceditur. Videtur quod quinta beatitudo, quæ est de misericordia, non respondeat dono consilii. Omnes enim beatitudines sunt quidam actus virtutum, ut supra habitum est (1. 2. quæst. LXIX. ar. 1.) Sed per consilium in omnibus virtutum actibus dirigimur. Ergo consilio non respondet magis quinta beatitudo quam alia.

2. Præterea. Præcepta dantur de his quæ sunt de necessitate salutis; consilium autem datur de his quæ non sunt de necessitate salutis. Misericordia autem est de necessitate salutis, secundum illud Iacobi II. 13. *Iudicium sine misericordia illi qui non facit misericordiam*: paupertas autem non est de necessitate salutis, sed pertinet ad perfectionem vitæ, ut patet Matth. XIX. Ergo dono consilii magis respondet beatitudo paupertatis quam beatitudo misericordiæ.

3. Præterea. Fructus consequuntur ad beatitudines: important enim delectationem quamdam spiritualem, quæ consequitur perfectos actus virtutum. Sed inter fructus non ponitur aliquid respondens dono consilii, ut patet Galat. V. Ergo etiam beatitudo misericordiæ non respondet dono consilii.

Sed contra est quod Augustinus dicit in Lib. I. de sermone Domini in monte (cap. IV. parum a princ.) *Consilium convenit misericordibus: quia unicum remedium est de tantis malis erui, dimittere aliis, & dare.*

Respondeo dicendum, quod consilium proprie est de his quæ sunt utilia ad finem. Unde ea quæ maxime sunt utilia ad finem, maxime debent correspondere dono consilii. Hoc autem est misericordia, secundum illud I. ad Tim. IV. 8. *Pietas ad omnia utilis est*. Et ideo specialiter dono consilii respondet beatitudo misericordiæ, non sicut elicienti, sed sicut dirigenti.

Ad primum ergo dicendum, quod etsi consilium dirigat in omnibus actibus virtutum, specialiter tamen dirigit in operibus misericordiæ, ratione iam dicta (in corp.)

Ad secundum dicendum, quod consilium, secundum quod est donum Spiritus sancti, dirigit nos in omnibus quæ ordinantur in finem vitæ æternæ, sive sint de necessitate salutis, sive non: & tamen non omne opus misericordiæ est de necessitate salutis.

Ad tertium dicendum, quod fructus importat quiddam ultimum. In practicis autem non est ultimum in cognitione, sed in operatione, quæ est finis. Et ideo inter fructus nihil ponitur quod pertineat ad cognitionem practicam; sed solum ea quæ pertinent ad operationes, in quibus cognitio practica dirigit: inter quæ ponitur *bonitas*, & *benignitas*, quæ respondent misericordiæ.

QUAESTIO LIII.

De vitiis prudentiæ oppositis, & primo de imprudentia,

in sex articulos divisa.

POstea considerandum est de vitiis oppositis prudentiæ. Dicit enim Augustinus in IV. contra Iulianum (cap. IV. cir. med.) quod *omnibus virtutibus non solum sunt vitia manifesta discretione contraria, sicut prudentiæ temeritas; verum etiam vicina quodammodo, nec veritate, sed quadam specie fallente similia, sicut ipsi prudentiæ astutia*. Primo ergo considerandum est de vitiis quæ manifeste contrarietatem habent ad prudentiam; quæ scilicet vitia proveniunt ex defectu prudentiæ, vel eorum quæ ad prudentiam requiruntur. Secundo de vitiis quæ habent quamdam similitudinem falsam cum prudentia, quæ scilicet contingunt per abusum eorum quæ ad prudentiam requiruntur.

Quia vero solicitudo ad prudentiam pertinet, circa primum consideranda sunt duo. Primo quidem de imprudentia. Secundo de negligentia, quæ solicitudini opponitur.

Et circa primum quæruntur sex.

Primo de imprudentia, utrum sit peccatum.

Se-

Secundo, utrum sit speciale peccatum.

Tertio de præcipitatione, sive temeritate.

Quarto de inconsideratione.

Quinto de inconstantia.

Sexto de origine horum vitiorum.

ARTICULUS I. 295

Utrum imprudentia sit peccatum.

AD primum sic proceditur. Videtur quod imprudentia non sit peccatum. Omne enim peccatum est voluntarium, ut Augustinus dicit (Lib. de vera relig. cap. XIV. cir. princ.) Imprudentia autem non est aliquid voluntarium: nullus enim vult esse imprudens. Ergo imprudentia non est peccatum.

2. Præterea. Nullum peccatum nascitur cum homine, nisi originale. Sed imprudentia nascitur cum homine, unde & iuvenes imprudentes sunt; nec est originale peccatum, quod opponitur originali iustitiæ. Ergo imprudentia non est peccatum.

3. Præterea. Omne peccatum per pœnitentiam tollitur. Sed imprudentia non tollitur per pœnitentiam. Ergo imprudentia non est peccatum.

Sed contra. Spiritualis thesaurus gratiæ non tollitur nisi per peccatum. Tollitur autem per imprudentiam, secundum illud Proverb. XXI. 20. *Thesaurus desiderabilis, & oleum in habitaculo iusti, & homo imprudens dissipabit illud.* Ergo imprudentia est peccatum.

Respondeo dicendum, quod imprudentia dupliciter accipi potest, uno modo privative, alio modo contrarie. Negative autem non proprie dicitur, ita scilicet quod proprie importet solam carentiam prudentiæ, quæ potest esse sine peccato. Privative quidem imprudentia dicitur, inquantum aliquis caret prudentia quam quis natus est, & debet habere: & secundum hoc imprudentia est peccatum ratione negligentiæ, qua quis non adhibet studium ad prudentiam habendam.

Contrarie vero accipitur imprudentia, secundum quod ratio contrario modo movetur, vel agit prudentiæ; puta si recta ratio prudentiæ agit consiliando, imprudens consilium spernit; & sic de aliis quæ in actu prudentiæ consideranda sunt. Et hoc modo imprudentia est peccatum secundum rationem propriam prudentiæ. Non enim potest hoc contingere quod homo contra prudentiam agat, nisi divertens a regulis quibus ratio prudentiæ rectificatur.

Unde si hoc contingat per aversionem a regulis divinis, est peccatum mortale; puta cum quis quasi contemnens, & repudians divina documenta, præcipitanter agit. Si vero præter eas agat absque contemptu, & absque detrimento eorum quæ sunt de necessitate salutis, est peccatum veniale.

Ad primum ergo dicendum, quod deformitatem imprudentiæ nullus vult; sed actum imprudentiæ vult temerarius, qui vult præcipitanter agere. Unde & Philosophus dicit in VI. Ethic. (cap. V. cir. fi.) quod *ille qui circa* (a) *prudentiam peccat volens, minus acceptatur.*

Ad secundum dicendum, quod ratio illa procedit de imprudentia, secundum quod sumitur negative. Sciendum tamen, quod carentia prudentiæ, & cuiuslibet virtutis includitur in carentia originalis iustitiæ, quæ totam animam perficiebat. Et secundum hoc omnes isti defectus virtutum possunt reduci ad originale peccatum.

Ad tertium dicendum, quod per pœnitentiam restituitur prudentia infusa; & sic cessat carentia huius prudentiæ. Non tamen restituitur prudentia acquisita quantum ad habitum; sed tollitur (b) actus contrarius, in quo proprie consistit peccatum imprudentiæ.

ARTICULUS II. 296

Utrum imprudentia sit speciale peccatum.

AD secundum sic proceditur. Videtur quod imprudentia non sit speciale peccatum. Quicumque enim peccat, agit contra rationem rectam, quæ est prudentia. Sed imprudentia consistit in hoc quod aliquis agit contra prudentiam, ut dictum est (art. præc.) Ergo imprudentia non est speciale peccatum.

2. Præterea. Prudentia magis est affinis moralibus actibus quam scientia. Sed ignorantia, quæ opponitur scientiæ, ponitur inter generales caussas peccati. Ergo multo magis imprudentia.

3. Præterea. Peccata contingunt ex hoc quod virtutum circumstantiæ corrum-

(a) *Al. male* imprudentiam. (b) *Ita cum codd. Alcan, Tarrac, Camerac. & Paris. Nicolaius, & posteriores editiones. Al.* habitus.

rumpuntur: unde & Dionysius dicit IV. cap. de div. Nom. (part. 4. lect. 22.) quod *malum contingit ex singularibus defectibus*. Sed multa requiruntur ad prudentiam, sicut ratio, intellectus, docilitas, & cetera quæ supra posita sunt (quæst. XLIX.) Ergo multæ sunt imprudentiæ species. Ergo non est speciale peccatum.

Sed contra. Imprudentia contraria est prudentiæ, ut dictum est (art. præc.) Sed prudentia est una virtus specialis. Ergo & imprudentia est unum vitium speciale.

Respondeo dicendum, quod aliquod vitium, vel peccatum potest dici generale dupliciter: uno modo absolute, quia scilicet est generale respectu omnium peccatorum; alio modo quia est generale respectu quorumdam vitiorum, quæ sunt species eius.

Primo autem modo potest dici aliquod vitium generale dupliciter. Uno modo per essentiam, quia scilicet prædicatur de omnibus peccatis: & hoc modo imprudentia non est generale peccatum, sicut nec prudentia generalis virtus; cum sit circa actus speciales, scilicet circa ipsos actus rationis. Alio modo per participationem: & hoc modo imprudentia est generale peccatum: sicut enim prudentia participatur quodammodo in omnibus virtutibus, inquantum est directiva earum; ita & imprudentia in omnibus vitiis, & peccatis: nullum enim peccatum potest accidere, nisi sit defectus in aliquo actu rationis dirigentis; quod pertinet ad imprudentiam.

Si vero dicatur peccatum generale non simpliciter, sed secundum aliquod genus, quia scilicet continet sub se multas species; sic imprudentia est generale peccatum. Continet enim sub se diversas species tripliciter. Uno quidem modo per oppositum ad diversas partes subiectivas prudentiæ: sicut enim distinguitur prudentia in monasticam, quæ est regitiva unius, & in alias species prudentiæ, quæ sunt multitudinis regitivæ, ut supra habitum est (quæst. XLVIII. & quæst. L. art. 1.) ita etiam imprudentia. Alio modo secundum partes quasi potentiales prudentiæ, quæ sunt virtutes adiunctæ, & accipiuntur secundum diversos actus rationis: & hoc modo quantum ad defectum consilii, circa quod est eubulia, est *præcipitatio*, sive *temeritas*, imprudentiæ species; quantum vero ad defectum iudicii, circa quod sunt synesis, & gnome, est *inconsideratio*; quantum vero ad ipsum præceptum, quod est proprius actus prudentiæ, est *inconstantia*, & *negligentia*. Tertio modo potest sumi per oppositum ad ea quæ requiruntur ad prudentiam; quæ sunt quasi partes integrales prudentiæ. Sed quia omnia illa ordinantur ad dirigendos prædictos tres rationis actus, inde est quod omnes defectus oppositi reducuntur ad quatuor prædictas partes; sicut incautela, & circumspectio includuntur sub *inconsideratione* quod autem aliquis deficiat a docilitate, vel memoria, vel ratione, pertinet ad *præcipitationem*: improvidentia vero, & defectus intelligentiæ, & solertiæ pertinet ad *negligentiam*, & *inconstantiam*.

Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa procedit de generalitate quæ est secundum participationem.

Ad secundum dicendum, quod, quia scientia est magis remota a moralibus quam prudentia, secundum propriam rationem utriusque, inde est quod ignorantia non habet de se rationem peccati moralis, sed solum ratione negligentiæ præcedentis, vel effectus sequentis; & propter hoc ponitur inter generales causas peccati. Sed imprudentia secundum propriam rationem importat vitium(a) morale; & ideo magis potest dici speciale peccatum.

Ad tertium dicendum, quod quando corruptio diversarum circumstantiarum habet idem motivum, non diversificatur peccati species; sicut eiusdem speciei est peccatum ut aliquis accipiat non sua, & ubi non debet, & quando non debet. Sed si sint diversa motiva, tunc essent diversæ species; puta si unus acciperet ubi non deberet, ut faceret iniuriam loco sacro, quod faceret speciem sacrilegii; alius quando non debet, propter solum superfluum appetitum habendi, quod esset simplex avaritia. Et ideo defectus eorum quæ requiruntur ad prudentiam, non diversificant species, nisi quatenus ordinantur ad actus rationis, ut dictum est (in corp. art. & 1. 2. quæst. LXXII art. 9.)

(a) *Ita mss. & editi passim. Al.* mortale.

AR-

ARTICULUS III. 297

Utrum præcipitatio sit peccatum sub imprudentia contentum.

Inf. art. 5. *cor.* & *quæst.* CXXVII. *art.* 1. *ad* 2. & *mal. quæst.* XV. *art.* 4. *cor.*

AD tertium sic proceditur. Videtur quod præcipitatio non sit peccatum sub imprudentia contentum. Imprudentia enim opponitur virtuti prudentiæ. Sed præcipitatio opponitur dono consilii: dicit enim Gregorius in II. Mor. (cap. XXVI. aliquant. a princ.) quod *donum consilii datur contra præcipitationem*. Ergo præcipitatio non est peccato sub imprudentia contentum.

2. Præterea. Præcipitatio videtur ad temeritatem pertinere. Temeritas autem præsumptionem importat, quæ pertinet ad superbiam. Ergo præcipitatio non est vitium sub imprudentia contentum.

3. Præterea. Præcipitatio videtur importare quamdam inordinatam festinationem. Sed in consiliando non solum contingit esse peccatum per hoc quod aliquis est festinus, sed etiam si sit nimis tardus, ita quod prætereat opportunitas operis, & etiam secundum inordinationes aliarum circumstantiarum, ut dicitur in VI. Ethic. (cap. IX.) Ergo non magis præcipitatio debet poni peccatum sub imprudentia contentum, quam tarditas, aut aliqua alia huiusmodi ad inordinationem consilii pertinentia.

Sed contra est quod dicitur Proverb. IV. 19. *Via impiorum tenebrosa, nesciunt ubi corruant*. Tenebrosæ autem viæ impietatis pertinent ad imprudentiam. Ergo corruere, sive præcipitari ad imprudentiam pertinet.

Respondeo dicendum, quod præcipitatio in actibus animæ metaphorice dicitur, secundum similitudinem a corporali motu acceptam. Dicitur autem præcipitari secundum corporalem motum quod a superiori in ima pervenit secundum impetum quemdam proprii motus, vel alicuius impellentis, non ordinate descendendo per gradus.

Summum autem animæ est ipsa ratio; imum autem est operatio per corpus exercita; gradus autem medii, per quos oportet ordinate descendere, sunt *memoria* præteritorum, *intelligentia* præsentium, *solertia* in considerandis futuris eventibus, *ratiocinatio* conferens unum alteri, *docilitas* per quam aliquis acquiescit sententiis maiorum: per quos quidem gradus aliquis ordinate descendit recte consiliando.

Si quis autem feratur ad agendum per impetum voluntatis, vel passionis, pertransitis huiusmodi gradibus, erit præcipitatio. Cum ergo inordinatio consilii ad imprudentiam pertineat, manifestum est quod vitium præcipitationis sub imprudentia continetur.

Ad primum ergo dicendum, quod consilii rectitudo pertinet ad donum consilii, & ad virtutem prudentiæ; licet diversimode, ut supra dictum est (quæst. præc. art. 2.) & ideo præcipitatio utrique contrariatur.

Ad secundum dicendum, quod illa dicuntur fieri temere quæ ratione non reguntur: quod quidem potest contingere dupliciter: uno modo ex impetu voluntatis, vel passionis; alio modo ex contemptu regulæ dirigentis: unde videtur ex ea radice superbiæ provenire quæ refugit subesse regulæ alienæ. Præcipitatio autem se habet ad utrumque. Unde temeritas sub præcipitatione continetur; quamvis præcipitatio magis respiciat primum.

Ad tertium dicendum, quod in inquisitione consilii multa particularia sunt consideranda: & ideo Philosophus dicit in VI. Eth. (cap. IX. a princ.) *Oportet consiliari tarde*. Unde præcipitatio directius opponitur rectitudini consilii quam tarditas superflua, quæ habet quamdam similitudinem recti consilii.

ARTICULUS IV. 298

Utrum inconsideratio sit speciale peccatum sub imprudentia contentum.

Sup. art. 2. *cor.* & *inf. art.* 5. *cor.* & *mal. quæst.* XV. *art.* 4. *cor.*

AD quartum sic proceditur. Videtur quod inconsideratio non sit peccatum speciale sub imprudentia contentum. Lex enim divina ad nullum peccatum nos inducit, secundum illud Ps. XVIII. 9. *Lex Domini immaculata*. Inducit autem ad non considerandum, secundum illud Matth. X. 19. *Nolite cogitare, quomodo, aut quid loquamini*. Ergo inconsideratio non est peccatum.

2. Præterea. Quicumque consiliatur, oportet quod multa consideret. Sed per defectum consilii est præcipitatio, & per consequens ex defectu considerationis. Ergo præcipitatio sub inconsideratione conti-

tineatur. Non ergo inconsideratio est speciale peccatum.

3. Praeterea. Prudentia consistit in actibus rationis practicae, qui sunt *consiliari, iudicare de consiliatis*, & *praecipere*. Sed considerare praecedit omnes istos actus, quia pertinet etiam ad intellectum speculativum. Ergo inconsideratio non est speciale peccatum sub imprudentia contentum.

Sed contra est quod dicitur Proverb. IV. 25. *Oculi tui videant recta, & palpebrae tuae praecedant gressus tuos*: quod pertinet ad prudentiam. Sed contrarium huius agitur per inconsiderationem. Ergo inconsideratio est speciale peccatum sub imprudentia contentum.

Respondeo dicendum, quod consideratio importat actum intellectus veritatem rei intuentis. Sicut autem inquisitio pertinet ad rationem, ita iudicium pertinet ad intellectum. Unde & in speculativis demonstrativa scientia dicitur iudicativa, inquantum per resolutionem in prima principia intelligibilia de veritate inquisitorum diiudicatur. Et ideo consideratio maxime pertinet ad iudicium.

Unde & defectus recti iudicii ad vitium inconsiderationis pertinet, prout scilicet aliquis in recte iudicando deficit ex hoc quod contemnit, vel negligit attendere ea ex quibus rectum iudicium procedit. Unde manifestum est quod inconsideratio est peccatum.

Ad primum ergo dicendum, quod Dominus non prohibet considerare ea quae sunt agenda, vel dicenda, quando homo habeat opportunitatem; sed dat fiduciam discipulis in verbis inductis, ut deficiente sibi opportunitate vel propter imperitiam, vel quia subito praeoccupantur, in solo divino confidant consilio: quia *cum ignoramus quid agere debeamus, hoc solum habemus residui ut oculos nostros dirigamus ad Deum*, sicut dicitur II. Paralip. XX. 12. alioquin si homo praetermittat facere quod potest, solum divinum auxilium expectans, videtur tentare Deum.

Ad secundum dicendum, quod (a) tota consideratio eorum quae in consilio attenduntur, ordinantur ad recte iudicandum: & ideo consideratio in iudicio perficitur. Unde etiam inconsideratio maxime opponitur rectitudini iudicii.

Ad tertium dicendum, quod inconsideratio hic accipitur secundum determinatam materiam, idest secundum agibilia humana, in quibus plura sunt attendenda ad recte iudicandum quam etiam in speculativis: quia operationes sunt in singularibus.

ARTICULUS V. 299

Utrum inconstantia sit cum sub imprudentia contentum.

AD quintum sic proceditur. Videtur quod inconstantia non sit vitium sub imprudentia contentum. Inconstantia enim videtur in hoc consistere quod homo non persistat in aliquo difficili. Sed persistere in difficilibus pertinet ad fortitudinem. Ergo inconstantia magis opponitur fortitudini quam prudentiae.

2. Praeterea. Iacobi III. 16. dicitur: *Ubi zelus, & contentio, ibi inconstantia, & omne opus pravum*. Sed zelus ad invidiam pertinet. Ergo inconstantia non pertinet ad imprudentiam, sed magis ad invidiam.

3. Praeterea. Ille videtur esse inconstans qui non perseverat in eo quod proposuerat: quod quidem pertinet in delectationibus ad incontinentem, in tristitiis autem ad mollem, sive delicatum, ut dicitur in VII. Ethic. (cap. VII.) Ergo inconstantia non pertinet ad imprudentiam.

Sed contra est quod ad prudentiam pertinet praeferre maius bonum minus bono. Ergo desistere a meliori pertinet ad imprudentiam. Sed hoc est inconstantia. Ergo inconstantia pertinet ad imprudentiam.

Respondeo dicendum, quod inconstantia importat recessum quemdam a bono proposito definito. Huiusmodi autem recessus principium quidem habet a vi appetitiva: non enim aliquis recedit a priori bono proposito, nisi propter aliquid quod sibi inordinate placet. Sed iste recessus non consummatur nisi per defectum rationis, quae fallitur in hoc quod repudiat id quod recte acceptaverat. Et quia cum possit resistere impulsui passionum, si non resistat, hoc est ex debilitate ipsius, quae non tenet se firmiter in bono proposito concepto; ideo inconstantia quantum ad sui consummationem pertinet ad defectum rationis. Sicut autem omnis rectitudo rationis practicae pertinet aliqualiter ad prudentiam, ita omnes defectus eiusdem pertinent ad imprudentiam.

Et

(a) *Ita cum pluribus mss. recentiores editi. Al deest* tota.

Et ideo inconſtantia ſecundum ſui conſummationem ad imprudentiam pertinet.

Et ſicut præcipitatio eſt ex defectu circa actum conſilii, & inconſideratio circa actum iudicii; ita inconſtantia circa actum præcepti. Ex hoc enim dicitur aliquis eſſe inconſtans quod ratio deficit in præcipiendo ea quæ ſunt conſiliata, & iudicata.

Ad primum ergo dicendum, quod bonum prudentiæ participatur in omnibus virtutibus moralibus: & ſecundum hoc perſiſtere in bono pertinet ad omnes virtutes morales, præcipue tamen ad fortitudinem, quæ patitur maiorem impulſum ad contrarium.

Ad ſecundum dicendum, quod invidia, & ira, quæ eſt contentionis principium, faciunt inconſtantiam ex parte appetitivæ virtutis, ex qua eſt principium inconſtantiæ, ut dictum eſt (in cor. art.)

Ad tertium dicendum, quod continentia, & perſeverantia non videntur eſſe in vi appetitiva, ſed ſolum in ratione. Continens enim patitur quidem perverſas concupiſcentias, & perſeverans graves triſtitias (quod deſignat defectum appetitivæ virtutis;) ſed ratio firmiter perſiſtit, continentis quidem contra concupiſcentias, perſeverantis autem contra triſtitias. Unde continentia, & perſeverantia videntur eſſe ſpecies conſtantiæ ad rationem pertinentis, ad quam etiam pertinet inconſtantia.

ARTICULUS VI. 300

Utrum prædicta vitia oriantur ex luxuria.

Inf. quæſt. CLIII. *art.* 4. *&* 5. *& mal. quæſt.* XV. *art.* 4.

AD ſextum ſic proceditur. Videtur quod prædicta vitia non oriantur ex luxuria. Inconſtantia enim oritur ex invidia, ut dictum eſt (art. præc. ad 2.) Sed invidia eſt vitium diſtinctum a luxuria. Ergo prædicta vitia non oriuntur ex luxuria.

2. Præterea. Iacobi 1. 8. dicitur: *Vir duplex animo inconſtans eſt in omnibus viis ſuis*. Sed duplicitas non videtur ad luxuriam pertinere, ſed magis ad doloſitatem, quæ eſt filia avaritiæ, ſecundum Gregorium XXXI. Moral. (cap. XVII. a med.) Ergo prædicta vitia non oriuntur ex luxuria.

3. Præterea. Prædicta vitia pertinent ad defectum rationis. Sed vitia ſpiritualia propinquiora ſunt rationi quam vitia carnalia. Ergo prædicta vitia magis oriuntur ex vitiis ſpiritualibus quam ex vitiis carnalibus.

Sed contra eſt quod Gregorius XXXI. Moral. (loc. cit.) ponit prædicta vitia ex luxuria oriri.

Reſpondeo dicendum, quod, ſicut Philoſophus dicit in VI. Ethic. (cap. V. & Lib. VII. cap. XI.) *delectatio maxime corrumpit æſtimationem prudentiæ*; & præcipue delectatio quæ eſt in venereis, quæ totam animam abſorbet, & trahit ad ſenſibilem delectationem.

Perfectio autem prudentiæ, & cuiuslibet intellectualis virtutis conſiſtit in abſtractione a ſenſibilibus. Unde cum prædicta vitia pertineant ad defectum prudentiæ, & rationis practicæ, ſicut habitum eſt (art. 2. & 5. hu. quæſt.) ſequitur quod ex luxuria maxime oriantur.

Ad primum ergo dicendum, quod invidia, & ira cauſant inconſtantiam, pertrahendo rationem ad aliud; ſed luxuria cauſat inconſtantiam, totaliter extinguendo iudicium rationis. Unde Philoſophus dicit in VII. Eth. (cap. VI. in princ.) quod *incontinens iræ audit quidem rationem, ſed non perfecte; incontinens autem concupiſcentiæ totaliter eam non audit*.

Ad ſecundum dicendum, quod etiam duplicitas animi eſt quoddam conſequens ad luxuriam, ſicut & inconſtantia; prout duplicitas animi importat vertibilitatem animi ad diverſa. Unde & Terentius in Eunucho (act. 1. ſcena 1.) dicit, quod *in amore eſt bellum, & rurſus pax, & induciæ*.

Ad tertium dicendum, quod vitia carnalia intantum magis extinguunt iudicium rationis, inquantum longius abducunt a ratione.

QUAESTIO LIV.

De negligentia,

in tres articulos diviſa.

POſtea conſiderandum eſt de negligentia: & circa hoc quæruntur tria.

Primo, utrum negligentia ſit peccatum ſpeciale.

Secundo, cui virtuti opponatur.

Tertio, utrum negligentia ſit peccatum mortale.

AR-

ARTICULUS I. 301

Utrum negligentia sit peccatum speciale.

AD primum sic proceditur. Videtur quod negligentia non sit peccatum speciale. Negligentia enim diligentiæ opponitur. Sed diligentia requiritur in qualibet virtute. *(a)* Ergo negligentia non est peccatum speciale.

2. Præterea. Illud quod invenitur in quolibet peccato, non est speciale peccatum. Sed negligentia invenitur in quolibet peccato: quia omnis qui peccat, negligit ea per quæ a peccato retrahitur; & qui in peccato perseverat, negligit conteri de peccato. Ergo negligentia non est speciale peccatum.

3. Præterea. Omne speciale peccatum habet materiam determinatam. Sed negligentia non videtur habere determinatam materiam: neque enim est circa mala, aut indifferentia, quia ea prætermittere nulli ad negligentiam deputatur; similiter etiam non est circa bona, quia si negligenter aguntur, iam non sunt bona. Ergo videtur quod negligentia non sit vitium speciale.

Sed contra est quod peccata quæ committuntur ex negligentia, distinguuntur contra peccata quæ committuntur ex contemptu.

Respondeo dicendum, quod negligentia importat defectum debitæ solicitudinis. Omnis autem defectus debiti actus habet rationem peccati. Unde manifestum est quod negligentia habet rationem peccati: & eo modo quo solicitudo est specialis virtutis actus, necesse est quod negligentia sit speciale peccatum. Sunt enim aliqua peccata specialia, quia sunt circa aliquam materiam specialem, sicut luxuria est circa venerea; quædam autem sunt vitia specialia propter specialitatem actus se extendentis ad omnem materiam; & huiusmodi sunt omnia vitia quæ sunt circa actum rationis, nam quilibet actus rationis se extendit ad quamlibet materiam moralem. Et ideo cum solicitudo sit quidam specialis actus rationis, ut supra habitum est (quæst. xlvii. art. 9.) consequens est quod negligentia, quæ importat solicitudinis defectum, sit speciale peccatum.

Ad primum ergo dicendum, quod diligentia videtur esse idem solicitudini: quia in his quæ diligimus, maiorem solicitudinem adhibemus. Unde diligentia, sicut solicitudo, requiritur ad quamlibet virtutem, inquantum in qualibet virtute requiruntur debiti actus rationis.

Ad secundum dicendum, quod in quolibet peccato necesse est esse defectum circa aliquem actum rationis, puta defectum consilii, & aliorum huiusmodi. Unde sicut præcipitatio est speciale peccatum propter speciale actum rationis, qui prætermittitur, scilicet consilium, quamvis possit inveniri in quolibet genere peccatorum; ita negligentia est speciale peccatum propter defectum specialis actus rationis, qui est solicitudo, quamvis inveniatur aliqualiter in omnibus peccatis.

Ad tertium dicendum, quod materia negligentiæ proprie sunt bona quæ quis agere debet; non quod ipsa sint bona, cum negligenter aguntur; sed quia per negligentiam accidit defectus bonitatis in eis, sive prætermittatur totaliter actus debitus propter defectum solicitudinis, sive etiam aliqua debita circumstantia actus.

ARTICULUS II. 302

Utrum negligentia opponatur prudentiæ.

Sup. quæst. LIII. *art.* I. *corp. & Philip.* IV.

AD secundum sic proceditur. Videtur quod negligentia non opponatur prudentiæ. Negligentia enim videtur esse idem quod pigritia, vel torpor, qui pertinet ad accidiam, ut patet per Gregorium XXXI. Moral. (cap. XVII. a med.) Accidia autem non opponitur prudentiæ, sed magis caritati, ut supra dictum est (quæst. XXXV. art. 2.) Ergo negligentia non opponitur prudentiæ.

2. Præterea. Ad negligentiam videtur pertinere omne peccatum omissionis. Sed peccatum omissionis non opponitur prudentiæ, sed magis virtutibus moralibus executivis. Ergo negligentia non opponitur prudentiæ.

3. Præterea. Imprudentia est circa aliquem actum rationis. Sed negligentia non importat defectum neque circa consilium, in quo deficit præcipitatio; neque circa iudicium, in quo deficit inconsideratio; neque circa præceptum, in quo deficit inconstantia. Ergo negligentia non pertinet ad imprudentiam.

(a) *Ita cum Theologis ex codicibus pluribus editi omnes quos vidimus libri. In codd. Alcan. additur* sicut & eligentia.

4. Præterea. Eccle. VII. 19. dicitur: *Qui timet Deum, nihil negligit*. Sed unumquodque peccatum præcipue excluditur per virtutem oppositam. Ergo negligentia magis opponitur timori quam prudentiæ.

Sed contra est quod dicitur Eccli. XX. 7. *Lascivus, & imprudens (a) non observant tempus*. Sed hoc pertinet ad negligentiam. Ergo negligentia opponitur prudentiæ.

Respondeo dicendum, quod negligentia directe opponitur solicitudini. Solicitudo autem pertinet ad rationem, & rectitudo solicitudinis ad prudentiam. Unde per oppositum negligentia ad imprudentiam pertinet.

Et hoc etiam ex ipso nomine apparet: quia, sicut Isidorus dicit in Lib. X. Etymolog. (ad lit. N.) *negligens dicitur quasi nec eligens*. Electio autem recta eorum quæ sunt ad finem, ad prudentiam pertinet. Unde negligentia pertinet ad imprudentiam.

Ad primum ergo dicendum, quod negligentia consistit in defectu interioris actus, ad quem pertinet etiam electio; pigritia autem, & torpor magis pertinent ad executionem; ita tamen quod pigritia importat tarditatem ad exequendum, torpor remissionem quamdam importat in ipsa executione. Et ideo convenienter torpor ex accidia nascitur, quia accidia est tristitia aggravans, idest impediens animum ab operando.

Ad secundum dicendum, quod omissio pertinet ad exteriorem actum: est enim omissio, quando prætermittitur aliquis actus debitus: & ideo opponitur iustitiæ, & est effectus negligentiæ, sicut etiam executio iusti operis est effectus rationis rectæ.

Ad tertium dicendum, quod negligentia est circa actum præcipiendi, ad quem etiam pertinet solicitudo. Aliter tamen circa actum hunc deficit negligens, & aliter inconstans: inconstans enim deficit in præcipiendo, quasi ab aliquo impeditus; negligens autem per defectum promptæ voluntatis.

Ad quartum dicendum, quod timor Dei operatur ad vitationem cuiuslibet peccati: quia, ut dicitur Proverb. XV. 27. *per timorem Domini declinat omnis a malo*. Et ideo timor facit negligentiam vitare; non tamen ita quod directe negligentia timori opponatur, sed inquantum timor excitat hominem ad actus rationis. Unde etiam supra habitum est (1.2. quæst. XLIV. art. 2.) cum de passionibus ageretur, quod timor facit consiliativos.

(a) *Vulgata* non servabunt.

ARTICULUS III. 303

Utrum negligentia possit esse peccatum mortale.

Sup. quæst. LIII. *art.* 1. *corp.* & *Philip.* IV. *lect.* 3.

AD tertium sic proceditur. Videtur quod negligentia non possit esse peccatum mortale. Quia super illud Iob IX. *Verebar omnia opera mea &c.* dicit Glossa Gregorii (ordin. ex Lib. IX. Moral. cap. XVII. cir. med.) quod *illam*, scilicet negligentiam, *minor amor Dei exaggerat*. Sed ubicumque est peccatum mortale, totaliter tollitur amor Dei. Ergo negligentia non est peccatum mortale.

2. Præterea. Super illud Eccli. VII. *De negligentia tua purga te cum paucis*, dicit Glossa (ordin. ex Rabano) *Quamvis oblatio parva sit, multorum delictorum purgat negligentias*. Sed hoc non esset, si negligentia esset peccatum mortale. Ergo negligentia non est peccatum mortale.

3. Præterea. In lege fuerunt statuta sacrificia pro peccatis mortalibus, sicut patet in Levit. Sed nullum fuit statutum sacrificium pro negligentia. Ergo negligentia non est peccatum mortale.

Sed contra est quod habetur Proverb. XIX. 16. *Qui negligit viam suam, mortificabitur*.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est (art. præc. ad 3.) negligentia provenit ex quadam remissione voluntatis, per quam contingit quod ratio non solicitatur ut præcipiat ea quæ debet, vel eo modo quo debet.

Potest ergo dupliciter contingere quod negligentia sit peccatum mortale. Uno modo ex parte eius quod prætermittitur per negligentiam: quod quidem si sit de necessitate salutis, sive sit actus, sive circumstantia, erit peccatum mortale.

Alio modo ex parte causæ. Si enim voluntas intantum sit remissa circa ea quæ sunt Dei, ut totaliter a Dei caritate deficiat, talis negligentia est peccatum mortale: & hoc præcipue contingit quando negligentia sequitur ex contemptu.

Alio-

Alioquin si negligentia consistat in prætermissione alicuius actus, vel circumstantiæ quæ non sit de necessitate salutis; nec hoc fiat ex contemptu, sed ex aliquo defectu fervoris, qui impeditur interdum per aliquod veniale peccatum; tunc negligentia non est mortale peccatum, sed veniale.

Ad primum ergo dicendum, quod minor amor Dei potest intelligi dupliciter. Uno modo per defectum fervoris caritatis; & sic causatur negligentia quæ est peccatum veniale. Alio modo per defectum ipsius caritatis, sicut dicitur minor amor Dei, quando aliquis diligit Deum solum amore naturali; & tunc causatur negligentia quæ est peccatum mortale.

Ad secundum dicendum, quod parva oblatio cum humili mente, & pura dilectione facta, ut ibidem dicitur, non solum purgat peccata venialia, sed etiam mortalia.

Ad tertium dicendum, quod quando negligentia consistit in prætermissione eorum quæ sunt de necessitate salutis, tunc trahitur ad aliud genus peccati magis manifestum. Peccata enim quæ consistunt in interioribus actibus, sunt magis occulta: & ideo pro eis certa sacrificia non iniungebantur in lege: quia sacrificiorum oblatio erat quædam publica protestatio peccati, quæ non est facienda de peccato occulto.

QUAESTIO LV.

De vitiis oppositis prudentiæ secundum similitudinem,

in octo articulos divisa.

Postea considerandum est de vitiis oppositis prudentiæ, quæ habent similitudinem cum ipsa: & circa hoc quæruntur octo.

Primo, utrum prudentia carnis sit peccatum.

Secundo, utrum sit peccatum mortale.

Tertio, utrum astutia sit peccatum speciale.

Quarto de dolo.

Quinto de fraude.

Sexto de solicitudine temporalium rerum.

Septimo de solicitudine futurorum.

Octavo de origine horum vitiorum.

(a) Vulgata sapientia.

ARTICULUS I. 304

Utrum prudentia carnis sit peccatum.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod prudentia carnis non sit peccatum. Prudentia enim est nobilior virtus quam aliæ virtutes morales, utpote omnium regitiva. Sed nulla iustitia, vel temperantia est peccatum. Ergo neque aliqua prudentia est peccatum.

2. Præterea. Prudenter operari ad finem qui licite amatur, non est peccatum. Sed caro licite amatur: *nemo enim umquam carnem suam odio habuit*, ut habetur ad Eph. v. 29. Ergo prudentia carnis non est peccatum.

3. Præterea. Sicut homo tentatur a carne, ita etiam tentatur a mundo, & a diabolo. Sed non ponitur inter peccata aliqua prudentia mundi, vel etiam diaboli. Ergo neque debet poni inter peccata aliqua prudentia carnis.

Sed contra. Nullus est inimicus Deo nisi propter iniquitatem, secundum illud Sap. XIV. 9. *Similiter odio sunt Deo impius, & impietas eius*. Sed, sicut dicitur ad Rom. VIII. 7. *(a) prudentia carnis inimica est Deo*. Ergo prudentia carnis est peccatum.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (quæst. XLVII. art. 13.) prudentia est circa ea quæ sunt ad finem totius vitæ. Et ideo prudentia carnis proprie dicitur, secundum quod aliquis bona carnis habet ut ultimum finem suæ vitæ. Manifestum est autem quod hoc est peccatum: per hoc enim homo deordinatur circa ultimum finem, qui non consistit in bonis corporis, sicut supra habitum est (1. 2. quæst. II. art. 5.)

Et ideo prudentia carnis est peccatum.

Ad primum ergo dicendum, quod iustitia, & temperantia in sui ratione important id unde virtus laudatur, scilicet æqualitatem, & concupiscentiarum refrenationem: & ideo numquam accipiuntur in malo. Sed nomen prudentiæ sumitur a providendo, sicut supra dictum est (quæst. XLVII. art. 1. & quæst. XLIX. art. 6.) quod etiam ad mala extendi potest. Et ideo licet prudentia simpliciter dicta in bono accipiatur, aliquo tamen addito potest accipi in malo: & secundum hoc dicitur prudentia carnis esse peccatum.

Ad secundum dicendum, quod caro est

 pro-

propter animam, sicut materia propter formam, & instrumentum propter principale agens. Et ideo sic licite diligitur caro, ut ordinetur ad bonum animæ sicut ad finem. Si autem in ipso bono carnis constituatur ultimus finis, erit inordinata, & illicita dilectio: & hoc modo ad amorem carnis ordinatur prudentia carnis.

Ad tertium dicendum, quod diabolus nos tentat non per modum appetibilis, sed per modum suggerentis. Et ideo cum prudentia importet ordinem ad aliquem finem appetibilem, non ita dicitur *prudentia diaboli*, sicut prudentia respectu alicuius mali finis, sub cuius ratione tentat nos mundus, & caro, inquantum scilicet proponuntur nobis ad appetendum bona mundi, vel carnis. Et ideo dicitur *prudentia carnis*, & etiam *prudentia mundi*, secundum illud Lucæ XVI. 8. *Filii huius sæculi prudentiores sunt in generatione sua &c.* Apostolus autem totum comprehendit sub *prudentia carnis*, quia etiam exteriores res mundi appetimus propter carnem.

Potest tamen dici, quod quia prudentia quodammodo dicitur *sapientia*, ut supra dictum est (quæst. XLVII. art. 2. ad 1.) ideo secundum tres tentationes potest intelligi triplex prudentia. Unde Iacobi III. dicitur sapientia esse *terrena*, *animalis*, *& diabolica*, ut supra expositum est (quæst. XLV. art. 1. ad 1.) cum de sapientia ageretur.

ARTICULUS II. 305

Utrum prudentia carnis sit peccatum mortale.

AD secundum sic proceditur. Videtur quod prudentia carnis sit peccatum mortale. Rebellare enim divinæ legi est peccatum mortale: quia per hoc Deus contemnitur. Sed *prudentia carnis .... non est subiecta legi Dei*, ut habetur Rom. VIII. 7. Ergo prudentia carnis est peccatum mortale.

2. Præterea. Omne peccatum in Spiritum sanctum est peccatum mortale. Sed prudentia carnis videtur esse peccatum in Spiritum sanctum: non enim potest esse subiecta legi Dei, ut dicitur Rom. VIII. & ita videtur esse peccatum irremissibile; quod est proprium peccati in Spiritum sanctum. Ergo prudentia carnis est peccatum mortale.

3. Præterea. Maximo bono maximum malum opponitur, ut patet in VIII. Ethic. (cap. X. circ. princ.) Sed prudentia carnis opponitur prudentiæ, quæ est præcipua inter virtutes morales. Ergo prudentia carnis est præcipua inter peccata mortalia; & ita est peccatum mortale.

Sed contra. Illud quod diminuit peccatum, non importat de se rationem peccati mortalis. Sed caute prosequi ea quæ pertinent ad curam carnis, quod videtur ad prudentiam carnis pertinere, diminuit peccatum. Ergo prudentia carnis de sui ratione non importat peccatum mortale.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (quæst. XLVII. art. 2. ad 1. & art. 13.) prudens dicitur aliquis dupliciter: uno modo simpliciter, scilicet in ordine ad finem totius vitæ; alio modo secundum quid, scilicet in ordine ad finem aliquem particularem; puta sicut dicitur aliquis prudens in negotiatione, vel in aliquo huiusmodi.

Si ergo prudentia carnis accipiatur secundum absolutam prudentiæ rationem, ita scilicet quod in cura carnis constituatur ultimus finis totius vitæ, sic est peccatum mortale, quia per hoc homo avertitur a Deo; cum impossibile sit esse plures fines ultimos, ut supra habitum est (1.2. quæst. 1. art. 5.).

Si vero prudentia carnis accipiatur secundum rationem particularis prudentiæ, sic prudentia carnis est peccatum veniale. Contingit enim quandoque quod aliquis inordinate afficitur ad aliquod delectabile carnis, absque hoc quod avertatur a Deo per peccatum mortale: unde non constituit finem totius vitæ in delectatione carnis: & sic adhibere studium ad hanc delectationem consequendam, est peccatum veniale, quod pertinet ad prudentiam carnis.

Si vero aliquis actu curam carnis referat in finem honestum, puta cum aliquis studet comestioni propter corporis sustentationem, non vocatur prudentia carnis, quia sic utitur homo cura carnis ut ad finem.

Ad primum ergo dicendum, quod Apostolus loquitur de prudentia carnis, secundum quod (*a*) finis totius vitæ humanæ constituitur in bonis carnis: & sic est peccatum mortale.

Ad secundum dicendum, quod prudentia

(*a*) *Ita cum Garcia omnes posteriores editiones, Codices & Edit. Rom.* finis constituitur in bonis carnis totius vitæ humanæ, *ordine verborum inverso.*

tia carnis non importat peccatum in Spiritum sanctum. Quod enim dicitur, quod non potest esse subiecta legi Dei, non sic est intelligendum, quasi ille qui habet prudentiam carnis, non possit converti, & subiici legi Dei; sed quia ipsa prudentia carnis legi Dei non potest esse subiecta; sicut nec iniustitia potest esse iusta, nec calor potest esse frigidus, quamvis calidum possit esse frigidum.

Ad tertium dicendum, quod omne peccatum opponitur prudentiæ, sicut & prudentia participatur in omni virtute. Sed ideo non oportet quod quodlibet peccatum prudentiæ oppositum sit gravissimum, sed solum quando opponitur prudentiæ in aliquo maximo.

ARTICULUS III. 306

Utrum astutia sit speciale peccatum.

Inf. art. 4. *cor. & quæst.* LXIX. *art.* 1. *cor. & quæst.* XCVII. *art.* 3. *ad* 3.

AD tertium sic proceditur. Videtur quod astutia non sit speciale peccatum. Verba enim sacræ Scripturæ non inducunt aliquem ad peccandum. Inducunt autem ad astutiam, secundum illud Proverb. I. 4. *Ut detur parvulis astutia*. Ergo astutia non est peccatum.

2. Præterea. Proverb. XIII. 16. dicitur: *Astutus omnia agit cum consilio*. Aut ergo ad finem bonum, aut ad finem malum. Si ad finem bonum, non videtur esse peccatum; si autem ad finem malum, videtur pertinere ad prudentiam carnis, vel sæculi. Ergo astutia non est speciale peccatum a prudentia carnis distinctum.

3. Præterea. Gregorius X. Moral. (cap. XVI.) exponens illud Iob XII. *Deridetur iusti simplicitas*, dicit: „ Sapientia huius „ mundi est cor machinationibus tegere, „ sensum verbis velare; quæ falsa sunt, „ vera ostendere; quæ vera sunt, falsa „ demonstrare. “ Et postea subdit: „ Hæc prudentia usu a iuvenibus sci- „ tur, a pueris pretio discitur. “ Sed ea quæ prædicta sunt, videntur ad astutiam pertinere. Ergo astutia non distinguitur a prudentia carnis, vel mundi; & ita non videtur esse speciale peccatum.

Sed contra est quod Apostolus dicit II. ad Cor. IV. 2. *Abdicamus occulta dedecoris, non ambulantes in astutia, neque adulterantes verbum Dei*. Ergo astutia est quoddam peccatum.

Respondeo dicendum, quod prudentia est *recta ratio agibilium*, sicut scientia est *recta ratio scibilium*. Contingit autem contra rectitudinem scientiæ dupliciter peccari in speculativis: uno quidem modo, quando ratio inducitur ad aliquam conclusionem falsam, quæ apparet vera; alio modo ex eo quod ratio procedit ex aliquibus falsis, quæ videntur esse vera, sive sint ad conclusionem veram, sive ad conclusionem falsam.

Ita etiam aliquod peccatum potest esse contra prudentiam, habens aliquam similitudinem eius dupliciter. Uno modo quia studium rationis ordinatur ad finem qui non est vere bonus, sed apparens: & hoc pertinet ad prudentiam carnis.

Alio modo inquantum aliquis ad finem aliquem consequendum vel bonum, vel malum, utitur non veris viis, sed simulatis, & apparentibus: & hoc pertinet ad peccatum astutiæ. Unde est quoddam peccatum prudentiæ oppositum, & a prudentia carnis distinctum.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut Augustinus dicit in IV. contra Iul. (cap. III. parum ante med.) sicut prudentia abusive quandoque in malo accipitur, ita & astutia quandoque in bono; & hoc propter similitudinem unius ad alterum. Proprie tamen astutia in malo accipitur, sicut & Philosophus dicit in VI. Ethic. (cap. XII. ad fin.)

Ad secundum dicendum, quod astutia potest consiliari & ad finem bonum, & ad finem malum: nec oportet ad finem bonum falsis viis pervenire, & simulatis, sed veris. Unde etiam astutia, si ordinetur ad bonum finem, est peccatum.

Ad tertium dicendum, quod Gregorius sub *prudentia mundi* accepit omnia quæ possunt ad falsam prudentiam pertinere. Unde etiam sub hac comprehenditur astutia.

ARTICULUS IV. 307

Utrum dolus sit peccatum ad astutiam pertinens.

Inf. quæst. LXIX. *art.* 2. *cor. & quæst.* CXI. *art.* 3. *ad* 2.

AD quartum sic proceditur. Videtur quod dolus non sit peccatum ad astutiam pertinens. Peccatum enim in perfectis viris non invenitur, & præcipue mortale. Invenitur autem in eis ali-

aliquis dolus, secundum illud II. ad Cor. XII. 16. *Cum essem astutus, dolo vos cepi*. Ergo dolus non est semper peccatum.

2. Præterea. Dolus maxime ad linguam pertinere videtur, secundum illud Psalm. v. 11. *Linguis suis dolose agebant*. Astutia autem, sicut & prudentia, est in ipso actu rationis. Ergo dolus non pertinet ad astutiam.

3. Præterea. Proverb. XII. 20. dicitur: *Dolus in corde cogitantium mala*. Sed non omnis malorum cogitatio pertinet ad astutiam. Ergo dolus non videtur ad astutiam pertinere.

Sed contra est quod astutia ad circumveniendum ordinatur, secundum illud Apostoli ad Ephes. IV. 14. *In astutia ad circumventionem erroris:* ad quod etiam dolus ordinatur. Ergo dolus pertinet ad astutiam.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (art. præc.) ad astutiam pertinet assumere vias non veras, sed simulatas, & apparentes ad aliquem finem prosequendum vel bonum, vel malum. Assumptio autem harum viarum potest dupliciter considerari. Uno quidem modo in ipsa excogitatione viarum huiusmodi: & hoc proprie pertinet ad astutiam, sicut etiam excogitatio rectarum viarum ad debitum finem pertinet ad prudentiam.

Alio modo potest considerari talium viarum assumptio secundum executionem operis: & secundum hoc pertinet ad dolum. Et ideo dolus importat quamdam executionem astutiæ; & secundum hoc ad astutiam pertinet.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut astutia proprie accipitur in malo, abusive autem in bono; ita etiam & dolus, qui est astutiæ executio.

Ad secundum dicendum, quod executio astutiæ ad decipiendum primo quidem & principaliter fit per verba, quæ præcipuum locum tenent inter signa, quibus homo significat aliquid alteri, ut patet per Augustinum in Lib. de doctr. christ. (cap. III.) & ideo dolus maxime attribuitur locutioni. Contingit tamen esse dolum & in factis, secundum illud Psalm. CV. 25. *Et dolum fecerunt in servos eius*. Est etiam dolus in corde, secundum illud Eccli. XIX. 23. *Interiora eius plena sunt dolo:* sed hoc est, secundum quod aliquis dolos excogitat, secundum illud Psal. XXXVII. 13. *Et dolos tota die meditabantur*.

Ad tertium dicendum, quod quicumque cogitant aliquod malum facere, necesse est quod excogitent aliquas vias ad hoc quod suum propositum impleant; & ut plurimum excogitant vias dolosas, quibus facilius propositum consequantur: quamvis contingat quandoque quod absque astutia, & dolo aliqui aperte, & per violentiam malum operentur; sed hoc, quia difficilius fit, in paucioribus accidit.

ARTICULUS V. 308

Utrum fraus ad astutiam pertineat.

Sup. art. 4. & locis ibi citatis.

AD quintum sic proceditur. Videtur quod fraus ad astutiam non pertineat. Non enim est laudabile quod aliquis decipi se patiatur; ad quod astutia tendit. Est autem laudabile quod aliquis patiatur fraudem, secundum illud I. ad Corinth. VI. 7. *Quare non magis fraudem patimini?* Ergo fraus non pertinet ad astutiam.

2. Præterea. Fraus pertinere videtur ad illicitam acceptionem, vel retentionem exteriorum rerum: dicitur enim Act. V. 1. quod *vir quidam nomine Ananias cum Sapphira uxore sua vendidit agrum, & fraudavit de pretio agri*. Sed illicite usurpare, vel retinere res exteriores pertinet ad iniustitiam, vel illiberalitatem. Ergo fraus non pertinet ad astutiam, quæ opponitur prudentiæ.

3. Præterea. Nullus astutia utitur contra seipsum. Sed aliquorum fraudes sunt contra seipsos: dicitur enim Proverb. I. 18. de quibusdam, quod *moliuntur fraudes contra animas suas*. Ergo fraus non pertinet ad astutiam.

Sed contra. Fraus ad deceptionem ordinatur, secundum illud Iob XIII. 9. *Numquid decipietur, ut homo, vestris fraudulentiis?* Ad idem etiam ordinatur astutia. Ergo fraus ad astutiam pertinet.

Respondeo dicendum, quod sicut dolus consistit in executione astutiæ, ita etiam & fraus.

Sed in hoc differre videntur, quod dolus pertinet universaliter ad executionem astutiæ, sive fiat per verba, sive per facta; fraus autem magis proprie pertinet ad executionem astutiæ, secundum quod fit per facta.

Ad primum ergo dicendum, quod Apostolus non inducit fideles ad hoc quod decipiantur in cognoscendo, sed ad hoc

quod

quod (*a*) effectum deceptionis patienter tolerent in sustinendis iniuriis fraudulenter illatis.

Ad secundum dicendum, quod executio astutiae potest fieri per aliquod aliud vitium, sicut & executio prudentiae fit per virtutes: & hoc modo nihil prohibet defraudationem pertinere ad avaritiam, vel illiberalitatem.

Ad tertium dicendum, quod illi qui fraudes faciunt, ex eorum intentione non moliuntur aliquid contra seipsos, vel contra animas suas; sed ex iusto Dei iudicio provenit ut id quod contra alios moliuntur, contra eos retorqueatur, secundum illud Psalm. VII. 16. *Incidit in foveam quam fecit.*

ARTICULUS VI. 309

Utrum licitum sit solicitudinem habere de temporalibus rebus.

Inf. quaest. CXVIII. *art.* 7. *cor.* & *III. con. cap.* CXXXV. *fin.* & *quol.* VII. *art.* 17. *ad* 2. & *Philip.* IV.

AD sextum sic proceditur. Videtur quod licitum sit solicitudinem habere de temporalibus rebus. Ad praesidentem enim pertinet solicitum esse de his quibus praeest, secundum illud Rom. XII. 8. *Qui praeest in solicitudine.* Sed homo praeest ex divina ordinatione temporalibus rebus, secundum illud Psalm. VIII. 8. *Omnia subiecisti sub pedibus eius, oves, & boves &c.* Ergo homo debet habere solicitudinem de temporalibus rebus.

2. Praeterea. Unusquisque solicitus est de fine propter quem operatur. Sed licitum est hominem operari propter temporalia, quibus vitam sustentet: unde Apostolus dicit II. ad Thessal. III. 10. *Si quis non vult operari, non manducet.* Ergo licitum est solicitari de rebus temporalibus.

3. Praeterea. Solicitudo de operibus misericordiae laudabilis est, secundum illud II. ad Timoth. I. 17. *Cum Romam venisset, solicite me quaesivit.* Sed solicitudo temporalium rerum quandoque pertinet ad opera misericordiae, puta cum quis solicitudinem adhibet ad procurandum negotia pupillorum, & pauperum. Ergo solicitudo temporalium rerum non est illicita.

Sed contra est quod Dominus dicit Matth. VI. 31. *Nolite soliciti esse, dicentes: Quid manducabimus, aut quid bibemus, aut quo operiemur?* Quae tamen sunt maxime necessaria.

Respondeo dicendum, quod solicitudo importat studium quoddam adhibitum ad aliquid consequendum. Manifestum est autem quod maius studium adhibetur, ubi est timor deficiendi: & ideo ubi est securitas consequendi, minor intervenit solicitudo.

Sic ergo solicitudo temporalium rerum tripliciter potest esse illicita. Uno quidem modo ex parte eius de quo solicitamur, si scilicet temporalia tamquam finem quaeramus: unde & Augustinus dicit in Lib. de operibus monach. (cap. XXVI. paulo a princ.) *Cum Dominus dicit, Nolite soliciti esse &c. hoc dicit, ut non ista intueantur, & propter ista faciant quicquid in Evangelii praedicatione facere iubentur.*

Alio modo potest esse temporalium solicitudo illicita propter superfluum studium, quod apponitur ad temporalia procuranda, propter quod homo a spiritualibus, quibus principalius inservire debet, retrahitur: & ideo dicitur Matth. XIII. 22. quod *solicitudo saeculi suffocat verbum.*

Tertio modo ex parte timoris superflui, quando scilicet aliquis timet ne faciendo quod debet, necessaria sibi deficiant: quod Dominus tripliciter excludit. Primo propter maiora beneficia homini praestita divinitus praeter suam solicitudinem, scilicet corpus, & animam. Secundo propter subventionem, qua Deus animalibus, & plantis subvenit absque opere humano, secundum proportionem suae naturae. Tertio ex divina providentia, propter cuius ignorantiam Gentiles circa temporalia bona quaerenda principalius solicitantur. Et ideo concludit, quod principaliter nostra solicitudo esse debet de spiritualibus bonis, sperantes quod etiam temporalia nobis provenient ad necessitatem, si fecerimus quod debemus.

Ad primum ergo dicendum, quod temporalia bona subiecta sunt homini, ut eis utatur ad necessitatem, non ut in eis finem constituat, & superflue circa ea soliciteter.

Ad secundum dicendum, quod solicitudo eius qui corporali labore panem acquirit, non est superflua, (*b*) sed moderata: & ideo Hieronymus dicit (sup.

 illud

(a) *Ita codd. Alcan. & Tarrac. Nicolaius, & posteriores edit. Al.* defectum.
(b) *Ita edit. passim cum codd. Tarrac. & Alcan. Edit. Rom. cum aliis* si sit moderata.

illud Matth. VI. *Ne soliciti sitis*) quod *labor exercendus est*, *solicitudo tollenda*, superflua scilicet, animum inquietans.

Ad tertium dicendum, quod solicitudo temporalium in operibus misericordiæ ordinatur ad finem caritatis: & ideo non est illicita, nisi sit superflua.

ARTICULUS VII. 310

Utrum quis debeat esse solicitus futurorum.

Inf. quæst. clxxxviii. *art.* 7. *ad* 2. *&* III. *cont. cap.* cxxxv. *fin.*

AD septimum sic proceditur. Videtur quod aliquis debeat solicitus esse futurorum. Dicitur enim Proverb. VI. 6. *Vade ad formicam, o piger, & considera vias eius, & disce sapientiam: quæ cum non habeat ducem, nec præceptorem, parat in æstate cibum sibi, & congregat in messe quod comedat*. Sed hoc est in futurum solicitari. Ergo laudabilis est solicitudo futurorum.

2. Præterea. Solicitudo ad prudentiam pertinet. Sed prudentia præcipue est futurorum: præcipua enim pars eius est providentia futurorum, ut supra dictum est (quæst. xlix. art. 6.) Ergo virtuosum est solicitari de futuris.

3. Præterea. Quicumque reponit aliquid in posterum conservandum, solicitus est in futurum. Sed ipse Christus legitur Ioan. XII. loculos habuisse ad aliquid conservandum, quos Iudas deferebat: Apostoli etiam conservabant pretia prædiorum, quæ ante pedes eorum ponebantur, ut legitur Act. IV. Ergo licitum est in futurum solicitari.

Sed contra est quod Dominus dicit Matth. VI. 34. *Nolite soliciti esse in crastinum*. Cras autem ibi ponitur pro futuro, sicut dicit Hieronymus (in hunc loc.)

Respondeo dicendum, quod nullum opus potest esse virtuosum, nisi debitis circumstantiis vestiatur: inter quas una est debitum tempus, secundum illud Eccle. VIII. 6. *Omni negotio tempus est, & opportunitas:* quod non solum in exterioribus operibus, sed etiam in interiori solicitudine locum habet. Unicuique enim tempori competit propria solicitudo; sicut tempori æstatis competit solicitudo metendi, (*a*) ipsi autumno autem competit solicitudo vindemiæ. Si quis ergo tempore æstatis de vindemia iam esset solicitus, superflue præoccuparet futuri temporis solicitudinem. Unde huiusmodi solicitudinem tamquam superfluam Dominus prohibet, dicens: *Nolite soliciti esse in crastinum:* unde subdit: *Crastinus enim dies solicitus erit sibiipsi*, idest suam propriam solicitudinem habebit, quæ sufficiet ad animum affligendum. Et hoc est quod subdit: *Sufficit diei malitia sua*, idest afflictio solicitudinis.

Ad primum ergo dicendum, quod formica habet solicitudinem congruam tempori: & hoc nobis imitandum proponitur.

Ad secundum dicendum, quod ad prudentiam pertinet providentia debita futurorum. Esset autem inordinata futurorum providentia, vel solicitudo, si quis temporalia, in quibus dicitur *præteritum*, & *futurum*, tamquam fines quæreret; vel si superflua quæreret ultra præsentis vitæ necessitatem; vel si tempus solicitudinis præoccuparet.

Ad tertium dicendum, quod, sicut Augustinus dicit in Lib. II. de serm. Domini in monte (cap. XVII. circ. med.) *cum viderimus aliquem servum Dei providere, ne ista necessaria sibi desint, non iudicemus eum de crastino solicitum esse: nam & ipse Dominus propter exemplum loculos habere dignatus est; & in Actibus Apostolorum scriptum est, ea quæ ad victum sunt necessaria, procurata esse in futurum propter imminentem famem. Non ergo Dominus improbat, si quis humano more ista procuret, sed si quis propter ista* (*b*) *militet Deo*.

ARTICULUS VIII. 311

Utrum huiusmodi vitia oriantur ex avaritia.

Inf. quæst. CXVIII. *art.* 7. *&* 8. *&* II. *dist.* XLII. *quæst.* II. *art.* 3. *& mal. quæst.* XIII. *art.* 3.

AD octavum sic proceditur. Videtur quod huiusmodi vitia non oriantur ex avaritia. Quia, sicut dictum est (quæst. xliii. art. 6.) per luxuriam maxime ratio patitur defectum in sua rectitudine. Sed huiusmodi vitia opponuntur rationi rectæ, scilicet prudentiæ. Ergo huiusmodi vitia maxime ex luxuria oriuntur; præsertim cum Philosophus dicat in VII. Ethic. (cap. VI. circ. med.) quod *Venus est dolosa, &*

eius

(a) *Ita communiter. Nicolaius* tempori autem autumni competit &c. (b) *Ita mss. & editi passim. Edit. Rom.* non militet.

eius corrigia est varia; & quod *ex insidiis agit incontinens concupiscentiae*.

2. Praeterea. Praedicta vitia habent quamdam similitudinem prudentiae, ut dictum est (art. 3. huius quaest. & quaest. XLVII. art. 13.) Sed ad prudentiam, cum sit in ratione, maiorem propinquitatem habere videntur vitia magis spiritualia, ut superbia, & inanis gloria. Ergo huiusmodi vitia magis videntur ex superbia oriri quam ex avaritia.

3. Praeterea. Homo insidiis utitur non solum in diripiendis bonis alienis, sed etiam in machinando aliorum caedes; quorum primum pertinet ad avaritiam, secundum ad iram. Sed insidiis uti pertinet ad astutiam, dolum, & fraudem. Ergo praedicta vitia non solum oriuntur ex avaritia, sed etiam ex ira.

Sed contra est quod Gregorius XXXI. Moral. (cap. XVII. a med.) ponit fraudem filiam avaritiae.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est (art. 3. huius quaest. & quaest. XLVII. art. 13.) prudentia carnis, & astutia cum dolo, & fraude, quamdam similitudinem habent cum prudentia in aliquali usu rationis. Praecipue autem inter alias virtutes morales usus rationis rectae apparet in iustitia, quae est in appetitu rationali. Et ideo usus rationis indebitus etiam maxime apparet in vitiis oppositis iustitiae: opponitur autem ipsi maxime avaritia.

Et ideo praedicta vitia maxime ex avaritia oriuntur.

Ad primum ergo dicendum, quod luxuria propter vehementiam delectationis, & concupiscentiae totaliter opprimit rationem, ne prodeat in actum. In praedictis autem vitiis aliquis usus rationis est, licet inordinatus. Unde praedicta vitia non oriuntur directe ex luxuria. Quod autem Philosophus *Venerem dolosam* appellat, hoc dicit secundum quamdam similitudinem, inquantum scilicet hominem subito surripit, sicut & in dolis agitur; non tamen per astutias, sed magis per violentiam concupiscentiae, & delectationis: unde & subdit, quod *Venus furatur intellectum multum sapiens*.

Ad secundum dicendum, quod ex insidiis agere, ad quamdam pusillanimitatem pertinere videtur. Magnanimus enim in omnibus vult manifestum esse, ut Philosophus dicit in IV. Ethic. (cap. III. a med.) Et ideo quia superbia quamdam similitudinem magnanimitatis habet, vel fingit; inde est quod non directe ex superbia huiusmodi vitia oriuntur, quae utuntur fraude, & dolo; magis autem hoc pertinet ad avaritiam, quae propriam utilitatem quaerit, parvipendens excellentiam.

Ad tertium dicendum, quod ira habet subitum motum: unde praecipitanter agit, & absque consilio, quo utuntur praedicta vitia, licet inordinate. Quod autem aliqui insidiis utantur ad caedes aliorum, non provenit ex ira, sed magis ex odio: quia iracundus appetit esse manifestus in nocendo, ut dicit Philosophus in II. Rhet. (cap. IV. circ. fin.)

QUAESTIO LVI.

De praeceptis pertinentibus ad prudentiam, in duos articulos divisa.

Deinde considerandum est de praeceptis pertinentibus ad prudentiam: & circa hoc quaeruntur duo.

Primo de praeceptis pertinentibus ad prudentiam.

Secundo de praeceptis pertinentibus ad vitia opposita.

ARTICULUS I. 312

Utrum de prudentia fuerit dandum aliquod praeceptum inter praecepta Decalogi.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod de prudentia fuerit dandum aliquod praeceptum inter praecepta Decalogi. De principaliori enim virtute principaliora praecepta dari debent. Sed principaliora praecepta legis sunt praecepta Decalogi. Cum ergo prudentia sit principalior inter virtutes morales, videtur quod de prudentia fuerit dandum aliquod praeceptum inter praecepta Decalogi.

2. Praeterea. In doctrina evangelica continetur lex maxime quantum ad praecepta Decalogi. Sed in doctrina evangelica datur praeceptum de prudentia, ut Matth. X. 16. *Estote prudentes, sicut serpentes*. Ergo inter praecepta Decalogi debuit praecipi actus prudentiae.

3. Praeterea. Alia documenta veteris Testamenti ad praecepta Decalogi ordinantur: unde & Malach. ult. 4. dicitur: *Mementote legis Moysi servi mei, quam mandavi ei in Horeb*. Sed in aliis documentis veteris Testamenti dantur praecepta de prudentia, sicut Proverb. III. 5. *Ne innitaris prudentiae tuae*: & infra IV. cap. 25. *Palpebrae tuae praecedant gressus tuos*.

tuor. Ergo & in lege debuit aliquod præceptum de prudentia dari, & præcipue inter præcepta Decalogi.

Sed contrarium patet enumeranti præcepta Decalogi.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (1. 2. quæst. c. art. 1.) cum de præceptis ageretur, præcepta Decalogi sicut data sunt omni populo, ita etiam cadunt in existimationem omnium, quasi ad naturalem rationem pertinentia. Præcipue autem sunt de dictamine rationis naturalis fines humanæ vitæ: qui se habent in agendis, sicut principia naturaliter cognita in speculativis, ut ex supradictis patet (quæst. XLVII. art. 6.) Prudentia autem non est circa finem, sed circa ea quæ sunt ad finem, ut supra dictum est (ibid.)

Et ideo non fuit conveniens ut inter præcepta Decalogi aliquod præceptum poneretur ad prudentiam pertinens directe; ad quam tamen omnia præcepta Decalogi pertinent, secundum quod ipsa est directiva omnium virtuosorum actuum.

Ad primum ergo dicendum, quod licet prudentia sit simpliciter principalior virtus omnibus aliis virtutibus moralibus; iustitia tamen principalius respicit rationem debiti, quod requiritur ad præceptum, ut supra dictum est (quæst. XLIV. art. 1. & 1. 2. quæst. lx. art. 3.) Et ideo principalia præcepta legis, quæ sunt præcepta Decalogi, magis debuerunt ad iustitiam quam ad prudentiam pertinere.

Ad secundum dicendum, quod doctrina evangelica est doctrina perfectionis: & ideo oportuit quod in ipsa perfecte instrueretur homo de omnibus quæ pertinent ad rectitudinem vitæ, sive sint fines, sive sint ea quæ sunt ad finem. Et propter hoc oportuit in doctrina evangelica etiam de prudentia præcepta dari.

Ad tertium dicendum, quod sicut alia doctrina veteris Testamenti ordinatur ad præcepta Decalogi ut ad finem; ita etiam conveniens fuit ut in subsequentibus documentis veteris Testamenti homines instruerentur de actu prudentiæ, qui est circa ea quæ sunt ad finem.

ARTICULUS II. 313

Utrum in veteri lege fuerint convenienter præcepta prohibitiva proposita de vitiis oppositis prudentiæ.

AD secundum sic proceditur. Videtur quod in veteri lege fuerint inconvenienter præcepta prohibitiva proposita de vitiis oppositis prudentiæ. Opponuntur enim prudentiæ non minus illa quæ habent directam oppositionem ad ipsam (sicut imprudentia, & partes eius) quam illa quæ cum ipsa similitudinem habent (sicut astutia, & quæ ad ipsam pertinent.) Sed hæc vitia prohibentur in lege: dicitur enim Levit. XIX. 13. *Non facies calumniam proximo tuo*: & Deuteron. XXV. 13. *Non habebis in sacculo tuo diversa pondera, minus, & maius*. Ergo & de illis vitiis quæ directe opponuntur prudentiæ, aliqua præcepta prohibitiva dari debuerunt.

2. Præterea. In multis aliis rebus potest fieri fraus quam in emptione, & venditione. Inconvenienter ergo fraudem in sola emptione, & venditione lex prohibuit.

3. Præterea. Eadem ratio est præcipiendi actum virtutis, & prohibendi actum vitii oppositi. Sed actus prudentiæ non inveniuntur in lege præcepti. Ergo nec aliqua opposita vitia debuerunt in lege prohiberi.

Sed contrarium patet per præcepta legis inducta (in arg. 1.)

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (art. præc.) iustitia maxime respicit rationem debiti, quod requiritur ad præceptum: quia iustitia est ad reddendum debitum alteri, ut infra dicetur (quæst. LVIII. art. 1.) Astutia autem quantum ad executionem maxime committitur in his circa quæ est iustitia, ut dictum est (quæst. LV. art. 5.)

Et ideo conveniens fuit ut præcepta prohibitiva darentur in lege de executione astutiæ, inquantum ad iniustitiam pertinet; sicut cum dolo, & fraude aliquis alicui calumniam ingerit, vel eius bona surripit.

Ad primum ergo dicendum, quod illa vitia quæ directe opponuntur prudentiæ manifesta contrarietate, non ita pertinent ad iniustitiam, sicut executio astutiæ: & ideo non ita prohibentur in lege sicut fraus, & dolus, quæ ad iniustitiam pertinent.

Ad secundum dicendum, quod omnis dolus, vel fraus commissa in his quæ ad iniustitiam pertinent, potest intelligi esse prohibita Lev. XIX. in prohibitione calumniæ. Præcipue autem solet fraus exerceri, & dolus in emptione, & venditione, secundum illud Eccli. XXVI. 28. *Non iustificabitur caupo a peccato labiorum*. Propter hoc specialiter præceptum

pro-

prohibitivum datur in lege de fraude circa emptiones, & venditiones commissa.

Ad tertium dicendum, quod omnia præcepta de actibus iustitiæ in lege data pertinent ad executionem prudentiæ, sicut & præcepta prohibitiva data de furto, calumnia, & fraudulenta venditione pertinent ad executionem astutiæ.

QUAESTIO LVII.

De iure,

in quatuor articulos divisa.

Consequenter post prudentiam considerandum est de iustitia: circa quam quadruplex consideratio occurrit. Prima est de iustitia. Secunda de partibus eius. Tertia de dono ad hoc pertinente. Quarta de præceptis ad iustitiam pertinentibus.

Circa iustitiam vero consideranda sunt quatuor. Primo quidem de iure. Secundo de ipsa iustitia. Tertio de iniustitia. Quarto de iudicio.

Circa primum quæruntur quatuor.

Primo, utrum ius sit obiectum iustitiæ.

Secundo, utrum ius convenienter dividatur in ius naturale, & positivum.

Tertio, utrum ius gentium sit idem quod ius naturale.

Quarto, utrum ius dominativum, & paternum debeant specialiter distingui.

ARTICULUS I. 314

Utrum ius sit obiectum iustitiæ.

Inf. quæst. lx. art. 1. corp.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod ius non sit obiectum iustitiæ. Dicit enim Celsus Iurisconsultus (Lib. I. ff. de iust. & iure) quod *ius est ars boni, & æqui*. Ars autem non est obiectum iustitiæ, sed est per se virtus intellectualis. Ergo ius non est obiectum iustitiæ.

2. Præterea. *Lex*, sicut Isidorus dicit in Lib. V. Etymol. (cap. III.) *iuris est species*. Lex autem non est obiectum iustitiæ, sed magis prudentiæ: unde & Philosophus *legispositivam* partem prudentiæ ponit (Lib. VI. Ethic. cap. VIII. in princ.) Ergo ius non est obiectum iustitiæ.

3. Præterea. Iustitia principaliter subiicit hominem Deo: dicit enim Augustinus in Lib. de moribus Ecclesiæ (cap. XV. circ. fin.) quod *iustitia est amor tantum Deo serviens, & ob hoc bene imperans ceteris quæ homini subiecta sunt*. Sed ius non pertinet ad divina, sed solum ad humana: dicit enim Isidorus in Lib. V. Etymol. (cap. II.) quod *fas lex divina est, ius autem lex humana*. Ergo ius non est obiectum iustitiæ.

Sed contra est quod Isidorus dicit in eodem Libro (cap. III.) quod *ius dictum est, quia est iustum*. Sed *iustum* est obiectum iustitiæ: dicit enim Philosophus in V. Ethic. (cap. I. circ. princ.) quod *omnes talem habitum volunt dicere iustitiam, a quo operativi iustorum sunt*. Ergo ius est obiectum iustitiæ.

Respondeo dicendum, quod iustitiæ proprium est inter alias virtutes ut ordinet hominem in his quæ sunt ad alterum. Importat enim æqualitatem quamdam, ut ipsum nomen demonstrat: dicuntur enim vulgariter ea quæ adæquantur, *iustari*; æqualitas autem ad alterum est. Aliæ autem virtutes perficiunt hominem solum in his quæ ei conveniunt secundum seipsum.

Sic ergo illud quod est rectum in operibus aliarum virtutum, ad quod tendit intentio virtutis quasi in proprium obiectum, non accipitur nisi per comparationem ad agentem; rectum vero quod est in opere iustitiæ, etiam præter comparationem ad agentem, constituitur per comparationem ad alium. Illud enim in opere nostro dicitur esse iustum quod respondet secundum aliquam æqualitatem alteri, puta recompensatio mercedis debitæ pro servitio impenso. Sic ergo iustum dicitur aliquid, quasi habens rectitudinem iustitiæ, ad quod terminatur actio iustitiæ, etiam non considerato qualiter ab agente fiat. Sed in aliis virtutibus non determinatur aliquid rectum, nisi secundum quod aliqualiter fit ab agente. Et propter hoc specialiter iustitiæ præ aliis virtutibus (a) determinatur secundum se obiectum, quod vocatur *iustum*: & hoc quidem est ius.

Unde manifestum est quod ius est obiectum iustitiæ.

Ad primum ergo dicendum, quod consuetum est quod nomina a sui prima impositione detorqueantur ad alia significanda; sicut nomen medicinæ impositum est primo ad significandum remedium quod præstatur infirmo ad sanandum; deinde tractum est ad significandam artem qua hoc fit. Ita etiam hoc nomen ius

(a) *Ita mss. & editi passim. Theologi legendum putant* denominatur.

ius primo impositum est ad significandum ipsam rem iustam; postmodum autem est derivatum ad artem qua cognoscitur quid sit iustum; & ulterius ad significandum locum in quo ius redditur, sicut dicitur aliquis *comparere in iure*; & ulterius dicitur etiam, quod ius redditur ab eo ad cuius officium pertinet iustitiam facere, licet etiam id quod decernit, sit iniquum.

Ad secundum dicendum, quod sicut eorum quae per artem exterius fiunt, quaedam ratio in mente artificis praeexistit, quae dicitur regula artis; ita etiam illius operis iusti quod ratio determinat, quaedam ratio praeexistit in mente, quasi quaedam prudentiae regula: & hoc si in scriptum redigatur, vocatur *lex*: est enim lex secundum Isidorum (Lib. V. Etym. (cap. III.) *constitutio scripta*: & ideo lex non est ipsum ius, proprie loquendo, sed aliqualis ratio iuris.

Ad tertium dicendum, quod quia iustitia aequalitatem importat, Deo autem non possumus aequivalens recompensare; inde est quod *iustum* secundum perfectam rationem non possumus reddere Deo: & propter hoc non dicitur proprie *ius* lex divina, sed *fas*, quia videlicet sufficit Deo ut impleamus quod possumus. Iustitia tamen ad hoc tendit ut homo, quantum potest, Deo recompenset, totaliter animam ei subiiciens.

ARTICULUS II. 315

Utrum ius convenienter dividatur in ius naturale, & ius positivum.

Inf. quaest lx. *art.* 5. *corp.* & 1. 2. *quaest.* xcv. *art.* 4. *cor.* & *V. Eth. lect.* 12.

AD secundum sic proceditur. Videtur quod ius non convenienter dividatur in ius naturale, & ius positivum. Illud enim quod est naturale, est immutabile, & idem est apud omnes. Non autem invenitur in rebus humanis aliquid tale: quia omnes regulae iuris humani in aliquibus casibus deficiunt, nec habent suam virtutem ubique. Ergo non est aliquod ius naturale.

2. Praeterea. Illud dicitur esse *positivum* quod ex voluntate humana procedit. Sed non ideo aliquid est iustum, quia a voluntate humana procedit: alioquin voluntas hominis iniusta esse non posset. Ergo cum *iustum* sit idem quod *ius*, videtur quod nullum sit ius positivum.

3. Praeterea. Ius divinum non est ius naturale, cum excedat naturam humanam: similiter etiam non est ius positivum, quia non innititur auctoritati humanae, sed auctoritati divinae. Ergo inconvenienter dividitur ius per naturale, & positivum.

Sed contra est quod Philosophus dicit in V. Ethic. (cap. VII. in princ.) quod *politici iusti hoc quidem naturale est, hoc autem legale*, idest lege positum.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est (art. praec.) *ius* sive *iustum* est aliquod opus adaequatum alteri secundum aliquem aequalitatis modum. Dupliciter autem potest alicui homini esse aliquid adaequatum. Uno quidem modo ex ipsa natura rei, puta cum aliquis tantum dat, ut tantumdem recipiat; & hoc vocatur ius naturale.

Alio modo aliquid est adaequatum, vel commensuratum alteri ex condicto, sive ex communi placito, quando scilicet aliquis reputat se contentum, si tantum accipiat. Quod quidem potest fieri dupliciter: uno modo per aliquod privatum condictum, sicut quod firmatur aliquo pacto inter privatas personas; alio modo ex condicto publico, puta cum totus populus consentit quod aliquid habeatur quasi adaequatum, & commensuratum alteri; vel cum hoc ordinat Princeps, qui curam populi habet, & eius personam gerit: & hoc dicitur ius positivum.

Ad primum ergo dicendum, quod illud quod est naturale habenti naturam immutabilem, oportet quod sit semper, & ubique tale. Natura autem hominis est mutabilis: & ideo id quod naturale est homini, potest aliquando deficere; sicut naturalem aequalitatem habet ut deponenti depositum reddatur: & si ita esset quod natura humana semper esset recta, hoc esset semper servandum; sed quia quandoque contingit quod voluntas hominis depravatur, est aliquis casus in quo depositum non est reddendum, ne homo perversam voluntatem habens, male eo utatur; ut puta si furiosus, vel hostis reipublicae arma deposita reposcat.

Ad secundum dicendum, quod voluntas humana ex communi condicto potest aliquid facere iustum in his quae secundum se non habent aliquam repugnantiam ad naturalem iustitiam: & in his habet locum ius positivum. Unde Philosophus dicit in V. Ethic. (cap. VII. in princ.)

princ.) quod *legale iustum est quod ex principio quidem nihil differt sic, vel aliter; quando autem ponitur, differt*. Sed si aliquid de se repugnantiam habeat ad ius naturale, non potest voluntate humana fieri iustum; puta si statuatur quod liceat furari, vel adulterium committere. Unde dicitur Isa. x. 1. *Vae qui condunt leges iniquas*.

Ad tertium dicendum, quod ius divinum dicitur quod divinitus promulgatur: & hoc quidem partim est de his quae sunt naturaliter iusta, sed tamen eorum iustitia homines latet; partim autem de his quae fiunt iusta institutione divina. Unde etiam ius divinum per haec duo distingui potest, sicut & ius humanum. Sunt enim in lege divina quaedam praecepta, quia bona; & prohibita, quia mala: quaedam vero bona, quia praecepta; & mala, quia prohibita.

ARTICULUS III. 316

Utrum ius gentium sit idem cum iure naturali.

1. 2. quaest. xcv. *art.* 4. *ad* 1. *& V. Eth. lect.* 12. *fin.*

AD tertium sic proceditur. Videtur quod ius gentium sit idem cum iure naturali. Non enim omnes homines conveniunt nisi in eo quod est eis naturale. Sed in iure gentium omnes homines conveniunt: dicit enim Iurisconsultus (Ulpianus Lib. IX. ff. de iust. & iure) quod *ius gentium est quo omnes gentes utuntur*. Ergo ius gentium est ius naturale.

2. Praeterea. Servitus inter homines est naturalis: quidam enim sunt naturaliter servi, ut Philosophus probat in I. Polit. (cap. III. & IV.) Sed *servitutes pertinent ad ius gentium*, ut Isidorus dicit (Lib. V. Etymol. cap. VI.) Ergo ius gentium est ius naturale.

3. Praeterea. Ius, ut dictum est (art. praec.) dividitur per ius naturale, & positivum. Sed ius gentium non est ius positivum: non enim omnes gentes umquam convenerunt ut ex communi condicto aliquid statuerent. Ergo ius gentium est ius naturale.

Sed contra est quod Isidorus dicit (Lib. V. Etym. cap. IV.) quod *ius aut naturale est, aut civile, aut gentium*: & ita ius gentium distinguitur a iure naturali.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est (art. praec.) *ius* sive *iustum* naturale est quod ex sui natura est adaequatum, vel commensuratum alteri. Hoc autem potest contingere dupliciter. Uno modo secundum absolutam sui considerationem; sicut masculus ex sui ratione habet commensurationem ad feminam, ut ex ea generet; & parens ad filium, ut eum nutriat. Alio modo aliquid est naturaliter alteri commensuratum, non secundum absolutam sui rationem, sed secundum aliquid quod ex ipso sequitur, puta proprietas possessionum: si enim consideretur iste ager absolute, non habet unde magis sit huius quam illius; sed si consideretur per respectum ad opportunitatem colendi, & ad pacificum usum agri, secundum hoc habet quamdam commensurationem ad hoc quod sit unius, & non alterius, ut patet per Philosophum in II. Polit. (cap. III.) Absolute autem apprehendere aliquid non solum convenit homini, sed etiam aliis animalibus. Et ideo ius quod dicitur naturale, secundum primum modum, commune est nobis, & aliis animalibus.

A iure autem naturali sic dicto recedit ius gentium, ut Iurisconsultus dicit (Lib. I. ff. de iust. & iure) quia *illud omnibus animalibus, hoc solum hominibus inter se commune est*.

Considerare autem aliquid, comparando ad id quod ex ipso sequitur, est proprium rationis: & ideo hoc idem est naturale homini secundum rationem naturalem, quae hoc dictat. Et ideo dicit Caius Iurisconsultus (Lib. IX. ff. eod.) *Quod* (a) *naturalis ratio inter omnes homines constituit, id apud omnes peraeque custoditur, vocaturque ius gentium*.

Et per hoc patet responsio ad primum.

Ad secundum dicendum, quod hunc hominem esse servum, absolute considerando, magis quam alium, non habet rationem naturalem, sed solum secundum aliquam utilitatem consequentem, inquantum utile est huic quod regatur a sapientiori, & illi quod ab hoc iuvetur, ut dicitur in I. Polit. (cap. v. cir. fi.) Et ideo servitus pertinens ad ius gentium

(a) *Ita Nicolaius & edit. posteriores ex textu Iurisconsulti. Cod. Alcan.* Quod naturalis ratio inter omnes homines constituit, id apud omnes homines sive gentes custoditur. *Edit. Rom. aliaeque*: Quod naturalis ratio inter omnes homines constituit id quod apud omnes gentes custoditur, vocaturque ius gentium.

tium est naturalis secundo modo, sed non primo modo.

Ad tertium dicendum, quod quia ea quæ sunt iuris gentium, naturalis ratio dictat, puta ex propinquo habentia æquitatem, inde est quod non indigent aliqua speciali institutione, sed ipsa naturalis ratio ea instituit, ut dictum est in auctoritate inducta (in corp. art.)

ARTICULUS IV. 317

Utrum debeat specialiter distingui ius paternum, & dominativum.

Inf. quæst. LVIII. *art.* 7. *ad* 3. & II. *dist.* XLIV. *quæst.* II. *art.* I. *cor.* & V. *Eth. lect.* II.

AD quartum sic proceditur. Videtur quod non debeat specialiter distingui *ius paternum*, & *dominativum*. Ad iustitiam enim pertinet reddere unicuique quod suum est, ut dicit Ambrosius in I. de officiis (cap. XXIV. cir. fin.) Sed ius est obiectum iustitiæ, sicut dictum est (art. I. hu. quæst.) Ergo ius ad unumquemque æqualiter pertinet; & sic non debet distingui specialiter ius patris, & domini.

2. Præterea. Ratio iusti est lex, ut dictum est (art. I. hu. quæst. ad 2.) Sed lex respicit commune bonum civitatis, & regni, ut supra habitum est (I. 2. quæst. XC. art. 2.) non autem respicit bonum privatum unius personæ, aut etiam unius familiæ. Non ergo debet esse aliquod speciale *ius*, vel *iustum dominativum*, vel *paternum*; cum dominus & pater pertineant ad domum, ut dicitur in I. Politic. (cap. III. ante med.)

3. Præterea. Multæ aliæ sunt differentiæ graduum in hominibus, ut puta quod quidam sunt milites, quidam sacerdotes, quidam principes. Ergo ad eos debet aliquod speciale ius, vel iustum determinari.

Sed contra est quod Philosophus in V. Ethic. (cap. VI. cir. fin.) specialiter a iusto politico distinguit *dominativum*, & *paternum*, & alia huiusmodi.

Respondeo dicendum, quod *ius*, sive *iustum* dicitur per commensurationem ad alterum. Alterum autem potest dici dupliciter. Uno modo, quod simpliciter est alterum, sicut quod est omnino distinctum; sicut apparet in duobus hominibus, quorum unus non est sub altero, sed ambo sunt sub uno Principe civitatis: & inter tales secundum Philosophum in V. Ethic. (cap. VI.) est simpliciter iustum.

Alio modo dicitur aliquid alterum, non simpliciter, sed quasi aliquid eius existens: & hoc modo in rebus humanis filius est aliquid patris, quia quodammodo est pars eius, ut dicitur in VIII. Eth. (cap. XI. & XII.) & servus est aliquid domini, quia est instrumentum eius, ut dicitur in I. Pol. (cap. III. & IV.) Et ideo patris ad filium non est comparatio, sicut ad simpliciter alterum: & propter hoc non est ibi simpliciter *iustum*, sed quoddam *iustum*, scilicet *paternum*: & eadem ratione nec inter dominum & servum, sed est inter eos *dominativum iustum*.

Uxor autem, quamvis sit aliquid viri, quia comparatur ad eum sicut ad proprium corpus, ut patet per Apostolum ad Eph. V. tamen magis distinguitur a viro quam filius a patre, vel servus a domino: assumitur enim in quamdam socialem vitam matrimonii: & ideo, ut Philosophus dicit (Lib. V. Ethic. cap. VI. in fi.) inter virum, & uxorem plus est de ratione iusti, quam inter patrem & filium, vel dominum & servum: quia cum vir, & uxor habeant immediatam relationem ad domesticam communitatem, ut patet in I. Polit. (cap. III. & ult.) ideo inter eos non est etiam simpliciter politicum iustum, sed magis iustum œconomicum.

Ad primum ergo dicendum, quod ad iustitiam pertinet reddere ius suum unicuique, supposita tamen diversitate unius ad alterum: si quis enim sibi det quod sibi debetur, non proprie vocatur hoc *iustum*. Et quia quod est filii, est patris, & quod est servi, est domini; ideo non est proprie iustitia patris ad filium, vel domini ad servum.

Ad secundum dicendum, quod filius, inquantum filius, est aliquid patris; & similiter servus, inquantum servus, est aliquid domini: uterque tamen, prout consideratur ut quidam homo, est aliquid secundum se subsistens ab aliis distinctum. Et ideo inquantum uterque est homo, aliquo modo ad eos est iustitia; & propter hoc etiam aliquæ leges dantur de his quæ sunt patris ad filium, vel domini ad servum: sed inquantum uterque est aliquid alterius, secundum hoc deficit ibi perfecta ratio *iusti*, vel *iuris*.

Ad tertium dicendum, quod omnes aliæ diversitates personarum quæ sunt in civitate, habent immediatam rela-

tio-

tionem ad communitatem civitatis, & ad principem ipsius: & ideo ad eos est *iustum* secundum perfectam rationem iustitiæ. Distinguitur tamen istud *iustum* secundum diversa officia: unde dicitur *ius militare*, vel *ius magistratuum*, aut *sacerdotum*, non propter defectum a *simpliciter iusto*, sicut dicitur *ius paternum*, & *dominativum*, sed propter hoc quod unicuique conditioni personæ secundum proprium officium aliquid proprium debetur.

QUAESTIO LVIII.

De iustitia,

in duodecim articulos divisa.

Deinde considerandum est de iustitia: circa quam quæruntur duodecim.

Primo, quid sit iustitia.

Secundo, utrum iustitia semper sit ad alterum.

Tertio, utrum sit virtus.

Quarto, utrum sit in voluntate sicut in subiecto.

Quinto, utrum sit virtus generalis.

Sexto, utrum secundum quod est generalis, sit idem in essentia cum omni virtute.

Septimo, utrum sit aliqua iustitia particularis.

Octavo, utrum iustitia particularis habeat propriam materiam.

Nono, utrum sit circa passiones, vel circa operationes tantum.

Decimo, utrum medium iustitiæ sit medium rei.

Undecimo, utrum actus iustitiæ sit reddere unicuique quod suum est.

Duodecimo, utrum iustitia sit præcipua inter omnes virtutes morales.

ARTICULUS I. 318

Utrum convenienter definiatur iustitia, quod est perpetua, & constans voluntas ius suum unicuique tribuens.

IV. dist. XXXI. *quæst.* III. *art.* I. *ad* 3. & *ver. quæst.* I. *art.* 5. *ad* 12.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod inconvenienter definiatur a Iurisperitis (Lib. X. ff. de iust. & iure) quod iustitia est *perpetua, & constans voluntas ius suum unicuique tribuens*. Iustitia enim secundum Philosophum in V. Ethic. (cap. I. a princ.) est *habitus a quo sunt aliqui operativi iustorum, & quo operantur, & volunt iusta*. Sed voluntas nominat potentiam, vel etiam actum. Ergo inconvenienter iustitia dicitur esse *voluntas*.

2. Præterea. Rectitudo voluntatis non est voluntas: alioquin si voluntas esset sua rectitudo, sequeretur quod nulla voluntas esset perversa. Sed secundum Anselmum in Lib. de veritate (cap. XIII. cir. princ.) *iustitia est rectitudo*. Ergo iustitia non est voluntas.

3. Præterea. Sola Dei voluntas est perpetua. Si ergo iustitia est perpetua voluntas, in solo Deo erit iustitia.

4. Præterea. Omne perpetuum est constans, quia est immutabile. Superflue ergo utrumque ponitur in definitione iustitiæ, *perpetuum*, & *constans*.

5. Præterea. Reddere ius unicuique pertinet ad Principem. Ergo si iustitia sit unicuique ius suum tribuens, sequitur quod iustitia non sit nisi in Principe: quod est inconveniens.

6. Præterea. Augustinus dicit in Lib. de moribus Ecclesiæ (cap. XV. cir. fi.) quod *iustitia est amor Deo tantum serviens*. Non ergo reddit unicuique quod suum est.

Respondeo dicendum, quod prædicta iustitiæ definitio conveniens est, si recte intelligatur.

Cum enim omnis virtus sit habitus, qui est principium boni actus, necesse est quod virtus (*a*) definiatur per actum bonum circa propriam materiam virtutis. Est autem iustitia proprie circa ea quæ ad alterum sunt, sicut circa propriam materiam, ut infra patebit (art. seq.) Et ideo actus iustitiæ per comparationem ad propriam materiam, & obiectum tangitur, cum dicitur: *Ius suum unicuique tribuens*: quia, ut Isidorus dicit in Lib. X. Etymol. (ad lit. I.) *iustus dicitur, quia ius custodit*.

Ad hoc autem quod aliquis actus circa quamcumque materiam sit virtuosus, requiritur quod sit voluntarius, & quod sit stabilis & firmus: quia Philosophus dicit in II. Ethic. (cap. IV. ante med.) quod ad virtutis actum requiritur primo quidem quod *operetur sciens*; secundo autem

(a) *Ita cum mss. potioribus editi passim. Al.* definiatur per actum bonum qui est circa ea quæ ad alterum sunt, sicut circa propriam materiam virtutis. Est autem iustitia præcipue circa ea &c. *Deest argumentum* Sed contra *in omnibus codicibus, & editionibus, Theologi in suis observationibus supplent*: Sed contra est auctoritas Iurisperitorum.

tem quod *eligens*, *& propter debitum finem*: tertio quod *immobiliter operetur*. Primum autem horum includitur in secundo: quia *quod per ignorantiam agitur*, *est involuntarium*, ut dicitur in III. Ethic. (cap. I. cir. med.) Et ideo in definitione iustitiæ primo ponitur *voluntas*, ad ostendendum quod actus iustitiæ debet esse voluntarius; additur autem de constantia, & perpetuitate, ad designandam actus firmitatem.

Et ideo prædicta definitio est completa definitio iustitiæ, nisi quod actus ponitur pro habitu, qui per actum specificatur: habitus enim ad actum dicitur. Et si quis vellet eam in debitam formam definitionis reducere, posset sic dicere, quod *iustitia est habitus secundum quem aliquis constanti*, *& perpetua voluntate ius suum unicuique tribuit*. Et quasi est eadem definitio cum ea quam Philosophus ponit in V. Ethic. (cap. V. a med.) dicens, quod *iustitia est habitus secundum quem aliquis dicitur operativus secundum electionem iusti*.

Ad primum ergo dicendum, quod *voluntas* hic nominat actum, non potentiam. Est autem consuetum quod apud auctores habitus per actus definiantur, sicut Augustinus dicit super Ioan. (tract. LXXIX. paulo a princ.) quod *fides est credere quod non vides*.

Ad secundum dicendum, quod neque etiam iustitia est essentialiter rectitudo, sed causaliter tantum: est enim habitus secundum quem aliquis recte operatur, & vult.

Ad tertium dicendum, quod voluntas potest dici perpetua dupliciter. Uno modo ex parte ipsius actus, qui perpetuo durat: & sic solius Dei voluntas est perpetua. Alio modo ex parte obiecti, quia scilicet aliquis vult perpetuo facere aliquid: & hoc requiritur ad rationem iustitiæ: non enim sufficit ad rationem iustitiæ quod aliquis velit ad horam in aliquo negotio servare iustitiam, quia vix invenitur aliquis qui velit in omnibus iniuste agere; sed requiritur quod homo habeat voluntatem perpetuo, & in omnibus iustitiam conservandi.

Ad quartum dicendum, quod quia *perpetuum* non accipitur secundum durationem perpetuam actus voluntatis, non superflue additur *constans*; ut sicut per hoc quod dicitur *perpetua voluntas*, designatur quod aliquis gerat in proposito perpetuo iustitiam conservandi; ita etiam per hoc quod dicitur *constans*, designetur quod in hoc proposito firmiter perseveret.

Ad quintum dicendum, quod iudex reddit quod suum est per modum imperantis, & dirigentis, quia iudex est *iustum animatum*, & princeps est *custos iusti*, ut dicitur in V. Ethic. (cap. IV. & VI.) sed subditi reddunt quod suum est unicuique per modum executionis.

Ad sextum dicendum, quod sicut in dilectione Dei includitur dilectio proximi, ut supra dictum est (quæst. XXV. art. I.) ita etiam in hoc quod homo servit Deo, includitur quod unicuique reddat quod debet.

ARTICULUS II. 319

Utrum iustitia semper sit ad alterum.

Sup. quæst. LVII. art. 4. & inf. art. 8. cor. & ad 1. & virt. quæst. II. art. 7. ad 12.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod iustitia non semper sit ad alterum. Dicit enim Apostolus ad Rom. III. 22. quod *iustitia Dei est per fidem Iesu Christi*. Sed fides non dicitur per comparationem unius hominis ad alterum. Ergo neque iustitia.

2. Præterea. Secundum Augustinum in Lib. de moribus Ecclesiæ (cap XV. circ. med.) *ad iustitiam pertinet*, *ob hoc quod servit Deo*, *bene imperare ceteris quæ homini sunt subiecta*. Sed appetitus sensitivus est homini subiectus, ut patet Genes. IV. 7. ubi dicitur: *Subter te erit appetitus eius*, scilicet peccati, *& tu dominaberis illius*. Ergo ad iustitiam pertinet dominari proprio appetitui; & sic erit iustitia ad seipsum.

3. Præterea. Iustitia Dei est æterna. Sed nihil aliud est Deo coæternum. Ergo de ratione iustitiæ non est quod sit ad alterum.

4. Præterea. Sicut operationes quæ sunt ad alterum, indigent rectificari, ita etiam operationes quæ sunt ad seipsum. Sed per iustitiam rectificantur operationes, secundum illud Proverb. XI. 5. *Iustitia simplicis diriget viam eius*. Ergo iustitia non est solum circa ea quæ sunt ad alterum, sed etiam circa ea quæ sunt ad seipsum.

Sed contra est quod Tullius dicit in I. de offic. (in tit. *de iustitia*) quod *iustitiæ ea ratio est qua societas hominum inter ipsos*, *& vitæ communitas continetur*. Sed hoc importat respectum ad alterum. Ergo iustitia est solum circa ea quæ sunt ad alterum.

Respon-

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (quaest. praec. art. 1. & 2.) cum nomen iustitiae aequalitatem importet, ex sua ratione iustitia habet quod sit ad alterum: nihil enim est sibi aequale, sed alteri.

Et quia ad iustitiam pertinet actus humanos rectificare, ut dictum est (quaest. lvii. art. 1. & 1. 2. quaest. cxiii. art. 1.) necesse est quod aequalitas ista quam requirit iustitia, sit diversorum agere potentium. Actiones autem sunt suppositorum, & totorum, non autem proprie loquendo partium, & formarum, seu potentiarum: non enim proprie dicitur, quod manus percutiat, sed homo per manum; neque proprie dicitur, quod calor calefaciat, sed ignis per calorem; secundum tamen similitudinem quamdam haec dicuntur. Iustitia ergo proprie dicta requirit diversitatem suppositorum: & ideo non est nisi unius hominis ad alium.

Sed secundum similitudinem accipiuntur in uno & eodem homine diversa principia actionum, quasi diversa agentia, sicut ratio, & irascibilis, & concupiscibilis: & ideo metaphorice in uno & eodem homine dicitur esse iustitia, secundum quod ratio imperat irascibili, & concupiscibili, & secundum quod haec obediunt rationi, & universaliter secundum quod unicuique parti hominis attribuitur quod ei convenit. Unde Philosophus in V. Ethic. (cap. ult.) hanc iustitiam appellat *secundum metaphoram dictam*.

Ad primum ergo dicendum, quod iustitia quae fit per fidem in nobis, est per quam iustificatur impius: quae quidem in ipsa debita ordinatione partium animae consistit, sicut supra dictum est (1. 2. quaest. cxiii. art. 1.) cum de iustificatione impii ageretur. Hoc autem pertinet ad iustitiam metaphorice dictam, quae potest inveniri etiam in aliquo solitariam vitam agente.

Et per hoc patet responsio ad secundum.

Ad tertium dicendum, quod iustitia Dei est ab aeterno secundum voluntatem, & propositum aeternum; & in hoc praecipue iustitia consistit: quamvis secundum effectum non sit ab aeterno, quia nihil est Deo coaeternum.

Ad quartum dicendum, quod actiones quae sunt hominis ad seipsum, sufficienter rectificantur rectificatis passionibus per alias virtutes morales; sed actiones quae sunt ad alterum, indigent speciali rectificatione, non solum per comparationem ad agentem, sed etiam per comparationem ad eum ad quem sunt. Et ideo circa eas est specialis virtus, quae est iustitia.

ARTICULUS III. 320

Utrum iustitia sit virtus.

V. Eth. lect. 2. & 3.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod iustitia non sit virtus. Dicitur enim Luc. xvii. 10. *Cum feceritis omnia quae praecepta sunt vobis, dicite: Servi inutiles sumus; quod debuimus facere, fecimus*. Sed non est inutile facere opus virtutis: dicit enim Ambrosius in II. de offic. (cap. vi. circ. princ.) *Utilitatem non pecuniarii lucri aestimationem dicimus, sed acquisitionem pietatis*. Ergo facere quod quis debet facere, non est opus virtutis. Est autem opus iustitiae. Ergo iustitia non est virtus.

2. Praeterea. Quod fit ex necessitate non est meritorium. Sed reddere alicui quod suum est, quod pertinet ad iustitiam, est necessitatis. Ergo non est meritorium. Actibus autem virtutum meremur. Ergo iustitia non est virtus.

3. Praeterea. Omnis virtus moralis est circa agibilia. Ea autem quae exterius constituuntur, non sunt agibilia, sed factibilia, ut patet per Philosophum in IX. Metaph. (text. 16.) Cum ergo ad iustitiam pertineat exterius facere aliquod opus secundum se iustum, videtur quod iustitia non sit virtus moralis.

Sed contra est quod Gregorius dicit in II. Moral. (cap. xxvi. parum a princ.) quod *in quatuor virtutibus*, scilicet temperantia, prudentia, fortitudine, & iustitia, *tota boni operis structura consurgit*.

Respondeo dicendum, quod virtus humana est quae bonum reddit actum humanum, & ipsum hominem bonum facit: quod quidem convenit iustitiae. Actus enim hominis bonus redditur ex hoc quod attingit regulam rationis, secundum quam humani actus rectificantur. Unde cum iustitia operationes humanas rectificet, manifestum est quod opus hominis bonum reddit: &, ut Tullius dicit in I. de offic. (in tit. *de iustitia* cir. princ.) *ex iustitia praecipue viri boni nominantur*: unde, sicut ibidem dicit, *in ea virtutis splendor est maximus*.

Ad primum ergo dicendum, quod cum aliquis facit quod debet, non affert utilita-

litatem lucri ei cui facit quod debet, sed solum abstinet a damno eius; sibi tamen facit utilitatem, inquantum spontanea, & prompta voluntate facit illud quod debet: quod est virtuose agere. Unde dicitur Sap. VIII. 7. quod sapientia Dei *sobrietatem, & iustitiam docet, prudentiam, & virtutem; quibus in vita nihil est utilius hominibus*, scilicet virtuosis.

Ad secundum dicendum, quod duplex est necessitas. Una coactionis: & haec quia repugnat voluntati, tollit rationem meriti. Alia autem est necessitas ex obligatione praecepti, sive ex necessitate finis, quando scilicet aliquis non potest consequi finem virtutis, nisi hoc faciat: & talis necessitas non excludit rationem meriti, inquantum aliquis hoc quod sic est necessarium, voluntarie agit; excludit tamen gloriam supererogationis, secundum illud I. ad Cor. IX. 16. *Si evangelizavero, non est mihi gloria: necessitas enim mihi incumbit*.

Ad tertium dicendum, quod iustitia non consistit circa exteriores res, quantum ad hoc quod est facere, quod pertinet ad artem; sed quantum ad hoc quod utitur eis ad alterum.

ARTICULUS IV. 321

Utrum iustitia sit in voluntate sicut in subiecto.

III. dist. XXXIII. *quaest.* VI. *art.* 4. *quaest.* 3. *& vir. quaest.* I. *art.* 5. *corp. fin. & V. Ethic. lect.* I.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod iustitia non sit in voluntate sicut in subiecto. Iustitia enim quandoque *veritas* dicitur. Sed veritas non est voluntatis, sed intellectus. Ergo iustitia non est in voluntate sicut in subiecto.

2. Praeterea. Iustitia est circa ea quae sunt ad alterum. Sed ordinare aliquid ad alterum est rationis. Iustitia ergo non est in voluntate sicut in subiecto, sed magis in ratione.

3. Praeterea. Iustitia non est virtus intellectualis, cum non ordinetur ad cognitionem: unde relinquitur quod sit virtus moralis. Sed subiectum virtutis moralis est *rationale per participationem*, quod est irascibilis, & concupiscibilis, ut patet per Philosophum in I. Ethicor. (cap. ult.) Ergo iustitia non est in voluntate sicut in subiecto, sed magis in irascibili, & concupiscibili.

Sed contra est quod Anselmus dicit (Lib. de verit. cap. XIII. parum a princ.) quod *iustitia est rectitudo voluntatis propter se servata*.

Respondeo dicendum, quod illa potentia est subiectum virtutis ad cuius potentiae actum rectificandum virtus ordinatur. Iustitia autem non ordinatur ad dirigendum aliquem actum cognoscitivum: non enim dicimur iusti ex hoc quod recte aliquid cognoscimus. Et ideo subiectum iustitiae non est intellectus, vel ratio, quae est potentia cognoscitiva. Sed quia iusti in hoc dicimur quod aliquid recte agimus, proximum autem principium actus est vis appetitiva, necesse est quod iustitia sit in aliqua vi appetitiva sicut in subiecto.

Est autem duplex appetitus; scilicet voluntas, quae est in ratione; & appetitus sensitivus consequens apprehensionem sensus, qui dividitur per irascibilem, & concupiscibilem, ut in I. habitum est (quaest. LXXXI. art. 2.) Reddere autem unicuique quod suum est, non potest procedere ex appetitu sensitivo: quia apprehensio sensitiva non se extendit ad hoc quod considerare possit proportionem unius ad alterum; sed hoc est proprium rationis. Unde iustitia non potest esse sicut in subiecto in irascibili, vel concupiscibili, sed solum in voluntate. Et ideo Philosophus (Lib. V. Ethic. cap. I. a princ.) definit iustitiam per actum voluntatis, ut ex supra dictis patet (art. I. huius quaest.)

Ad primum ergo dicendum, quod quia voluntas est appetitus rationalis, ideo rectitudo rationis, quae *veritas* dicitur, voluntati impressa propter propinquitatem ad rationem nomen retinet veritatis: & inde est quod quandoque iustitia *veritas* vocatur.

Ad secundum dicendum, quod voluntas fertur in suum obiectum consequenter ad apprehensionem rationis: & ideo quia ratio ordinat in alterum, voluntas potest velle aliquid in ordine ad alterum: quod pertinet ad iustitiam.

Ad tertium dicendum, quod *rationale per participationem* non solum est irascibile, & concupiscibile, sed omnino *appetitivum*, ut dicitur in I. Ethic. (cap. ult.) quia *omnis appetitus obedit rationi*. Sub appetitivo autem comprehenditur voluntas: & ideo voluntas potest esse subiectum virtutis moralis.

A R-

ARTICULUS V. 322

Utrum iustitia sit virtus generalis.

Inf. quaest. lix. *art.* 1. *&* 1. 2. *quaest.* lx. *art.* 3. *& V. Eth. lect.* 1. 2. *&* 3.

AD quintum sic proceditur. Videtur quod iustitia non sit virtus generalis. Iustitia enim condividitur aliis virtutibus, ut patet Sap. VIII. 7. *Sobrietatem, & iustitiam docet, prudentiam, & virtutem*. Sed generale non condividitur, seu connumeratur speciebus sub illo generali contentis. Ergo iustitia non est virtus generalis.

2. Praeterea. Sicut iustitia ponitur virtus cardinalis, ita etiam temperantia, & fortitudo. Sed temperantia, vel fortitudo non ponitur virtus generalis. Ergo neque iustitia debet aliquo modo poni virtus generalis.

3. Praeterea. Iustitia est semper ad alterum, ut supra dictum est (art. 2. huius quaest.) Sed peccatum quod est in proximum, non potest esse peccatum generale, sed dividitur contra peccatum quo peccat homo contra seipsum. Ergo etiam neque iustitia est virtus generalis.

Sed contra est quod Philosophus dicit in V. Ethic. (cap. 1. a med.) quod *iustitia est omnis virtus*.

Respondeo dicendum, quod iustitia, sicut dictum est (art. 2. hu. quaest.) ordinat hominem in comparatione ad alium. quod quidem potest esse dupliciter: uno modo ad alium singulariter consideratum; alio modo ad alium in communi, secundum scilicet quod ille qui servit alicui communitati, servit omnibus hominibus qui sub communitate illa continentur. Ad utrumque ergo se potest habere iustitia secundum propriam rationem.

Manifestum est autem quod omnes qui sub communitate aliqua continentur, comparantur ad communitatem sicut partes ad totum; pars autem id quod est, totius est: unde & quodlibet bonum partis est ordinabile in bonum totius. Secundum hoc ergo bonum cuiuslibet virtutis, sive ordinantis aliquem hominem ad seipsum, sive ordinantis ipsum ad aliquas alias personas singulares, est referibile ad bonum commune, ad quod ordinat iustitia. Et secundum hoc actus omnium virtutum possunt ad iustitiam pertinere, secundum quod ordinat hominem ad bonum commune. Et quantum ad hoc iustitia dicitur virtus generalis.

Et quia ad legem pertinet ordinare in bonum commune, ut supra habitum est (1. 2. quaest. xc. art. 2.) inde est quod talis iustitia praedicto modo generalis dicitur *iustitia legalis*, quia scilicet per eam homo concordat legi ordinanti actus omnium virtutum in bonum commune.

Ad primum ergo dicendum, quod iustitia condividitur, seu connumeratur aliis virtutibus, non inquantum est generalis, sed inquantum est specialis virtus, ut infra dicetur (art. 7. & 12. huius quaest.)

Ad secundum dicendum, quod temperantia, & fortitudo sunt in appetitu sensitivo, idest in concupiscibili, & irascibili. Huiusmodi autem vires sunt appetitivae quorumdam bonorum particularium, sicut & sensus est particularium cognoscitivus. Sed iustitia est sicut in subiecto in appetitu intellectivo, qui potest esse universalis boni, cuius intellectus est apprehensivus. Et ideo iustitia magis potest esse virtus generalis quam temperantia, vel fortitudo.

Ad tertium dicendum, quod illa quae sunt ad seipsum, sunt ordinabilia ad alterum, praecipue (*a*) quantum ad bonum commune. Unde & iustitia legalis, secundum quod ordinat ad bonum commune, potest dici virtus generalis; & eadem ratione iniustitia potest dici peccatum commune: unde dicitur I. Ioan. III. 4. quod omne *peccatum est iniquitas*.

ARTICULUS VI. 323

Utrum iustitia, secundum quod est generalis, sit idem per essentiam cum omni virtute.

1. 2. *quaest.* lx. *art.* 3. *ad* 2. *& art.* 7. *corp. & III. dist.* IX. *quaest.* I. *art.* 1. *quaest.* 2. *corp. & V. Eth. lect.* 2. *fin.*

AD sextum sic proceditur. Videtur quod iustitia, secundum quod est generalis, sit idem per essentiam cum omni virtute. Dicit enim Philosophus in V. Ethic. (cap. 1. in fin.) quod *virtus, & iustitia legalis est eadem omni virtuti, esse autem non est idem*. Sed illa quae differunt solum secundum esse, vel secundum rationem, non differunt secundum essentiam. Ergo iustitia est idem secundum essentiam cum omni virtute.

2. Praeterea. Omnis virtus quae non

 est

(*a*) *Al. deest* quantum.

est idem per essentiam cum omni virtute, est pars virtutis. Sed iustitia praedicta, ut ibidem Philosophus dicit, *non est pars virtutis, sed tota virtus*. Ergo praedicta iustitia est idem essentialiter cum omni virtute.

3. Praeterea. Per hoc quod aliqua virtus ordinat actum suum ad altiorem finem, non diversificatur secundum essentiam habitus; sicut idem est essentialiter habitus temperantiae, etiamsi actus eius ordinetur ad bonum divinum. Sed ad iustitiam legalem pertinet quod actus omnium virtutum ordinentur ad altiorem finem, idest ad bonum commune multitudinis, quod praeminet bono unius singularis personae. Ergo videtur quod iustitia legalis essentialiter sit omnis virtus.

4. Praeterea. Omne bonum partis ordinabile est ad bonum totius: unde si non ordinetur in illud, videtur esse vanum, & frustra. Sed illud quod est secundum virtutem, non potest esse huiusmodi. Ergo videtur quod nullus actus possit esse alicuius virtutis, qui non pertineat ad iustitiam generalem, quae ordinat in bonum commune: & sic videtur quod iustitia generalis sit idem in essentia cum omni virtute.

Sed contra est quod dicit Philosophus in V. Ethic. (cap. 1. paulo ante fin.) quod *multi in propriis quidem possunt virtute uti, in his autem quae ad alterum sunt, non possunt*: & in III. Polit. (cap. III. ante med.) dicit, quod *non est simpliciter eadem virtus boni viri, & boni civis*. Sed virtus boni civis est iustitia generalis, per quam aliquis ordinatur ad bonum commune. Ergo non est eadem iustitia generalis cum virtute communi; sed una potest sine alia haberi.

Respondeo dicendum, quod generale dicitur aliquid dupliciter. Uno modo per praedicationem; sicut *animal* est generale ad hominem, & equum, & ad alia huiusmodi: & hoc modo *generale* oportet quod sit idem essentialiter cum his ad quae est generale: quia genus pertinet ad essentiam speciei, & cadit in definitione eius. Alio modo dicitur aliquid generale secundum virtutem, sicut causa universalis est generalis ad omnes suos effectus, ut Sol ad omnia corpora, quae illuminantur, vel immutantur per virtutem ipsius: & hoc modo *generale* non oportet quod sit idem in essentia cum his ad quae est generale: quia non est eadem essentia causae, & effectus.

Hoc autem modo, secundum praedicta (art. 5. hu. quaest.) iustitia legalis dicitur esse virtus generalis, inquantum scilicet ordinat actus aliarum virtutum ad suum finem; quod est movere per imperium omnes alias virtutes: sicut enim caritas potest dici virtus generalis, inquantum ordinat actus omnium virtutum ad bonum divinum; ita etiam iustitia legalis, inquantum ordinat actus omnium virtutum ad bonum commune. Sicut ergo caritas, quae respicit bonum divinum ut proprium obiectum, est quaedam specialis virtus secundum suam essentiam; ita etiam iustitia legalis est quaedam specialis virtus secundum suam essentiam, secundum quod respicit commune bonum ut proprium obiectum. Et sic est in principe principaliter, & quasi architectonice; in subditis autem secundario, & quasi administrative.

Potest tamen quaelibet virtus, secundum quod a praedicta virtute (speciali quidem in essentia, generali autem secundum virtutem) ordinatur ad bonum commune, dici iustitia legalis: & hoc modo loquendi iustitia legalis est idem in essentia cum omni virtute; differt autem ratione. Et hoc modo loquitur Philosophus.

Unde patet responsio ad primum, & secundum.

Ad tertium dicendum, quod etiam illa ratio secundum hunc modum procedit de iustitia legali, secundum quod virtus imperata a iustitia legali, iustitia legalis dicitur.

Ad quartum dicendum, quod quaelibet virtus secundum propriam rationem ordinat actum suum ad proprium finem illius virtutis: quod autem ordinetur ad ulteriorem finem sive semper, sive aliquando, hoc non habet ex propria ratione; sed oportet esse aliam superiorem virtutem, a qua in illum finem ordinetur: & sic oportet esse unam virtutem superiorem, quae ordinet omnes virtutes in bonum commune, quae est iustitia legalis, & est alia per essentiam ab omni virtute.

AR-

ARTICULUS VII. 324

Utrum sit aliqua iustitia particularis praeter iustitiam generalem.

Sup. art. 5. & 6. & *inf. quaest.* lxix. *art.* 1. & 1. 2. *quaest.* lx. *art.* 3. & *V. Ethic. lect.* 1. 2. & 3.

AD septimum sic proceditur. Videtur quod non sit aliqua iustitia particularis praeter iustitiam generalem. In virtutibus enim nihil est superfluum, sicut nec in natura. Sed iustitia generalis sufficienter ordinat hominem circa omnia quae ad alterum sunt. Ergo non est necessaria aliqua iustitia particularis.

2. Praeterea. *Unum*, & *multa* non diversificant speciem virtutis. Sed iustitia legalis ordinat hominem ad alterum, secundum ea quae ad multitudinem pertinent, ut ex praedictis patet (art. 5. & 6. hu. quaest.) Ergo non est alia species iustitiae quae ordinet hominem ad alterum in his quae pertinent ad unam singularem personam.

3. Praeterea. Inter unam singularem personam, & multitudinem civitatis media est multitudo domestica. Si ergo est iustitia alia particularis per comparationem ad unam personam praeter iustitiam generalem, pari ratione debet esse alia iustitia oeconomica, quae ordinet hominem ad bonum commune unius familiae: quod quidem non dicitur. Ergo nec aliqua particularis iustitia est praeter iustitiam legalem.

Sed contra est quod Chrysostomus super illud Matth. v. *Beati qui esuriunt, & sitiunt iustitiam*, dicit (hom. xv. inter princ. & med.) „ Iustitiam autem „ dicit vel universalem virtutem, vel „ particularem, avaritiae contrariam. "

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est (art. praec.) iustitia legalis non est essentialiter omnis virtus; sed oportet praeter iustitiam legalem, quae ordinat hominem immediate ad bonum commune, esse alias virtutes quae immediate ordinant hominem circa particularia bona: quae quidem possunt esse vel ad seipsum, vel ad alteram singularem personam.

Sicut ergo praeter iustitiam legalem oportet esse aliquas virtutes particulares, quae ordinent hominem in seipso, puta temperantiam, & fortitudinem; ita etiam praeter iustitiam legalem oportet esse particularem quamdam iustitiam, quae ordinet hominem circa ea quae sunt ad alteram singularem personam.

Ad primum ergo dicendum, quod iustitia legalis sufficienter quidem ordinat hominem in his quae sunt ad alterum; quantum ad commune quidem bonum, immediate; quantum autem ad bonum unius singularis personae, mediate. Et ideo oportet esse aliquam particularem iustitiam, quae immediate ordinet hominem ad bonum alterius singularis personae.

Ad secundum dicendum, quod bonum commune civitatis, & bonum singulare unius personae non differunt solum secundum *multum*, & *paucum*, sed secundum formalem differentiam. Alia enim est ratio boni communis, & boni singularis, sicut alia est ratio totius, & partis. Et ideo Philosophus in I. Polit. (cap. 1. circ. princ.) dicit, quod *non bene dicunt qui dicunt civitatem, & domum, & alia huiusmodi differre solum multitudine, & paucitate, & non specie*.

Ad tertium dicendum, quod domestica multitudo secundum Philosophum in I. Polit. (cap. III.) distinguitur secundum tres coniugationes, scilicet uxoris & viri, patris & filii, domini & servi; quarum personarum una est quasi aliquid alterius. Et ideo ad huiusmodi personas non est simpliciter iustitia, sed quaedam iustitiae species, scilicet oeconomica, ut dicitur in V. Ethic. (cap. vi. & ult. in fin.)

ARTICULUS VIII. 325

Utrum iustitia particularis habeat materiam specialem.

1. 2. *quaest.* lx. *art.* 2. *cor.* & III. *dist.* xxxiii. *quaest.* ii. *art.* 2. *quaest.* 3. & II. *Ethic. lect.* 8.

AD octavum sic proceditur. Videtur quod iustitia particularis non habeat materiam specialem. Quia super illud Genes. ii. *Fluvius quartus ipse est Euphrates*, dicit Glossa (ord. Aug. Lib. II. de Gen. cont. Man. cap. x.) „ Euphrates, *frugifer* interpretatur; nec di„ citur contra quos vadat, quia iustitia „ ad omnes animae partes pertinet. " Hoc autem non esset, si haberet materiam specialem, quia quaelibet materia specialis ad aliquam specialem potentiam pertinet. Ergo iustitia particularis non habet materiam specialem.

2. Praeterea. Augustinus dicit in Lib. lxxxiii.

lxxxiii. Qq. (quæſt. lxi. a med.) quod *quatuor ſunt animæ virtutes, quibus in hac vita ſpiritualiter vivitur ſcilicet temperantia, prudentia, fortitudo, & iuſtitia:* & dicit, quod quarta *eſt iuſtitia, quæ per omnes diffunditur*. Ergo iuſtitia particularis, quæ eſt una de quatuor virtutibus cardinalibus, non habet ſpecialem materiam.

3. Præterea. Iuſtitia dirigit hominem ſufficienter in his quæ ſunt ad alterum. Sed per omnia quæ ſunt huius vitæ, homo poteſt ordinari ad alterum. Ergo materia iuſtitiæ eſt generalis, & non ſpecialis.

Sed contra eſt quod Philoſophus in V. Ethic. (cap. ii. a med.) ponit iuſtitiam particularem circa ea ſpecialiter quæ pertinent ad communicationem vitæ.

Reſpondeo dicendum, quod omnia quæcumque rectificari poſſunt per rationem, ſunt materia virtutis moralis, quæ definitur per rationem rectam, ut patet per Philoſophum in II. Ethic. (cap. ii. & vi.) Poſſunt autem per rationem rectificari & interiores animæ paſſiones, & exteriores actiones, & res exteriores, quæ in uſum hominis veniunt. Sed tamen per exteriores actiones, & per exteriores res, quibus ſibi invicem homines communicare poſſunt, attenditur ordinatio unius hominis ad alterum; ſecundum autem interiores paſſiones, conſideratur rectificatio hominis in ſeipſo.

Et ideo cum iuſtitia ordinetur ad alterum, non eſt circa totam materiam virtutis moralis, ſed ſolum circa exteriores actiones, & res, ſecundum quamdam rationem obiecti ſpecialem, prout ſcilicet ſecundum eas unus homo alteri coordinatur.

Ad primum ergo dicendum, quod iuſtitia pertinet quidem eſſentialiter ad unam partem animæ, in qua eſt ſicut in ſubiecto, ſcilicet ad voluntatem; quæ quidem movet per ſuum imperium omnes alias animæ partes: & ſic iuſtitia non directe, ſed quaſi per quamdam redundantiam ad omnes alias animæ partes pertinet.

Ad ſecundum dicendum, quod, ſicut ſupra dictum eſt (1. 2. quæſt. lxi. art. 3. & 4.) virtutes cardinales dupliciter accipiuntur: uno modo ſecundum quod ſunt ſpeciales virtutes habentes determinatas materias; alio modo ſecundum quod ſignificant quoſdam generales modos virtutis: & hoc modo loquitur ibi Auguſtinus: dicit enim, quod *prudentia eſt cognitio rerum appetendarum, & fugiendarum; temperantia eſt refrenatio cupiditatis ab his quæ temporaliter delectant; fortitudo eſt firmitas animi adverſus ea quæ temporaliter moleſta ſunt; iuſtitia eſt quæ per ceteras diffunditur, dilectio Dei, & proximi*, quæ ſcilicet eſt communis radix totius ordinis ad alterum.

Ad tertium dicendum, quod paſſiones interiores, quæ ſunt pars materiæ moralis, ſecundum ſe non ordinantur ad alterum, quod pertinet ad ſpecialem rationem iuſtitiæ; ſed earum effectus ſunt ad alterum ordinabiles, ſcilicet operationes exteriores. Unde non ſequitur quod materia iuſtitiæ ſit generalis.

ARTICULUS IX. 326

Utrum iuſtitia ſit circa paſſiones.

IV. diſt. xv. quæſt. 1. art. 1. quæſt. 2. ad 2.

AD nonum ſic proceditur. Videtur quod iuſtitia ſit circa paſſiones. Dicit enim Philoſophus in II. Ethicor. (cap. iii. cir. princ.) quod *circa voluptates, & triſtitias eſt moralis virtus*. Voluptas autem (id eſt delectatio) & triſtitia ſunt paſſiones quædam, ut ſupra habitum eſt (1. 2. quæſt. xxiii. art. 4.) cum de paſſionibus ageretur. Ergo iuſtitia, cum ſit virtus moralis, erit circa paſſiones.

2 Præterea. Per iuſtitiam rectificantur operationes quæ ſunt ad alterum. Sed operationes huiuſmodi rectificari non poſſunt, niſi paſſiones ſint rectificatæ: quia ex inordinatione paſſionum provenit inordinatio in prædictis operationibus: propter concupiſcentiam enim venereorum proceditur ad adulterium, & propter ſuperfluum amorem pecuniæ proceditur ad furtum. Ergo oportet quod iuſtitia ſit circa paſſiones.

3. Præterea. Sicut iuſtitia particularis eſt ad alterum, ita etiam iuſtitia legalis. Sed iuſtitia legalis eſt circa paſſiones: alioquin non ſe extenderet ad omnes virtutes, quarum quædam ſunt manifeſte circa paſſiones. Ergo iuſtitia eſt circa paſſiones.

Sed contra eſt quod Philoſophus dicit in V. Eth. (cap. 1. & ii.) quod eſt circa operationes.

Reſpondeo dicendum, quod huius quæſtionis veritas ex duobus apparet. Primo quidem ex ipſo ſubiecto iuſtitiæ, quod eſt voluntas; cuius motus, vel actus non

ſunt

sunt passiones, ut supra habitum est (1. 2. quæst. XXII. art. 3. & quæst. lix. art. 4.) sed solum motus appetitus sensitivi *passiones* dicuntur: & ideo iustitia non est circa passiones, sicut temperantia, & fortitudo, quæ sunt irascibilis, & concupiscibilis, sunt circa passiones. Alio modo ex parte materiæ: quia iustitia est circa ea quæ sunt ad alterum: non autem per passiones interiores immediate ad alterum ordinamur.

Et ideo iustitia circa passiones non est.

Ad primum ergo dicendum, quod non quælibet virtus moralis est circa voluptates, & tristitias sicut circa materiam, nam fortitudo est circa timores, & audacias; sed omnis virtus moralis ordinatur ad delectationem, & tristitiam, sicut ad quosdam fines consequentes: quia, ut Philosophus dicit in VII. Eth. (cap. XI. in princ.) *delectatio, & tristitia est finis principalis, ad quem respicientes, unumquodque, hoc quidem* malum, *hoc autem* bonum *dicimus*: & hoc modo pertinent etiam ad iustitiam: quia *non est iustus qui non gaudet iustis operationibus*, ut dicitur in I. Ethic. (cap. VIII. a med.)

Ad secundum dicendum quod operationes exteriores mediæ sunt quodammodo inter res exteriores, quæ sunt earum materia, & inter passiones interiores, quæ sunt earum principia. Contingit autem quandoque esse defectum in uno eorum, sine hoc quod sit defectus in alio. sicut si aliquis surripiat rem alterius non cupiditate habendi, sed voluntate nocendi; vel e converso si aliquis alterius rem concupiscat, quam tamen surripere non velit. Rectificatio ergo operationum, secundum quod ad exteriora terminatur, pertinet ad iustitiam; sed rectificatio earum, secundum quod a passionibus oriuntur, pertinet ad alias virtutes morales, quæ sunt circa passiones. Unde surreptionem alienæ rei iustitia impedit, inquantum est contra æqualitatem in exterioribus constituendam; liberalitas vero, inquantum procedit ab immoderata concupiscentia divitiarum. Sed quia operationes exteriores non habent speciem ab interioribus passionibus, sed magis a rebus exterioribus sicut ex obiectis; ideo per se loquendo operationes exteriores magis sunt materia iustitiæ quam aliarum virtutum moralium.

Ad tertium dicendum, quod bonum commune est finis singularum personarum in communitate existentium, sicut bonum totius, finis est cuiuslibet partium. Bonum autem unius personæ singularis non est finis alterius. Et ideo iustitia legalis, quæ ordinatur ad bonum commune, magis se potest extendere ad interiores passiones, quibus homo aliqualiter disponitur in seipso, quam iustitia particularis, quæ ordinatur ad bonum alterius singularis personæ: quamvis iustitia legalis principalius se extendat ad alias virtutes quantum ad exteriores operationes earum, inquantum scilicet præcipit lex *fortia opera facere*, *& quæ temperati*, *& quæ mansueti*, ut dicitur in V. Ethic. (cap. II. a princ.)

ARTICULUS X. 317

Utrum medium iustitiæ sit medium rei.

1. 2. *quæst.* lxiv. *art.* 2. *&* III. *dist.* XXXIII. *quæst.* 1. *art.* 3. *quæst.* 2. *&* IV. *dist.* XXV. *quæst.* 1. *art.* 1. *quæst.* 2. *& vir. quæst.* 1. *art.* 13. *ad* 7. 12. 13. *&* 17.

AD decimum sic proceditur. Videtur quod medium iustitiæ non sit medium rei. Ratio enim generis salvatur in omnibus speciebus. Sed virtus moralis in II. Ethic. (cap. VI.) definitur esse *habitus electivus in medietate existens determinata ratione quoad nos*. Ergo & in iustitia est medium rationis, non rei.

2. Præterea. In his quæ simpliciter sunt bona, non est accipere superfluum, & diminutum, & per consequens nec medium; sicut patet de virtutibus, ut dicitur in II. Ethic. (cap. VI. ad fi.) Sed iustitia est circa simpliciter bona, ut dicitur in V. Ethic. (cap. I. parum ante med.) Ergo in iustitia non est medium rei.

3. Præterea. In aliis virtutibus ideo dicitur esse medium rationis, & non rei, quia diversimode accipitur per comparationem ad diversas personas: quia *quod uni est multum, alteri est parum*, ut dicitur in II. Eth. (cap. VI. ante med.) Sed hoc etiam observatur in iustitia: non enim eadem pœna punitur qui percutit Principem, & qui percutit privatam personam. Ergo etiam iustitia non habet medium rei, sed medium rationis.

Sed contra est quod Philosophus in II. Ethic. (cap. VI. & VII. & Lib. V. cap. III. & IV.) assignat medium iustitiæ secundum proportionalitatem arithmeticam, quod est medium rei.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (art. praec. & 1. 2. quaest. lix. art. 4.) aliae virtutes morales principaliter consistunt circa passiones; quarum rectificatio non attenditur nisi secundum comparationem ad ipsum hominem, cuius sunt passiones, secundum scilicet quod irascitur, & concupiscit, prout debet, secundum diversas circumstantias. Et ideo medium talium virtutum non accipitur secundum proportionem unius rei ad alteram, sed solum secundum comparationem ad ipsum virtuosum: & propter hoc in ipsis est medium solum secundum rationem, quoad nos.

Sed materia iustitiae est exterior operatio, secundum quod ipsa, vel res cuius est usus, debitam proportionem habet ad aliam personam: & ideo medium iustitiae consistit in quadam proportionis aequalitate rei exterioris ad personam exteriorem. Aequale autem est realiter medium inter maius, & minus, ut dicitur in X. Metaph. (tex. 19.) unde iustitia habet medium rei.

Ad primum ergo dicendum, quod hoc medium rei est etiam medium rationis: & ideo in iustitia salvatur ratio virtutis moralis.

Ad secundum dicendum, quod bonum simpliciter dupliciter dicitur. Uno modo quod est omnibus modis bonum sicut virtutes sunt bonae: & sic in his quae sunt bona simpliciter, non est accipere medium, & extrema. Alio modo dicitur aliquid simpliciter bonum, quia est absolute bonum, scilicet secundum suam naturam consideratum, quamvis per abusum possit fieri malum, sicut patet de divitiis, & honoribus: & in talibus potest accipi *superfluum*, *diminutum*, & *medium* quantum ad homines, qui possunt eis uti vel bene, vel male: & sic circa simpliciter bona dicitur esse iustitia.

Ad tertium dicendum, quod iniuria illata aliam proportionem habet ad Principem, & aliam ad personam privatam: & ideo oportet aliter adaequare utramque iniuriam per vindictam: quod pertinet ad diversitatem rei, & non solum ad diversitatem rationis.

ARTICULUS XI. 328.

Utrum actus iustitiae sit reddere unicuique quod suum est.

Inf. quaest. lxvi. *art.* 3. *&* 5. *cor. & I. Par. quaest.* xxi. *art.* 1. *cor. & II. dist.* xxvii. *art.* 3. *cor. & ad* 3.

AD undecimum sic proceditur. Videtur quod actus iustitiae non sit reddere unicuique quod suum est. Augustinus enim XIV. de Trin. (cap. ix. circ. fi.) attribuit iustitiae subvenire miseris. Sed in subveniendo miseris non tribuimus eis quae sunt eorum, sed magis quae sunt nostra. Ergo iustitiae actus non est tribuere unicuique quod suum est.

2. Praeterea. Tullius in Lib. I. de offic. (tit. *de iustitia* cir. princ.) dicit, quod *beneficentia, quam benignitatem, vel liberalitatem appellare licet, ad iustitiam pertinet*. Sed liberalitatis est de proprio dare alicui, non de eo quod est eius. Ergo iustitiae actus non est reddere unicuique quod suum est.

3. Praeterea. Ad iustitiam pertinet non solum res dispensare debito modo, sed etiam iniuriosas actiones cohibere, puta homicidia, adulteria, & alia huiusmodi. Sed reddere quod suum est, videtur solum ad dispensationem rerum pertinere. Ergo non sufficienter per hoc notificatur actus iustitiae, quod dicitur actus eius esse reddere unicuique quod suum est.

Sed contra est quod Ambrosius dicit in I. de offic. (cap. xxiv. in fin.) *Iustitia est quae unicuique quod suum est, tribuit; alienum non vindicat; utilitatem propriam negligit, ut communem aequitatem custodiat*.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est (art. 9. & 10. hu. quaest.) materia iustitiae est operatio exterior, secundum quod ipsa, vel res qua per eam utimur, proportionatur alteri personae, ad quam per iustitiam ordinamur. Hoc autem dicitur esse suum unicuique personae quod ei secundum proportionis aequalitatem debetur: & ideo proprius actus iustitiae nihil aliud est quam reddere unicuique quod suum est.

Ad primum ergo dicendum, quod iustitiae, cum sit virtus cardinalis, quaedam aliae virtutes secundariae adiunguntur, sicut misericordia, liberalitas, & aliae huiusmodi virtutes, ut infra patebit

bit (quæst. lxxx.) Et ideo subvenire miseris (quod pertinet ad misericordiam, sive pietatem) & liberaliter benefacere (quod pertinet ad liberalitatem) per quamdam reductionem attribuitur iustitiæ sicut principali virtuti.

Et per hoc patet responsio ad secundum.

Ad tertium dicendum, quod, sicut Philosophus dicit in V. Ethic. (cap. IV.) omne superfluum in his quæ ad iustitiam pertinent, *lucrum* extenso nomine vocatur; sicut & omne quod minus est, vocatur *damnum*: & hoc ideo, quia iustitia prius est exercita, & communius exercetur in voluntariis commutationibus rerum, puta emptione, & venditione, in quibus proprie hæc nomina dicuntur; & exinde derivantur hæc nomina ad omnia circa quæ potest esse iustitia. Et eadem ratio est de hoc quod est reddere unicuique quod suum est.

ARTICULUS XII. 329

Utrum iustitia præemineat inter omnes virtutes morales.

Inf. quæst. CXXIII *art.* 12. *& quæst.* CXLI. *art.* 8. *&* 1. 2. *quæst.* LXVI. *art.* 4. *& III. dist.* XXXV. *quæst.* 1. *art.* 3. *quæst.* 1.

AD duodecimum sic proceditur. Videtur quod iustitia non præemineat inter omnes virtutes morales. Ad iustitiam enim pertinet reddere alteri quod suum est; ad liberalitatem autem pertinet de proprio dare; quod virtuosius est. Ergo liberalitas est maior virtus quam iustitia.

2. Præterea. Nihil ornatur nisi per aliquid dignius se. Sed magnanimitas est ornamentum & iustitiæ, & omnium virtutum, ut dicitur in IV. Eth. (cap. III. ante med.) Ergo magnanimitas est nobilior quam iustitia.

3. Præterea. Virtus est circa difficile, & bonum, ut dicitur in II. Ethic. (cap. III.) Sed fortitudo est circa magis difficilia quam iustitia, idest circa pericula mortis, ut dicitur in III. Ethic. (cap. VI.) Ergo fortitudo est nobilior iustitia.

Sed contra est quod Tullius dicit in I. offic. (tit. *de iustitia* in princ.) *In iustitia virtutis splendor est maximus, ex qua boni viri nominantur.*

Respondeo dicendum, quod si loquamur de iustitia legali, manifestum est quod ipsa est præclarior inter omnes virtutes morales, inquantum bonum commune præeminet bono singulari unius personæ: & secundum hoc Philosophus in V. Ethic. (cap. I. ante fin.) dicit, quod *præclarissima virtutum videtur esse iustitia, & neque est Hesperus, neque Lucifer ita admirabilis.*

Sed etiam si loquamur de iustitia particulari, præcellit inter alias virtutes morales, duplici ratione. Quarum prima potest sumi ex parte subiecti, quia scilicet est in nobiliori parte animæ, idest in appetitu rationali, scilicet in voluntate, aliis virtutibus moralibus existentibus in appetitu sensitivo, ad quem pertinent passiones, quæ sunt materia aliarum virtutum moralium.

Secunda ratio sumitur ex parte obiecti. Nam aliæ virtutes laudantur solum secundum bonum ipsius virtuosi; iustitia autem laudatur secundum quod virtuosus ad alium bene se habet: & sic iustitia quodammodo est bonum alterius, ut dicitur in V. Ethic. (cap. I. aliquant. ante fi.) Et propter hoc Philosophus dicit in I. Rhetor. (cap. IX. paulo a princ.) *Necesse est maximas virtutes esse eas quæ sunt aliis utilissimæ: siquidem est virtus potentia benefactiva. Propter hoc & fortes, & iustos maxime honorant: quoniam fortitudo est utilis aliis in bello, iustitia autem & in bello, & in pace.*

Ad primum ergo dicendum, quod liberalitas etsi de suo det, tamen hoc facit, inquantum in hoc considerat propriæ virtutis bonum; iustitia autem dat alteri quod suum est, quasi considerans bonum commune: & (*a*) præterea iustitia observatur ad omnes; liberalitas autem ad omnes se extendere non potest: & iterum liberalitas, quæ de suo dat, supra iustitiam fundatur, per quam unicuique quod suum est, tribuitur.

Ad secundum dicendum, quod magnanimitas, quando supervenit iustitiæ, auget eius bonitatem; quæ tamen sine iustitia nec virtutis rationem haberet.

Ad tertium dicendum, quod fortitudo etsi consistat circa difficiliora, non tamen est circa meliora; cum sit solum in bello utilis, iustitia autem & in bello, & in pace, sicut dictum est (in corp.)

QUAE-

(*a*) *Ita cum codicibus edit. Rom. optime. Alia edit. et Garcia propterea.*

QUAESTIO LIX.

De iniustitia,

in quatuor articulos divisa.

DEinde considerandum est de iniustitia: & circa hoc quaeruntur quatuor.

Primo, utrum iniustitia sit speciale vitium.

Secundo, utrum iniusta agere sit proprium iniusti.

Tertio, utrum aliquis possit iniustum pati volens.

Quarto, utrum iniustitia ex suo genere sit peccatum mortale.

ARTICULUS I. 330

Utrum iniustitia sit vitium speciale.

Sup. quaest. lviii. *art.* 5. *ad* 3. *& infra quaest.* lxxix. *art.* 1. *ad* 3.

AD primum sic proceditur. Videtur quod iniustitia non sit vitium speciale. Dicitur enim I. Ioan. III.4. *Omne peccatum est iniquitas*. Sed iniquitas videtur idem esse quod iniustitia: quia iustitia est aequalitas quaedam, unde iniustitia idem videtur esse quod inaequalitas, sive iniquitas. Ergo iniustitia non est speciale peccatum.

2. Praeterea. Nullum speciale peccatum opponitur omnibus virtutibus. Sed iniustitia opponitur omnibus virtutibus: nam quantum ad adulterium opponitur castitati, quantum ad homicidium opponitur mansuetudini, & sic de aliis. Ergo iniustitia non est speciale peccatum.

3. Praeterea. Iniustitia iustitiae opponitur, quae in voluntate est. Sed omne peccatum est in voluntate, ut Augustinus dicit (Lib. de duab. animab. cap. x. & xi.) Ergo iniustitia non est speciale peccatum.

Sed contra est quod iniustitia iustitiae opponitur. Sed iustitia est specialis virtus. Ergo iniustitia est speciale vitium.

Respondeo dicendum, quod iniustitia est duplex. Una quidem illegalis, quae opponitur legali iustitiae: & haec quidem secundum essentiam est speciale vitium, inquantum respicit speciale obiectum, scilicet bonum commune, quod contemnit; sed quantum ad intentionem est vitium generale, quia per contemptum boni communis potest homo ad omnia peccata deduci: sicut etiam omnia vitia, inquantum repugnant bono communi, iniustitiae habent rationem, quasi ab iniustitia derivata, sicut & supra de iustitia dictum est (quaest. lviii. art. 6.)

Alio modo dicitur iniustitia secundum inaequalitatem quamdam ad alterum, prout scilicet homo vult habere plus de bonis, puta divitiis, & honoribus; & minus de malis, puta laboribus, & damnis: & sic iniustitia habet materiam specialem, & est particulare vitium iustitiae particulari oppositum.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut iustitia legalis dicitur per comparationem ad bonum commune humanum; ita iustitia divina dicitur per comparationem ad bonum divinum, cui repugnat omne peccatum: & secundum hoc omne peccatum dicitur esse iniquitas.

Ad secundum dicendum, quod iniustitia etiam particularis opponitur indirecte omnibus virtutibus, inquantum scilicet exteriores etiam actus pertinent & ad iustitiam, & ad alias virtutes morales; licet diversimode, sicut supra dictum est (quaest. lviii. art. 6.)

Ad tertium dicendum, quod voluntas, sicut & ratio, se extendit ad materiam totam moralem, scilicet ad passiones, & ad operationes exteriores, quae sunt ad alterum; sed iustitia perficit voluntatem solum secundum quod se extendit ad operationes quae sunt ad alterum; & similiter iniustitia.

ARTICULUS II. 331

Utrum aliquis dicatur iniustus ex hoc quod facit iniustum.

Inf. art. 4. *ad* 1. *& V. Eth. lect.* 13. *& Ps.* xxxv. *princ.*

AD secundum sic proceditur. Videtur quod aliquis dicatur iniustus ex hoc quod facit iniustum. Habitus enim specificantur per obiecta, ut ex supra dictis patet (1. 2. quaest. liv. art. 2.) Sed proprium obiectum iustitiae est iustum, & proprium obiectum iniustitiae est iniustum. Ergo & iustus dicendus est aliquis ex hoc quod facit iustum, & iniustus ex hoc quod facit iniustum.

2. Praeterea. Philosophus dicit in V. Ethic. (cap. ix. vers. fi.) falsam esse opinionem quorumdam, qui aestimant, in potestate hominis esse ut statim faciat iniustum; & quod iustus non possit minus

nus facere iniustum quam iniustus. Hoc autem non esset, nisi facere iniustum esset proprium iniusti. Ergo aliquis iudicandus est iniustus ex hoc quod facit iniustum.

3. Præterea. Eodem modo se habet omnis virtus ad proprium actum, & eadem ratio est de vitiis oppositis. Sed quicumque facit aliquid intemperatum, dicitur intemperatus. Ergo quicumque facit aliquid iniustum, dicitur iniustus.

Sed contra est quod Philosophus dicit in V. Ethic. (cap. VI. in princ.) quod *aliquis facit iniustum, & iniustus non est*.

Respondeo dicendum, quod sicut obiectum iustitiæ est aliquid æquale in rebus exterioribus; ita etiam obiectum iniustitiæ est aliquid inæquale, prout scilicet alicui attribuitur plus, vel minus quam sibi competat. Ad hoc autem obiectum comparatur habitus iniustitiæ mediante proprio actu, qui vocatur *iniustificatio*.

Potest ergo contingere quod qui facit iniustum, non est iniustus dupliciter. Uno modo propter defectum comparationis ad ipsius operationis proprium obiectum; quæ quidem recipit speciem, & nomen a per se obiecto, non autem ab obiecto per accidens. In his autem quæ sunt propter finem, per se dicitur aliquid quod est intentum; per accidens autem quod est præter intentionem. Et ideo si aliquis faciat aliquid quod est iniustum, non intendens iniustum facere, puta cum hoc facit per ignorantiam, non existimans se iniustum facere, tunc non facit iniustum, per se & formaliter loquendo, sed solum per accidens, & quasi materialiter faciens id quod est iniustum: unde & talis operatio non denominatur *iniustificatio*.

Alio modo potest contingere propter defectum comparationis ipsius operationis ad habitum. Potest enim iniustificatio procedere quandoque quidem ex aliqua passione, puta iræ, vel concupiscentiæ; quandoque autem ex electione, quando scilicet ipsa iniustificatio per se placet: & tunc proprie procedit ab habitu, quia unicuique habenti aliquem habitum est secundum se acceptum, quod convenit illi habitui. Facere ergo iniustum ex intentione, & electione est proprium iniusti, secundum quod iniustus dicitur qui habet iniustitiæ habitum; sed facere iniustum præter intentionem, vel ex passione, potest aliquis absque habitu iniustitiæ.

Ad primum ergo dicendum, quod obiectum per se, & formaliter acceptum specificat habitum; non autem prout accipitur materialiter, & per accidens.

Ad secundum dicendum, quod non est facile cuiquam facere iniustum ex electione, quasi aliquid per se placens, & non propter aliud; sed hoc proprium est habentis habitum, ut ibidem Philosophus dicit.

Ad tertium dicendum, quod obiectum temperantiæ non est aliquid exterius constitutum, sicut obiectum iustitiæ; sed obiectum temperantiæ, id est temperatum, accipitur solum in comparatione ad ipsum hominem. Et ideo quod est per accidens, & præter intentionem, non potest dici temperatum nec materialiter, nec formaliter; & similiter neque intemperatum; & quantum ad hoc est dissimile in iustitia, & in aliis virtutibus moralibus; sed quantum ad comparationem operationis ad habitum, in omnibus similiter se habet.

ARTICULUS III. 332

Utrum aliquis possit pati iniustum volens.

Inf. quæst. LXVI. *art.* 4. *cor.* & *V. Eth. lect.* 12. 13. & 14.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod aliquis possit pati iniustum volens. Iniustum enim est inæquale, ut dictum est (art. præc.) Sed aliquis lædendo seipsum recedit ab æqualitate, sicut & lædendo alium. Ergo aliquis potest sibiipsi facere iniustum, sicut & alteri. Sed quicumque facit sibi iniustum, volens facit. Ergo aliquis volens potest pati iniustum, maxime a seipso.

2. Præterea. Nullus secundum legem civilem punitur, nisi propter hoc quod facit aliquam iniustitiam. Sed illi qui interimunt seipsos, puniuntur secundum leges civitatum in hoc quod privabantur antiquitus honore sepulturæ, ut patet per Philosophum in V. Ethic (implic. cap. ult. sed expres. hab. in Syntagm. Iuris Lib. XXXII. cap. XXIX.) Ergo aliquis potest facere sibiipsi iniustum; & ita contingit quod aliquis iniustum patiatur volens.

3. Præterea. Nullus facit iniustum, nisi alicui patienti iniustum. Sed contingit quod aliquis faciat iniustum alicui hoc volenti, puta si vendat ei rem carius quam valeat. Ergo contingit aliquem volentem aliquid iniustum pati.

Sed

Sed contra est quod iniustum pati est oppositum ei quod est iniustum facere. Sed nullus facit iniustum nisi volens. Ergo per oppositum nullus patitur iniustum nisi nolens.

Respondeo dicendum, quod actio de sui ratione procedit ab agente; passio autem secundum propriam rationem est ab alio. Unde non potest esse idem secundum idem agens, & patiens, ut dicitur in III. Physicor. (tex. 8.) & in VIII. (tex. 40.) Principium autem proprium agendi in hominibus est voluntas: & ideo illud proprie & per se homo facit quod volens facit; & e contrario illud proprie homo patitur quod praeter voluntatem suam patitur, quia inquantum est volens, principium est ex seipso: & ideo inquantum est huiusmodi, magis est agens quam patiens.

Dicendum est ergo, quod iniustum per se & formaliter loquendo, nullus potest facere nisi volens, nec pati nisi nolens; per accidens autem, & quasi materialiter loquendo, potest aliquis id quod est de se iniustum, vel facere nolens (sicut cum quis praeter intentionem operatur) vel pati volens; sicut cum aliquis plus alteri dat sua voluntate quam debeat.

Ad primum ergo dicendum, quod cum aliquis sua voluntate dat alicui id quod ei non debet, non facit nec iniustitiam, nec inaequalitatem. Homo enim per suam voluntatem possidet res; *(a)* & ita non est praeter proportionem, si ei aliquid subtrahatur secundum propriam voluntatem vel a seipso, vel ab alio.

Ad secundum dicendum, quod aliqua persona singularis potest dupliciter considerari. Uno modo secundum se; & sic si sibi aliquod nocumentum inferat, potest quidem habere rationem alterius peccati (puta intemperantiae, vel imprudentiae) non tamen rationem iniustitiae: quia sicut iustitia semper est ad alterum, ita & iniustitia. Alio modo potest considerari aliquis homo, inquantum est aliquid civitatis, scilicet pars; vel inquantum est aliquid Dei, scilicet creatura, & imago: & sic qui seipsum occidit, iniuriam quidem facit, non sibi, sed civitati, & Deo: & ideo punitur tam secundum legem divinam, quam secundum legem humanam; sicut & de fornicatore Apostolus dicit (I. Cor. III. 17.) *Si quis templum Dei violaverit, disperdet ipsum Deus.*

Ad tertium dicendum, quod passio est effectus actionis exterioris. In hoc autem quod est facere, & pati iniustum, id quod materiale est, attenditur secundum id quod exterius agitur, prout in se consideratur, ut dictum est (art. praec.) id autem quod est ibi formale, & per se, attenditur secundum voluntatem agentis, & patientis, ut ex dictis patet (in cor. & art. praec.) Dicendum est ergo, quod aliquem facere iniustum, & alium pati iniustum, materialiter loquendo, semper se concomitantur. Sed si formaliter loquamur, facere aliquis potest iniustum, intendens iniustum facere; tamen alius non patietur iniustum, quia volens patietur: & e converso potest aliquis pati iniustum, si nolens id quod est iniustum, patiatur; & tamen ille qui hoc facit ignorans, non faciet iniustum formaliter, sed materialiter tantum.

ARTICULUS IV. 333

Utrum quicumque facit iniustum, peccet mortaliter.

Inf. quaest. lxix. *art.* 1. *cor. & quaest.* lxx. *art.* 4. *cor. & quaest.* cx. *art.* 3. *cor.*

AD quartum sic proceditur. Videtur quod non quicumque facit iniustum, peccet mortaliter. Peccatum enim veniale mortali opponitur. Sed quandoque veniale peccatum est quod aliquis faciat iniustum: dicit enim Philosophus in V. Ethic. (cap. VIII. in fi.) de iniusta agentibus loquens: *Quaecumque non solum ignorantes, sed & propter ignorantiam peccant, venialia sunt.* Ergo non quicumque facit iniustum, mortaliter peccat.

2. Praeterea. Qui in aliquo parvo iniustitiam facit, parum a medio declinat. Sed hoc videtur esse tolerabile, & inter minima malorum computandum, ut patet per Philosophum in II. Ethicor. (cap. ult. cir. fi.) Non ergo quicumque facit iniustum, peccat mortaliter.

3. Praeterea. Caritas est mater omnium virtutum, ex cuius contrarietate aliquod peccatum dicitur mortale. Sed non omnia peccata opposita aliis virtutibus sunt mortalia. Ergo etiam neque facere

(a) *Ita cod. Alcan. optime. Garcia ex Tarrac. Theologi, Nicolaius & posteriores edit.* & ita non est praeter suam proportionem &c. *Edit. Rom.* & ita non est praeter proportionem, vel propositum, si ei aliquid subtrahatur, sed secundum propriam &c.

re iniustum semper est peccatum mortale.

Sed contra. Quicquid est contra legem Dei, est peccatum mortale. Sed quicumque facit iniustum, facit contra præceptum legis Dei: quia vel reducitur ad furtum, vel ad adulterium, vel ad homicidium, vel ad aliquid huiusmodi, ut ex sequentibus patebit (quæst. lxiv. & seq.) Ergo quicumque facit iniustum, peccat mortaliter.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (quæst. xxiv. art. 12. & 1. 2. quæst. lxxii. art. 5.) cum de differentia peccatorum ageretur, peccatum mortale est quod contrariatur caritati, per quam est animæ vita. Omne autem nocumentum alteri illatum ex se caritati repugnat, quæ movet ad volendum bonum alterius. Et ideo cum iniustitia semper consistat in nocumento alterius, manifestum est quod facere iniustum, ex genere suo est peccatum mortale.

Ad primum ergo dicendum, quod illud verbum Philosophi intelligitur de ignorantia facti, quam ipse vocat *ignorantiam particularium circumstantiarum*, quæ meretur veniam; non autem de ignorantia iuris, quæ non excusat. Qui autem ignorans facit iniustum, non facit iniustum nisi per accidens, ut supra dictum est (art. 2. hu. quæst.)

Ad secundum dicendum, quod ille qui in parvis facit iniustitiam, deficit a perfecta ratione eius quod est iniustum facere, inquantum potest reputari non esse omnino contra voluntatem eius qui hoc patitur; puta si auferat aliquis alicui unum pomum, vel aliquid tale, de quo probabile est quod ille inde non lædatur, nec ei displiceat.

Ad tertium dicendum, quod peccata quæ sunt contra alias virtutes, non semper sunt in nocumentum alterius; sed important inordinationem quamdam circa passiones humanas. Unde non est similis ratio.

QUAESTIO LX.

De iudicio,

in sex articulos divisa.

Postea considerandum est de iudicio: & circa hoc quæruntur sex.

Primo, utrum iudicium sit actus iustitiæ.

Secundo, utrum sit licitum iudicare.

Tertio, utrum per suspiciones sit iudicandum.

Quarto, utrum dubia sint in meliorem partem interpretanda.

Quinto, utrum iudicium semper sit secundum leges scriptas proferendum.

Sexto utrum iudicium per usurpationem pervertatur.

ARTICULUS I. 334

Utrum iudicium sit actus iustitiæ.

Inf. quæst. lxiii. *art.* 4. *cor. & Isa.* 1. *lect.* 6. *princ.*

Ad primum sic proceditur. Videtur quod iudicium non sit actus iustitiæ. Dicit enim Philosophus in I. Ethic. (cap. iii.) quod *unusquisque bene iudicat quæ cognoscit*; & sic iudicium ad vim cognoscitivam pertinere videtur. Vis autem cognoscitiva per prudentiam perficitur. Ergo iudicium magis pertinet ad prudentiam quam ad iustitiam, quæ est in voluntate, ut dictum est (quæst. lviii. art. 4.)

2. Præterea. Apostolus dicit I. Corinth. 11. 15. *Spiritualis iudicat omnia* Sed homo maxime efficitur spiritualis per virtutem caritatis, quæ *diffunditur in cordibus nostris per Spiritum sanctum, qui datus est nobis*, ut dicitur Rom. v. 5. Ergo iudicium magis pertinet ad caritatem quam ad iustitiam.

3. Præterea. Ad unamquamque virtutem pertinet rectum iudicium circa propriam materiam: quia *virtuosus in singulis est regula, & mensura*, secundum Philosophum in Lib. III. Ethic. (cap. iv. cir. fi.) Non ergo iudicium magis pertinet ad iustitiam quam ad alias virtutes morales.

4. Præterea. Iudicium videtur ad solos iudices pertinere. Actus autem iustitiæ invenitur in omnibus iustis. Cum ergo non soli iudices sint iusti, videtur quod iudicium non sit actus proprius iustitiæ.

Sed contra est quod in Ps. xciii. 15. dicitur: *Quoadusque iustitia convertatur in iudicium*.

Respondeo dicendum, quod iudicium proprie nominat actum iudicis, inquantum iudex est; iudex autem dicitur, quasi *ius dicens*; ius autem est obiectum iustitiæ, ut supra habitum est (quæst. lvii. art. 1.) Et ideo iudicium importat, secundum primam nominis impositionem, definitionem, vel determinatio-

nem

nem iusti, sive iuris. Quod autem aliquis bene definiat aliquid in operibus virtuosis, proprie procedit ex habitu virtutis; sicut castus recte determinat ea quæ pertinent ad castitatem.

Et ideo iudicium, quod importat rectam determinationem eius quod est iustum, proprie pertinet ad iustitiam. Propter quod Philosophus in V. Ethic. (cap. IV. ante med.) dicit, quod *homines ad iudicem confugiunt sicut ad quamdam iustitiam animatam*.

Ad primum ergo dicendum, quod nomen iudicii, quod secundum primam impositionem significat rectam determinationem iustorum, ampliatum est ad significandum rectam determinationem in quibuscumque rebus, tam in speculativis, quam in practicis. In omnibus tamen ad rectum iudicium duo requiruntur. Quorum unum est ipsa virtus proferens iudicium; & sic iudicium est actus rationis: dicere enim, vel definire aliquid, rationis est. Aliud autem est dispositio iudicantis, ex qua habet idoneitatem ad recte iudicandum: & sic in his quæ pertinent ad iustitiam, iudicium procedit ex iustitia; sicut & in his quæ ad fortitudinem pertinent, ex fortitudine. Sic ergo iudicium est quidem actus iustitiæ sicut inclinantis ad recte iudicandum, prudentiæ autem sicut iudicium proferentis: unde & synesis ad prudentiam pertinens dicitur *bene iudicativa*, ut supra habitum est (quæst. LI. art. 3.)

Ad secundum dicendum, quod homo spiritualis ex habitu caritatis habet inclinationem ad recte iudicandum de omnibus secundum regulas divinas, ex quibus iudicium per donum sapientiæ pronuntiat; sicut iustus per virtutem prudentiæ pronuntiat iudicium ex regulis iuris.

Ad tertium dicendum, quod aliæ virtutes ordinant hominem in seipso; sed iustitia ordinat hominem ad alium, ut ex dictis patet (quæst. LVIII. art. 2. 9. & 10.) Homo autem est dominus eorum quæ ad ipsum pertinent; non autem est dominus eorum quæ ad alium pertinent. Et ideo in his quæ sunt secundum alias virtutes, non requiritur nisi iudicium virtuosi, extenso tamen nomine iudicii, ut dictum est (in resp. ad 1.) Sed in his quæ pertinent ad iustitiam, requiritur ulterius iudicium alicuius superioris, qui utrumque valeat arguere, & ponere manum suam in ambobus. Et propter hoc iudicium specialius pertinet ad iustitiam quam ad aliquam aliam virtutem.

Ad quartum dicendum, quod iustitia in principe quidem est sicut virtus architectonica, quasi imperans, & præcipiens quod iustum est; in subditis autem est tamquam virtus executiva, & ministrans. Et ideo iudicium, quod importat definitionem iusti, pertinet ad iustitiam, secundum quod est principaliori modo in præsidente.

ARTICULUS II. 335

Utrum sit licitum iudicare.

Inf. art. 3. *& 6. & quæst.* LXVII. *art.* 1. *& IV. dist.* XLVIII. *quæst.* I. *art.* 1. *& Rom.* 1. *& I. Cor.* IV.

AD secundum sic proceditur. Videtur quod non sit licitum iudicare. Non enim infligitur pœna nisi pro illicito. Sed iudicantibus imminet pœna, quam non iudicantes effugiunt, secundum illud Matth. VII. 1. *Nolite iudicare, ut non iudicemini*. Ergo iudicare est illicitum.

2. Præterea. Rom. XIV. 4. dicitur: *Tu quis es, qui iudicas alienum servum? Suo domino stat, aut cadit*. Dominus autem omnium Deus est. Ergo nulli homini licet iudicare.

3. Præterea. Nullus homo est sine peccato, secundum illud I. Ioan. 1. 8. *Si dixerimus, quia peccatum non habemus, nos ipsos seducimus*. Sed peccanti non licet iudicare, secundum illud Rom. II. 1. *Inexcusabilis es homo omnis qui iudicas: in quo enim alterum iudicas, teipsum condemnas: eadem enim agis quæ iudicas*. Ergo nulli est licitum iudicare.

Sed contra est quod dicitur Deuter. XVI. 18. *Iudices, & magistros constitues in omnibus portis tuis, ut iudicent populum iusto iudicio*.

Respondeo dicendum, quod iudicium intantum est licitum, inquantum est iustitiæ actus. Sicut autem ex prædictis patet (art. præc.) ad hoc quod iudicium sit actus iustitiæ, tria requiruntur: primo quidem ut procedat ex inclinatione iustitiæ; secundo quod procedat ex auctoritate præsidentis; tertio quod proferatur secundum rectam rationem prudentiæ.

Quodcumque autem horum defuerit, iudicium erit vitiosum, & illicitum: uno quidem modo, quando est contra rectitudinem iustitiæ; & sic dicitur *iudicium perversum*, vel *iniustum*: alio modo,

do, quando homo iudicat in his in quibus non habet auctoritatem; & sic dicitur *iudicium usurpatum* : tertio modo, quando deest certitudo rationis; puta cum aliquis de his iudicat quae sunt dubia, vel occulta, propter aliquas leves coniecturas; & sic dicitur *iudicium suspiciosum*, vel *temerarium*.

Ad primum ergo dicendum, quod Dominus ibi prohibet iudicium temerarium, quod est de intentione cordis, vel de aliis incertis, ut Augustinus dicit in Lib. II. de serm. Dom. in monte (cap. XVIII.) vel prohibet ibi iudicium de divinis; de quibus, cum sint supra nos, non debemus iudicare, sed simpliciter ea credere, ut Hilarius dicit super Matth. (can. V. ad fin.) vel prohibet iudicium quod non fit ex benevolentia, sed ex animi amaritudine, ut Chrysostomus dicit (alius hom. XVII. in op. imperf. circ. princ.)

Ad secundum dicendum, quod iudex constituitur ut minister Dei: unde dicitur Deuter. I. 16. *Quod iustum est, iudicate* : & postea subdit, *quia Dei est iudicium*.

Ad tertium dicendum, quod illi qui sunt in gravibus peccatis, non debent iudicare eos qui sunt in eisdem peccatis, vel minoribus, ut Chrysostomus (alius Auctor) dicit super illud Matth. VII. *Nolite iudicare* (hom. XXIV. oper. imp. in Matth. parum a princ.) Et praecipue hoc est intelligendum, quando illa peccata sunt publica, quia ex hoc generatur scandalum in cordibus aliorum. Si autem non sunt publica, sed occulta, & necessitas iudicandi immineat propter officium, potest cum humilitate, & timore vel arguere, vel iudicare. Unde Augustinus dicit in Lib. II. de serm. Domin. in monte (cap. XIX. circ. med.) *Si invenerimus nos in eodem vitio esse, congemiscamus, & ad pariter conandum invitemus*. Nec tamen propter hoc homo sic seipsum condemnat, ut novum condemnationis meritum sibi acquirat; sed quia condemnans alium, ostendit se similiter condemnabilem esse propter idem peccatum, vel simile.

ARTICULUS III. 336

Utrum iudicium ex suspicione procedens sit illicitum.

Locis supra art. 2. inductis, & quolib. XII. art. 25.

AD tertium sic proceditur. Videtur quod iudicium ex suspicione procedens non sit illicitum. Suspicio enim videtur esse opinio incerta de aliquo malo: unde & Philosophus in VI. Ethic. (cap. III.) ponit, quod *suspicio se habet & ad verum, & ad falsum*. Sed de singularibus contingentibus non potest haberi opinio nisi incerta. Cum ergo iudicium humanum sit circa humanos actus, qui sunt in singularibus, & contingentibus, videtur quod nullum iudicium esset licitum, si ex suspicione iudicare non liceret.

2. Praeterea. Per iudicium illicitum fit aliqua iniuria proximo. Sed suspicio mala in sola opinione hominis consistit; & sic non videtur ad iniuriam alterius pertinere. Ergo suspicionis iudicium non est illicitum.

3. Praeterea. Si sit illicitum, oportet quod ad iniustitiam reducatur: quia iudicium est actus iustitiae, ut dictum est (art. 1. hu. quaest.) Sed iniustitia ex suo genere semper est peccatum mortale, ut supra habitum est (quaest. LIX. art 4.) Ergo suspicionis iudicium esset semper peccatum mortale, si esset illicitum. Sed hoc est falsum: quia *suspiciones vitare non possumus*, ut dicit Glossa Augustini (ord. tract. XC. in Ioan. ante med.) super illud I. Cor. IV. *Nolite ante tempus iudicare*. Ergo iudicium suspiciosum non videtur esse illicitum.

Sed contra est quod Chysostomus (alius Auctor) super illud Matth. VII. *Nolite iudicare &c.* (hom. XVII. in op. imperf. in princ.) dicit: „ Dominus hoc „ mandato non prohibet, Christianos ex „ benevolentia alios corripere, sed ne „ per iactantiam iustitiae suae Christiani „ Christianos despiciant, ex solis plerumque suspicionibus odientes ceteros, & „ condemnantes. “

Respondeo dicendum, quod, sicut Tullius dicit, suspicio importat opinionem mali, quando ex levibus indiciis procedit: & contingit ex tribus. Uno quidem modo ex hoc quod aliquis in seipso malus est; & ex hoc ipso, quasi conscius suae malitiae, faciliter de aliis malum opina-

pinatur, secundum illud Eccle. x. 3. *In via stultus ambulans, cum ipse sit insipiens, omnes stultos aestimat*. Alio modo provenit ex hoc quod aliquis male afficitur ad alterum: cum enim aliquis contemnit, vel odit aliquem, aut irascitur, vel invidet ei, ex levibus signis opinatur mala de ipso: quia unusquisque faciliter credit quod appetit. Tertio modo provenit ex longa experientia: unde Philosophus dicit in II. Rhet. (cap. XIII. parum a princ.) quod *senes sunt maxime suspiciosi, quia multoties experti sunt aliorum defectus*.

Primae autem duae suspicionis causae manifeste pertinent ad perversitatem affectus; tertia vero causa diminuit rationem suspicionis, inquantum experientia ad certitudinem proficit, quae est contra rationem suspicionis. Et ideo suspicio vitium quoddam importat; & quanto magis procedit suspicio, tanto magis est vitiosum.

Est autem triplex gradus suspicionis. Primus quidem gradus est ut homo ex levibus indiciis de bonitate alicuius dubitare incipiat: & hoc est veniale, & leve peccatum: pertinet enim ad tentationem humanam, *sine qua vita ista non ducitur*, ut habetur in Glossa (ord. Aug. cit. in arg. 3.) super illud I. ad Cor. IV. *Nolite ante tempus iudicare*. Secundus gradus est cum aliquis pro certo malitiam alterius aestimat ex levibus indiciis: & hoc si sit de aliquo gravi, est peccatum mortale, inquantum non est sine contemptu proximi: unde Glossa ibidem subdit: *Si ergo suspiciones vitare non possumus, quia homines sumus; indicia tamen, idest definitivas, firmasque sententias continere debemus*. Tertius gradus est cum aliquis iudex ex suspicione procedit ad aliquem condemnandum: & hoc directe ad iniustitiam pertinet, unde est peccatum mortale.

Ad primum ergo dicendum, quod in humanis actibus invenitur aliqua certitudo, non quidem sicut in demonstrativis, sed secundum quod convenit tali materiae, puta cum aliquid per idoneos testes probatur.

Ad secundum dicendum, quod ex hoc ipso quod aliquis malam opinionem habet de alio, sine causa sufficienti, indebite contemnit ipsum; & ideo iniuriatur ei.

Ad tertium dicendum, quod quia iustitia, & iniustitia est circa exteriores operationes, ut dictum est (quaest. LVIII. art. 9. & quaest. LIX. art. 2.) tunc iudicium suspiciosum directe ad iniustitiam pertinet quando ad actum exteriorem procedit: & tunc est peccatum mortale, ut dictum est (in corp. art.) Iudicium autem interius pertinet ad iniustitiam, secundum quod comparatur ad exterius iudicium, ut actus interior ad exteriorem, sicut concupiscentia ad fornicationem, & ira ad homicidium.

ARTICULUS IV. 337

Utrum dubia sint in meliorem partem interpretanda.

AD quartum sic proceditur. Videtur quod dubia non sint in meliorem partem interpretanda. Iudicium enim magis debet esse de eo quod in pluribus accidit. Sed in pluribus accidit quod aliqui male agant: quia *stultorum est numerus infinitus*, ut dicitur Eccle. I. 15. *proni enim sunt sensus hominis ad malum ab adolescentia sua*, ut dicitur Genes. VIII. 21. Ergo dubia magis debemus interpretari in malum quam in bonum.

2. Praeterea. Augustinus dicit (Lib. I. de doctr. christ. cap. XXVII. in princ.) quod *ille pie, & iuste vivit qui rerum integer est aestimator, in neutram partem declinando*. Sed ille qui interpretatur in melius quod dubium est, declinat in alteram partem. Ergo hoc non est faciendum.

3. Praeterea. Homo debet diligere proximum sicut seipsum. Sed circa seipsum homo debet dubia interpretari in peiorem partem, secundum illud Iob IX. 28. *Verebar omnia opera mea*. Ergo videtur quod ea quae sunt dubia circa proximos, sint in peiorem partem interpretanda.

Sed contra est quod Rom. XIV. super illud, *Qui non manducat, manducantem non iudicet*, dicit Glossa (ord. Aug. Lib. II. de serm. Dom. in monte cap. XVIII. in princ.) „ Dubia in meliorem partem „ sunt interpretanda. "

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est (art. praec. ad 2.) ex hoc ipso quod aliquis habet malam opinionem de alio absque sufficienti causa, iniuriatur ei, & contemnit ipsum. Nullus autem debet alium contemnere, vel nocumentum quodcumque inferre absque causa cogente. Et ideo ubi non apparent manifesta indicia de malitia alicuius, debemus eum ut bonum habere, in meliorem partem interpretando quod dubium est,

Ad

Ad primum ergo dicendum, quod potest contingere quod ille qui in meliorem partem interpretatur, frequentius fallitur; sed melius est quod aliquis frequenter fallatur, habens bonam opinionem de aliquo malo homine, quam quod rarius fallatur, habens malam opinionem de aliquo homine bono: quia ex hoc fit iniuria alicui, non autem ex primo.

Ad secundum dicendum, quod aliud est iudicare de rebus, & aliud de hominibus. In iudicio enim in quo de rebus iudicamus, non attenditur bonum, vel malum ex parte ipsius rei, de qua iudicamus, cui nihil nocet qualitercumque iudicemus de ipsa; sed attenditur ibi solum bonum iudicantis, si vere iudicet, vel malum, si falso: quia *verum* est bonum intellectus, *falsum* autem est malum ipsius, ut dicitur in VI. Ethic. (cap. 11.) & ideo unusquisque debet niti ad hoc quod de rebus iudicet, secundum quod sunt. Sed in iudicio quo iudicamus de hominibus, præcipue attenditur bonum, & malum ex parte eius de quo iudicatur: qui hoc ipso honorabilis habetur, quod bonus iudicatur, & contemptibilis, si iudicetur malus. Et ideo ad hoc potius tendere debemus in tali iudicio quod hominem iudicemus bonum, nisi manifesta ratio in contrarium appareat. Ipsi autem homini iudicanti falsum, iudicium quo bene iudicat de alio, non pertinet ad malum intellectus ipsius, sicut nec ad eius perfectionem pertinet secundum se cognoscere veritatem singularium contingentium; sed magis pertinet ad bonum affectum.

Ad tertium dicendum, quod interpretari aliquid in deteriorem, vel meliorem partem, contingit dupliciter. Uno modo per quamdam suppositionem: & sic, cum debemus aliquibus malis adhibere remedium sive nostris, sive alienis, expedit ad hoc ut securius remedium apponatur, quod supponatur id quod est deterius: quia remedium quod est efficax contra maius malum, multo magis est efficax contra minus malum. Alio modo interpretamur aliquid in bonum, vel malum, definiendo, sive determinando: & sic in rerum iudicio debet aliquis niti ad hoc ut interpretetur unumquodque, secundum quod est; in iudicio autem personarum, ut interpretetur in melius, sicut dictum est (in corp. art. & ad 2.)

ARTICULUS V. 338

Utrum sit semper secundum leges scriptas iudicandum.

Inf. art. 6. cor.

AD quintum sic proceditur. Videtur quod non sit semper secundum leges scriptas iudicandum. Semper enim vitandum est iniustum iudicium. Sed quandoque leges scriptæ continent iniustitiam, secundum illud Isa. x. 1. *Væ qui condunt leges iniquas, & scribentes iniustitiam scripserunt*. Ergo non semper est secundum leges scriptas iudicandum.

2. Præterea. Iudicium oportet esse de singularibus eventibus. Sed nulla lex scripta potest omnes singulares eventus comprehendere, ut patet per Philosophum in V. Ethic. (cap x.) Ergo videtur quod non semper sit secundum leges scriptas iudicandum.

3. Præterea. Lex ad hoc scribitur ut sententia legislatoris manifestetur. Sed quandoque contingit quod si ipse legislator præsens esset, aliter iudicaret. Ergo non est semper secundum leges scriptas iudicandum.

Sed contra est quod Augustinus dicit in Lib. de vera relig. (cap. xxxi. a med.) *In istis temporalibus legibus, quamquam de his homines iudicent, cum eas instituunt; cum tamen fuerint institutæ, & firmatæ, non licebit iudicibus de eis iudicare, sed secundum ipsas*.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est (art. 1. hu. quæst.) iudicium nihil aliud est quam quædam definitio, vel determinatio eius quod iustum est. Fit autem aliquid iustum dupliciter: uno modo ex ipsa natura rei, quod dicitur *ius naturale*; alio modo ex quodam condicto inter homines quod dicitur *ius positivum*, ut supra habitum est (quæst. lvii. art. 2.) Leges autem scribuntur ad utriusque iuris declarationem; aliter tamen & aliter: nam legis scriptura ius quidem naturale continet, sed non instituit, non enim habet robur ex lege, sed ex natura; ius autem positivum scriptura legis & continet, & instituit, dans ei auctoritatis robur.

Et ideo necesse est quod iudicium fiat secundum legis scripturam: alioquin iudicium deficeret vel a iusto naturali, vel a iusto positivo.

Ad primum ergo dicendum, quod lex scripta sicut non dat robur iuri naturali,

li, ita nec potest eius robur minuere, vel auferre: quia nec voluntas hominis potest immutare naturam. Et ideo si scriptura legis contineat aliquid contra ius naturale, iniusta est, nec habet vim obligandi. Ibi enim ius positivum locum habet, ubi quantum ad ius naturale nihil differt, utrum sic vel aliter fiat, sicut supra habitum est (quæst. lvii. art. 2. ad 2.) Et ideo nec tales scripturæ leges dicuntur, sed potius legis corruptiones, ut supra dictum est (1. 2. quæst. xcv. art. 2.) Et ideo secundum eas non est iudicandum.

Ad secundum dicendum, quod sicut leges iniquæ secundum se contrariantur iuri naturali vel semper, vel ut in pluribus; ita etiam leges quæ sunt recte positæ, in aliquibus casibus deficiunt; in quibus si servarentur, essent contra ius naturale. Et ideo in talibus non est secundum litteram legis iudicandum, sed recurrendum ad æquitatem, quam intendit legislator. Unde Iurisperitus dicit (Modestinus in Resp. Lib. VIII. ex quo refertur in ff. Lib. I. tit. 3. leg. 25.) *Nulla ratio iuris, aut æquitatis benignitas patitur, ut quæ salubriter pro utilitate hominum introducuntur, ea nos duriore interpretatione contra ipsorum commodum producamus ad severitatem*: & in talibus etiam legislator aliter iudicaret; & si considerasset, lege determinasset.

Et per hoc patet responsio ad tertium.

ARTICULUS VI. 339

Utrum iudicium per usurpationem reddatur perversum.

Sup. art. 2. *cor. & inf. quæst.* lxvii. *art.* 1. *& IV. dist.* xvii. *quæst.* iii. *art.* 3. *qu.* 4. *& dist.* xlviii. *qu.* 1. *ar.* 1. *cor.*

AD sextum sic proceditur. Videtur quod iudicium per usurpationem non reddatur perversum. Iustitia enim est rectitudo quædam in agendis. Sed nihil deperit veritati, a quocumque dicatur; sed a quocumque est accipienda. Ergo etiam nihil deperit iustitiæ, a quocumque iustum determinetur, quod pertinet ad rationem iudicii.

2. Præterea. Peccata punire ad iudicium pertinet. Sed aliqui laudabiliter leguntur peccata punisse, qui tamen auctoritatem non habebant super illos, quos puniebant; sicut Moyses occidendo Aegyptium, ut habetur Exod. II. & Phinees filius Eleazari Zambri filium Salumi, ut legitur Num. xxv. & *reputatum est ei ad iustitiam*, ut dicitur in Psalm. cv. Ergo usurpatio iudicii non pertinet ad iniustitiam.

3. Præterea. Potestas spiritualis distinguitur a temporali. Sed quandoque prælati habentes spiritualem potestatem intromittunt se de his quæ pertinent ad sæcularem potestatem. Ergo usurpatum iudicium non est illicitum.

4. Præterea. Sicut ad recte iudicandum requiritur auctoritas, ita etiam & iustitia iudicantis, & scientia, ut ex supradictis patet (art. 2. hu. quæst.) Sed non dicitur iudicium esse iniustum, si aliquis iudicet non habens habitum iustitiæ, vel non habens scientiam iuris. Ergo etiam neque iudicium usurpatum, quod fit per defectum auctoritatis, semper erit iniustum.

Sed contra est quod dicitur Rom. xiv. 4. *Tu quis es, qui iudicas alienum servum?*

Respondeo dicendum, quod cum iudicium sit ferendum secundum leges scriptas, ut dictum est (art. præc.) ille qui iudicium fert, legis dictum quodammodo interpretatur, applicando ipsum ad particulare negotium. Cum autem eiusdem auctoritatis sit legem interpretari, & legem condere; sicut lex condi non potest nisi publica auctoritate, ita nec iudicium ferri potest nisi publica auctoritate: quæ quidem se extendit ad eos qui communitati subduntur.

Et ideo sicut iniustum esset ut aliquis constringeret alium ad legem servandam, quæ non esset publica auctoritate sancita; ita etiam iniustum est, si aliquis compellat aliquem ferre iudicium quod publica auctoritate non fertur.

Ad primum ergo dicendum, quod pronuntiatio veritatis non importat (*a*) compulsionem ad hoc quod suscipiatur; sed liberum est unicuique eam recipere, vel non recipere, prout vult; sed iudicium importat quamdam impulsionem: & ideo iniustum est quod aliquis iudicetur ab eo qui publicam auctoritatem non habet.

Ad secundum dicendum, quod Moyses videtur Aegyptium occidisse, quasi ex inspiratione divina auctoritatem adeptus, ut videtur per hoc quod dicitur Act. vii. 24. quod *percusso Aegyptio, æstimabat Moyses intelligere fratres suos, quoniam*

(*a*) *Ita communiter. Cod. Alcan. & Theologi* quamdam compulsionem. *Al.* impulsionem.

niam Dominus per manum ipsius daret salutem (a) Israel.

Vel potest dici, quod Moyses occidit Aegyptium, defendendo eum qui iniuriam patiebatur, cum moderamine inculpatae tutelae. Unde Ambrosius dicit in Lib. I. de offic. (cap. XXXVI. in princ.) quod *qui non repellit iniuriam a socio, cum potest, tam est in vitio quam ille qui facit*: & inducit exemplum Moysi.

Vel potest dici, sicut dicit Augustinus in quaestionibus Exodi (Lib. II. quaest. II. & Lib. XXII. cont. Faust. cap. LXX.) quod *sicut terra ante utilia semina herbarum inutilium fertilitate laudatur; sic illud Moysi factum vitiosum quidem fuit, sed magnae fertilitatis signum gerebat*; inquantum scilicet erat signum virtutis eius, qua populum liberaturus erat. De Phinees autem dicendum est, quod ex inspiratione divina zelo Dei commotus hoc fecit: vel quia licet nondum esset summus Sacerdos, erat tamen filius summi Sacerdotis; & ad eum hoc iudicium pertinebat, sicut & ad alios iudices, quibus hoc erat praeceptum.

Ad tertium dicendum, quod potestas saecularis subditur spirituali, sicut corpus animae: & ideo non est usurpatum iudicium, si spiritualis praelatus se intromittat de temporalibus quantum ad ea in quibus subditur ei saecularis potestas, vel quae ei a saeculari potestate relinquuntur.

Ad quartum dicendum, quod habitus scientiae, & iustitiae sunt perfectiones singularis personae: & ideo per eorum defectum non dicitur usurpatum iudicium, sicut per defectum publicae auctoritatis, ex qua iudicium vim coactivam habet.

QUAESTIO LXI.

De partibus iustitiae,

in quatuor articulos divisa.

DEinde considerandum est de partibus iustitiae: & primo de partibus subiectivis, quae sunt species iustitiae, scilicet distributiva, & commutativa; secundo de partibus quasi integralibus; tertio de partibus quasi potentialibus, scilicet de virtutibus adiunctis. Circa primum occurrit duplex consideratio. Prima de ipsis iustitiae partibus. Secunda de vitiis oppositis. Et quia restitutio videtur esse actus commutativae iustitiae, primo considerandum est de distinctione iustitiae commutativae, & distributivae; secundo de restitutione.

Circa primum quaeruntur quatuor.

Primo, utrum sint duae species iustitiae, scilicet iustitia distributiva, & commutativa.

Secundo, utrum eodem modo in eis medium accipiatur.

Tertio, utrum sit earum uniformis, vel multiplex materia.

Quarto, utrum secundum aliquam earum specierum iustum sit idem quod contrapassum.

ARTICULUS I. 340

Utrum convenienter ponantur duae species iustitiae, scilicet commutativa, & distributiva.

I. P. quaest. XXI. *art.* I. *cor.* & *III. dist.* XXXIII. *quaest.* III. *art.* 4. *quaest.* 5. & *IV. dist.* XLVI. *quaest.* I. *art.* 3. *quaest.* I.

AD primum sic proceditur. Videtur quod inconvenienter ponantur duae species iustitiae, iustitia distributiva, & commutativa. Non enim potest esse iustitiae species quod multitudini nocet; cum iustitia ad bonum commune ordinetur. Sed distribuere bona communia in multos, nocet bono communi multitudinis, tum quia exhauriuntur opes communes, tum etiam quia mores hominum corrumpuntur: dicit enim Tullius in Lib. II. de offic. (in tit. *Duplex liberalitatis genus &c.*) *Fit deterior qui accipit, & ad idem semper expectandum paratior*. Ergo distributio non pertinet ad aliquam iustitiae speciem.

2. Praeterea. Iustitiae actus est reddere unicuique quod suum est, ut supra habitum est (quaest. LVIII. art. II.) Sed in distributione non redditur alicui quod suum erat, sed de novo appropriatur sibi id quod erat commune. Ergo hoc ad iustitiam non pertinet.

3. Praeterea. Iustitia non solum est in principe, sed etiam in subditis, ut supra habitum est (quaest. LVIII. art. 6.) Sed distribuere semper ad principem pertinet. Ergo distributiva non pertinet semper ad iustitiam.

4. Praeterea. *Distributivum iustum est bonorum communium*, ut dicitur in V. Ethic. (cap. II. circ. fin. & cap. III.) Sed communia pertinent ad iustitiam legalem. Ergo iustitia distributiva non est

(a) *Vulgata* illis.

species iustitiæ particularis, sed iustitiæ legalis.

5. Præterea. *Unum*, & *multa* non diversificant speciem virtutis. Sed iustitia commutativa consistit in hoc quod aliquid redditur uni; iustitia vero distributiva in hoc quod aliquid datur multis. Ergo non sunt diversæ species iustitiæ.

Sed contra est quod Philosophus in V. Ethic. (cap. II. cir. fi.) ponit duas partes iustitiæ, & dicit, quod *una est directiva in distributionibus, alia in commutationibus*.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est (quæst. LVIII. art. 7. & 8.) iustitia particularis ordinatur ad aliquam privatam personam; quæ comparatur ad communitatem sicut pars ad totum. Potest autem ad aliquam partem duplex ordo attendi. Unus quidem partis ad partem; cui similis est ordo unius privatæ personæ ad aliam: & hunc ordinem dirigit commutativa iustitia, quæ consistit in his quæ mutuo fiunt inter duas personas ad invicem.

Alius ordo attenditur totius ad partes: & huic ordini assimilatur ordo eius quod est commune ad singulas personas: quem quidem ordinem dirigit iustitia distributiva, quæ est distributiva communium secundum proportionalitatem. Et ideo duæ sunt iustitiæ species, scilicet distributiva, & commutativa.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut in largitionibus privatarum personarum commendatur moderatio, effusio vero culpatur; ita etiam in distributione communium bonorum est moderatio servanda: in quo dirigit iustitia distributiva.

Ad secundum dicendum, quod sicut pars, & totum quodammodo sunt idem; ita id quod est totius, quodammodo est partis: & ita cum ex bonis communibus aliquid in singulos distribuitur, quilibet aliquo modo recipit quod suum est.

Ad tertium dicendum, quod actus distributionis, qui est communium bonorum, pertinet solum ad præsidentem communibus bonis; sed tamen iustitia distributiva est etiam in subditis, quibus distribuitur, inquantum scilicet sunt contenti iusta distributione: quamvis etiam distributio quandoque fiat bonorum communium, non quidem civitati, sed uni familiæ; quorum distributio fieri potest auctoritate alicuius privatæ personæ.

Ad quartum dicendum, quod motus accipit speciem a termino *ad quem*. Et ideo ad iustitiam legalem pertinet ordinare ea quæ sunt privatarum personarum, in bonum commune; sed ordinare e contrario bonum commune ad personas particulares per distributionem, est iustitiæ particularis.

Ad quintum dicendum, quod iustitia distributiva, & commutativa non solum distinguuntur secundum *unum*, & *multa*, sed secundum diversam debiti rationem. Alio enim modo debetur alicui id quod est commune, & alio modo id quod est proprium.

ARTICULUS II. 341

Utrum medium eodem modo accipiatur in iustitia distributiva, & commutativa.

Inf. art. 4. cor. fin. & II. dist. XXVII. art. 3. cor. & dist. XXIX. quæst. 1. art. 3. qu. 2. & vir. quæst. 1. ar. 13. ad 7.

AD secundum sic proceditur. Videtur quod medium eodem modo accipiatur in iustitia distributiva, & commutativa. Utraque enim sub iustitia particulari continetur, ut dictum est (art. præc.) Sed in omnibus temperantiæ, vel fortitudinis partibus accipitur uno modo medium. Ergo etiam eodem modo medium est accipiendum in iustitia distributiva, & commutativa.

2. Præterea. Forma virtutis moralis in medio consistit, quod secundum rationem determinatur. Cum ergo unius virtutis sit una forma, videtur quod in utraque sit eodem modo medium accipiendum.

3. Præterea. In iustitia distributiva accipitur medium attendendo diversam dignitatem personarum. Sed dignitas personarum attenditur etiam in commutativa iustitia, sicut in punitionibus: plus enim punitur qui percutit principem, quam qui percutit privatam personam. Ergo eodem modo accipitur medium in utraque iustitia.

Sed contra est quod Philosophus dicit in V. Ethic. (cap. III.) quod *in iustitia distributiva accipitur medium secundum geometricam proportionalitatem; in commutativa autem secundum arithmeticam*.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est (art. præc.) in distributiva iustitia datur aliquid alicui privatæ personæ, inquantum id quod est totius, est debitum parti: quod quidem tanto maius est, quanto ipsa pars maiorem principa-

cipalitatem habet in toto. Et ideo in distributiva iustitia tanto plus alicui de bonis communibus datur, quanto illa persona maiorem habet principalitatem in communitate. Quae quidem principalitas (a) in Aristocratica communitate attenditur secundum virtutem, in Oligarchica secundum divitias, in Democratica secundum libertatem, & in aliis aliter. Et ideo in iustitia distributiva non accipitur medium secundum aequalitatem rei ad rem, sed secundum proportionem rerum ad personas; ut scilicet sicut una persona excedit aliam, ita etiam res quae datur uni personae, excedat rem quae datur alii. Et ideo dicit Philosophus (Lib. V. Ethic. cap. III.) quod tale medium est secundum *geometricam proportionalitatem*, in qua attenditur aequale non secundum quantitatem, sed secundum proportionem: sicut si dicamus, quod sicut se habent sex ad quatuor, ita se habent tria ad duo, quia utrobique est sesquialtera proportio, in qua maius habet totum minus, & mediam partem eius; non autem est aequalitas excessus secundum quantitatem, quia sex excedunt quatuor in duobus, tria vero excedunt duo in uno.

Sed in commutationibus redditur aliquid alicui singulari personae propter rem eius, quae accepta est; ut maxime patet in emptione, & venditione, in quibus primo invenitur ratio commutationis. Et ideo oportet adaequare rem rei, ut quanto iste plus habet, quam suum sit, de eo quod est alterius, tantumdem restituat ei cuius est. Et sic fit aequalitas secundum *arithmeticam medietatem*, quae attenditur secundum parem quantitatis excessum. Sicut quinque est medium inter sex, & quatuor: in unitate enim excedit, & exceditur. Si ergo a principio uterque habebat quinque, & unus eorum accepit unum de eo quod est alterius, unus (scilicet accipiens) habebit sex, & alii relinquentur quatuor. Erit ergo iustitia, si uterque reducatur ad medium, ut accipiatur unum ab eo qui habet sex, & detur ei qui habet quatuor: sic enim uterque habebit quinque, quod est medium.

Ad primum ergo dicendum, quod in aliis virtutibus moralibus accipitur medium secundum rationem, & non secundum rem; sed in iustitia accipitur medium rei: & ideo secundum diversitatem rerum diversimode medium accipitur.

Ad secundum dicendum, quod generalis forma iustitiae est aequalitas, in qua convenit iustitia distributiva cum commutativa; in una tamen invenitur aequalitas secundum proportionalitatem geometricam, in alia secundum arithmeticam.

Ad tertium dicendum, quod in actionibus, & passionibus conditio personae facit ad quantitatem rei: maior enim est iniuria, si percutiatur princeps, quam si percutiatur privata persona. Et ideo conditio personae in distributiva iustitia attenditur secundum se; in commutativa autem, secundum quod per hoc diversificatur res.

ARTICULUS III. 341

Utrum materia utriusque iustitiae sit diversa.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod materia utriusque iustitiae non sit diversa. Diversitas enim materiae facit diversitatem virtutis, ut patet in temperantia, & fortitudine. Si ergo distributivae iustitiae, & commutativae sit diversa materia, videtur quod non contineantur sub una virtute, scilicet sub iustitia.

2. Praeterea. Distributio quae pertinet ad iustitiam distributivam, est pecuniae, vel honoris, vel aliorum, *quaecumque dispartiri possunt inter eos qui civitate communicant*, ut dicitur in V. Ethic. (cap. II. circ. fin) quorum etiam est commutatio inter personas ad invicem; quae pertinet ad commutativam iustitiam. Ergo non est diversa materia distributivae, & commutativae iustitiae.

3. Praeterea. Si sit alia materia distributivae iustitiae, & alia materia commutativae, propter hoc quod differunt specie, ubi non erit differentia speciei, non debebit esse materiae diversitas. Sed Philosophus (loc. cit.) ponit unam speciem commutativae iustitiae, quae tamen habet multiplicem materiam. Non ergo videtur esse multiplex materia harum specierum.

Sed in contrarium est quod dicitur in V. Ethic (loc. cit.) quod *una species iustitiae est directiva in distributionibus, & alia in commutationibus*.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (quaest. LVIII. art. 9. ad 2. & ar. 10.) iustitia est circa quasdam opera-

(a) *Ita codd., Lerat., editam, aliique*. *Al.* in Aristocratia... Oligarchia... Democratia.

rationes exteriores, scilicet distributionem, & commutationem: quæ quidem sunt usus quorumdam exteriorum vel rerum, vel personarum, vel etiam operum. Rerum quidem, sicut cum aliquis vel aufert, vel restituit alteri suam rem; personarum autem, sicut cum aliquis in ipsam personam hominis iniuriam facit, puta percutiendo, vel conviciando, aut etiam cum reverentiam exhibet; operum autem, sicut cum aliquis iuste ab alio exigit, vel alteri reddit aliquod opus. Si ergo accipiamus ut materiam utriusque iustitiæ ea quorum operationes sunt usus; eadem est materia distributivæ, & commutativæ iustitiæ: nam & res distribui possunt a communi in singulos, & commutari de uno in alium; & etiam est quædam distributio laboriosorum operum, & recompensatio.

Si autem accipiamus ut materiam utriusque iustitiæ actiones ipsas principales, quibus utimur personis, rebus, & operibus; sic invenitur utrobique alia materia: nam distributiva iustitia est directiva distributionum; commutativa vero iustitia est directiva commutationum, quæ attendi possunt inter duas personas: quarum quædam sunt involuntariæ, quædam vero voluntariæ.

Involuntariæ quidem, quando aliquis utitur re alterius, vel persona, vel opere, eo invito: quod quidem contingit quandoque occulte per fraudem, quandoque etiam manifeste per violentiam. Utrumque autem contingit aut in rem, aut in personam propriam, aut in personam coniunctam. In rem quidem, si occulte unus rem alterius accipiat, & vocatur *furtum*; si autem manifeste, vocatur *rapina*. In personam autem propriam vel quantum ad ipsam consistentiam personæ, vel quantum ad dignitatem ipsius. Si autem quantum ad consistentiam personæ, sic læditur aliquis occulte per dolosam occisionem, seu percussionem, & per veneni exhibitionem; manifeste autem per manifestam occisionem, aut per incarcerationem, aut verberationem, seu membri mutilationem: quantum autem ad dignitatem personæ læditur aliquis occulte quidem per falsa testimonia, seu detractiones, quibus aliquis aufert famam (*a*) suam, & per alia huiusmodi; manifeste autem per accusationem in iudicio, seu per convicii illationem. Quantum autem ad personam coniunctam, læditur aliquis in uxore ut in pluribus occulte per adulterium; in servo autem, cum aliquis servum seducit, ut a domino discedat: & hæc etiam manifeste fieri possunt. Et eadem ratio est de aliis personis coniunctis, in quas etiam possunt omnibus modis iniuriæ committi, sicut & in personam principalem. Sed adulterium, & servi seductio sunt propriæ iniuriæ circa has personas; tamen quia servus est possessio quædam domini, hoc refertur ad furtum.

Voluntariæ autem commutationes dicuntur, quando aliquis voluntarie transfert rem suam in alterum. Et si quidem simpliciter in alterum transferat rem absque debito, sicut in donatione, non est actus iustitiæ, sed liberalitatis. Intantum autem ad iustitiam (*b*) voluntaria translatio pertinet, inquantum est ibi aliquid de ratione debiti. Quod quidem contingit multipliciter. Uno modo, quando quis transfert simpliciter rem suam in alterum pro recompensatione alterius rei, sicut accidit in venditione, & emptione. Alio modo, quando aliquis tradit rem suam alteri, concedens ei usum rei cum debito recuperandi rem. Et si quidem gratis concedit usum rei, vocatur *usus fructus* in rebus, quæ aliquid fructificant; vel simpliciter *mutuum*, sed *commodatum* in rebus quæ non fructificant, sicut sunt denarii, vasa, & huiusmodi. Si vero nec ipse usus gratis conceditur, vocatur *locatio*, & *conductio*. Tertio modo aliquis tradit rem suam ut recuperandam, non ratione usus, sed vel ratione conservationis, sicut in deposito, vel ratione obligationis, sicut cum quis rem suam pignori obligat, seu cum aliquis pro alio fideiubet. In omnibus autem huiusmodi actionibus sive voluntariis, sive involuntariis est eadem ratio accipiendi medium secundum æqualitatem recompensationis. Et ideo omnes istæ actiones ad unam speciem iustitiæ pertinent, scilicet ad commutativam.

Et per hoc patet responsio ad obiecta.

ARTICULUS IV. 343

Utrum iustum sit simpliciter idem quod contrapassum.

V. Eth. lect. 8.

AD quartum sic proceditur. Videtur quod iustum sit simpliciter idem quod

(*a*) *Nicolai* eius. (*b*) *Al.* voluntariam.

quod contrapassum. Iudicium enim divinum est simpliciter iustum. Sed hæc est forma divini iudicii ut secundum quod aliquis fecit, patiatur, secundum illud Matth. VII. 2. *In quo iudicio iudicaveritis, iudicabimini; & in qua mensura mensi fueritis, remetietur vobis.* Ergo iustum est simpliciter idem quod contrapassum.

2. Præterea. In utraque iustitiæ specie datur aliquid alicui secundum quamdam æqualitatem. In respectu quidem ad dignitatem personæ in iustitia distributiva: quæ quidem personæ dignitas maxime videtur attendi secundum opera quibus aliqui communitati serviunt: in respectu autem ad rem, in qua quis damnificatus est, in iustitia commutativa. Secundum autem utramque æqualitatem aliquis contrapatitur, secundum quod facit. Ergo videtur quod iustum simpliciter sit idem quod contrapassum.

3. Præterea. Maxime videtur quod non oportet aliquem contrapati, secundum quod fecit, propter differentiam voluntarii, & involuntarii: qui enim involuntarie fecit iniuriam, minus punitur. Sed voluntarium, & involuntarium, quæ accipiuntur ex parte nostra, non diversificant medium iustitiæ, quod est medium rei, & non quoad nos. Ergo iustum simpliciter videtur esse idem quod contrapassum.

Sed contra est quod Philosophus in V. Ethic. (cap. v. cir. princ.) probat, non quodlibet iustum esse contrapassum.

Respondeo dicendum, quod hoc quod dicitur *contrapassum*, importat æqualem recompensationem passionis ad actionem præcedentem: quod quidem propriissime dicitur in passionibus, & actionibus iniuriosis, quibus aliquis personam proximi lædit; puta si percutit, quod repercutiatur. Et hoc quidem iustum determinatur in lege Exod. XXI. 23. *Reddet animam pro anima, oculum pro oculo &c.* Et quia etiam auferre rem alterius est quoddam iniustum facere, ideo secundario etiam in his dicitur *contrapassum*, prout scilicet aliquis qui damnum intulit, in re sua etiam ipse damnificatur. Et hoc etiam iustum damnum continetur in lege Exod. XXII. 1. *Si quis furatus fuerit bovem, aut ovem, & occiderit, vel vendiderit; quinque boves pro uno bove restituet, & quatuor oves pro una ove.* Tertio vero trasfertur nomen *contrapassi* ad voluntarias commutationes, in quibus utriusque est actio, & passio; sed *voluntarium* diminuit de ratione passionis, ut dictum est (quæst. LIX. art. 3.)

In omnibus autem his debet fieri secundum rationem iustitiæ commutativæ recompensatio secundum æqualitatem, ut scilicet passio recompensata sit æqualis actioni. Non autem semper esset æqualis, si idem specie aliquis pateretur quod fecit. Nam primo quidem cum aliquis iniuriose lædit alterius personam maiorem, maior est actio quam passio eiusdem speciei quam ipse pateretur: & ideo ille qui percutit principem, non solum repercutitur, sed multo gravius punitur. Similiter etiam cum quis aliquem involuntarium in re sua damnificat, maior est actio quam esset passio, si sibi sola res illa auferretur: quia ipse qui damnificavit alium in re sua, nihil damnificaretur: & ideo punitur in hoc quod multiplicius restituat: quia etiam non solum damnificavit personam privatam, sed rempublicam, eius tutelæ securitatem infringendo.

Similiter etiam nec in commutationibus voluntariis esset semper æqualis passio, si quis daret rem suam, accipiens rem alterius: quia forte res alterius est multo maior quam sua. Et ideo oportet secundum quamdam proportionatam commensurationem adæquare passionem actioni in commutationibus; ad quod inventa sunt numismata. Et sic *contrapassum* est commutativum iustum.

Quod in distributiva iustitia locum non habet: quia in distributiva iustitia non attenditur æqualitas secundum proportionem rei ad rem, vel passionis ad actionem, unde dicitur *contrapassum*; sed secundum proportionalitatem rerum ad personas, ut supra dictum est (art. 2. hu. quæst.)

Ad primum ergo dicendum, quod illa forma divini iudicii attenditur secundum rationem commutativæ iustitiæ, prout scilicet recompensantur præmia meritis, & supplicia peccatis.

Ad secundum dicendum, quod si alicui qui communitati servisset, retribueretur aliquid pro servitio impenso, non esset hoc distributivæ iustitiæ, sed commutativæ. In distributiva enim iustitia non attenditur æqualitas eius quod quis accipit, ad id quod ipse impendit, sed ad id quod alius accipit, secundum modum utriusque personæ.

Ad tertium dicendum quod quando actio iniuriosa est voluntaria, excedit iniuria; & sic accipitur ut maior res: un-

de oportet maiorem pœnam ei recompensari, non secundum differentiam quoad nos, sed secundum differentiam rei.

QUAESTIO LXII.

De restitutione,

in octo articulos divisa.

Deinde considerandum est de restitutione: & circa hoc quæruntur octo.

Primo, cuius actus sit.

Secundo, utrum necesse sit ad salutem, omne ablatum restitui.

Tertio, utrum oporteat illud multiplicatum restituere.

Quarto, utrum oporteat restitui quod quis non abstulit.

Quinto, utrum oporteat restitui ei a quo acceptum est.

Sexto, utrum oporteat restituere eum qui accepit.

Septimo, utrum aliquem alium.

Octavo, utrum sit statim restituendum.

ARTICULUS I. 344

Utrum restitutio sit actus iustitiæ commutativæ.

Infr. art. 5. corp.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod restitutio non sit actus iustitiæ commutativæ. Iustitia enim respicit rationem debiti. Sed sicut donatio potest esse eius quod non debetur, ita etiam & restitutio. Ergo restitutio non est actus alicuius partis iustitiæ.

2. Præterea. Illud quod iam transiit, & non est, restitui non potest. Sed iustitia, & iniustitia sunt circa quasdam actiones, & passiones, quæ non manent, sed transeunt. Ergo restitutio non videtur esse actus alicuius partis iustitiæ.

3. Præterea. Restitutio est quasi quædam recompensatio eius quod subtractum est. Sed aliquid potest homini subtrahi non solum in commutatione, sed etiam in distributione, puta cum aliquis distribuens minus dat alicui quam debeat habere. Ergo restitutio non magis est actus commutativæ iustitiæ quam distributivæ.

Sed contra. Restitutio ablationi opponitur. Sed ablatio rei alienæ est actus iniustitiæ circa commutationes. Ergo restitutio eius est actus iustitiæ, quæ est in commutationibus directiva.

Respondeo dicendum, quod restituere nihil aliud esse videtur quam iterato aliquem statuere in possessionem, vel dominium rei suæ: & ita in restitutione attenditur æqualitas iustitiæ secundum recompensationem rei ad rem; quod pertinet ad iustitiam commutativam.

Et ideo restitutio est actus commutativæ iustitiæ, quando scilicet res unius ab alio habetur vel per voluntatem eius, sicut in mutuo, vel deposito; vel contra voluntatem eius, sicut in rapina, vel furto.

Ad primum ergo dicendum, quod illud quod alteri non debetur, non est proprie loquendo eius, etsi aliquando eius fuerit: & ideo magis videtur esse nova donatio, quam restitutio, cum quis alteri reddit quod ei non debetur. Habet tamen aliquam similitudinem restitutionis: quia res materialiter eadem est; non tamen est eadem secundum formalem rationem, quam respicit iustitia, quod est esse suum alicuius. Unde nec proprie restitutio dicitur.

Ad secundum dicendum, quod nomen restitutionis, inquantum importat iterationem quamdam, supponit rei identitatem. Et ideo secundum primam impositionem nominis, restitutio videtur locum habere præcipue in rebus exterioribus, quæ manentes eædem & secundum substantiam, & secundum ius dominii, ab uno possunt ad alium devenire. Sed sicut ab huiusmodi rebus nomen commutationis translatum est ad actiones, vel passiones, quæ pertinent ad reverentiam, vel iniuriam alicuius personæ, seu nocumentum, vel profectum; ita etiam nomen restitutionis derivatur ad hæc, quæ licet realiter non maneant, tamen manent in effectu vel corporali, puta cum ex percussione læditur corpus; vel qui est in opinione hominum, sicut cum aliquis verbo opprobioso remanet infamatus, vel etiam minoratus in suo honore.

Ad tertium dicendum, quod recompensatio, quam facit distribuens ei cui dedit minus quam debuit, fit per comparationem (*a*) rei ad rem; (*b*) ut quanto minus habuit quam debuit, tanto plus ei detur: & ideo iam pertinet ad iustitiam commutativam.

A R-

[illegible] sui. (b) *Al*, ut si quanto minus &c.

ARTICULUS II. 345

Utrum sit necessarium ad salutem quod fiat restitutio eius quod ablatum est.

IV. dist. xv. *quæst.* 1. *art.* 8. *quæst.* 2. & *quol.* xii. *art.* 6.

AD secundum sic proceditur. Videtur quod non sit necessarium ad salutem quod fiat restitutio eius quod ablatum est. Quod enim est impossibile, non est de necessitate salutis. Sed aliquando impossibile est restituere id quod est ablatum, puta cum aliquis abstulit alicui membrum, vel vitam. Ergo non videtur esse de necessitate salutis quod aliquis restituat quod alteri abstulit.

2. Præterea. Committere aliquod peccatum non est de necessitate salutis: quia sic homo esset perplexus. Sed quandoque illud quod aufertur, non potest restitui sine peccato, puta cum aliquis alicui famam abstulit verum dicendo. Ergo restituere ablatum non est de necessitate salutis.

3. Præterea. Quod factum est, non potest fieri ut factum non fuerit. Sed aliquando alicui aufertur honor suæ personæ ex hoc ipso quod passus est ab aliquo iniuste vituperante eum. Ergo non potest ei restitui quod ablatum est: & ita non est de necessitate salutis restituere ablatum.

4. Præterea. Ille qui impedit aliquem ab aliquo bono consequendo, videtur ei auferre: quia *quod modicum deest, quasi nihil deesse videtur*, ut Philosophus dicit in II. Physic. (tex. 56.) Sed cum aliquis impedit aliquem ut non consequatur præbendam, vel aliquid huiusmodi, non videtur quod teneatur ei restitutionem præbendæ: quia quandoque non posset. Non ergo restituere ablatum est de necessitate salutis.

Sed contra est quod Augustinus dicit in epistola ad Macedonium (cliii. al. liv. parum a med. & hab. caus. xiv. quæst. vi. cap. *Si res:*) *Si res aliena, propter quam peccatum est, reddi possit, & non redditur, pœnitentia non agitur, sed simulatur. Si autem veraciter agitur, non remittitur peccatum, nisi restituatur ablatum, si (ut dixi) restitui potest.*

Respondeo dicendum, quod restitutio, sicut dictum est (art. præc.) est actus iustitiæ commutativæ, quæ in quadam æqualitate consistit. (*a*) Et ideo restituere importat redditionem illius rei quæ iniuste ablata est: sic enim per iteratam eius exhibitionem æqualitas reparatur. (*b*) Si vero iuste ablatum sit, æqualitas erit: & ideo non necessarium erit ut ei restituatur, quia iustitia in æqualitate consistit.

Cum ergo conservare iustitiam sit de necessitate salutis, consequens est quod restituere id quod iniuste ablatum est alicui, sit de necessitate salutis.

Ad primum ergo dicendum, quod in quibus non potest recompensari æquivalens, sufficit quod ibi recompensetur quod possibile est; sicut patet de honoribus qui sunt ad Deum, & ad parentes, ut Philosophus dicit in VIII. Eth. (cap. ult. ad fi.) Et ideo quando id quod est ablatum, non est restituibile per aliquid æquale, debet fieri recompensatio qualis possibilis est; puta cum aliquis alicui abstulit membrum, debet ei recompensare vel in pecunia, vel in aliquo honore, considerata conditione utriusque personæ secundum arbitrium boni viri.

Ad secundum dicendum, quod aliquis potest alicui famam tripliciter auferre. Uno modo verum dicendo, & iuste; puta cum aliquis crimen alicuius prodit ordine debito servato: & tunc non tenetur ad restitutionem famæ. Alio modo falsum dicendo, & iniuste: & tunc tenetur restituere famam, confitendo se falsum dixisse. Tertio modo verum dicendo, sed iniuste; puta cum aliquis prodit crimen alterius contra ordinem debitum: & tunc tenetur ad restitutionem famæ, quantum potest, sine mendacio tamen; utpote quod dicat se male dixisse, vel quod iniuste eum diffamaverit: vel si non possit famam restituere, debet ei aliter recompensare, sicut & in aliis dictum est (in solut. præc.)

Ad tertium dicendum, quod actio contumeliam inferentis non potest fieri ut non fuerit; potest tamen fieri ut eius effectus, scilicet diminutio dignitatis personæ in opinione hominum, reparetur per exhibitionem reverentiæ.

Ad quantum dicendum, quod aliquis potest impedire aliquem ne habeat præbendam, multipliciter. Uno modo iuste; puta si intendens honorem Dei, vel u-

(a) *Aliquid hic deesse Caietanus iure suspicatur; nemo tamen nostrorum codicum aliter habet.* (*icolaium recentes omnes editiones. Veteres cum codice A can. aliisque:* Si vero iuste ablatum si as erit si (*al.* ut) ei restituatur, quia iustitia &c. *quam lectionem probant Theologi.*

tilitatem Ecclesiæ, procuret quod detur alicui personæ digniori: & tunc nullo modo tenetur ad restitutionem, vel ad aliquam recompensationem faciendam. Alio modo iniuste; puta si intendat eius nocumentum quem impedit propter odium, vel vindictam, aut aliquid huiusmodi: & tunc si impedit ne præbenda detur digno, consulens quod non detur, antequam sit firmatum quod ei detur, tenetur quidem ad aliquam recompensationem, pensatis conditionibus personarum, & negotii secundum arbitrium sapientis; non tamen tenetur ad æquale, quia illam nondum fuerat adeptus, & poterat multipliciter impediri. Si vero iam firmatum sit quod alicui detur præbenda, & aliquis propter indebitam causam procuret quod revocetur, idem est ac si iam habitam ei auferret: & ideo tenetur ad restitutionem æqualis, tamen secundum suam facultatem.

ARTICULUS III. 346

Utrum sufficiat restituere simplum quod iniuste ablatum est.

Inf. art. 4. *co. &* 1. 2. *quæst.* CV. *art.* 8. *ad* 9. *& IV. dist.* XV. *quæst.* 1. *art.* 5. *quæst.* 2. *ad* 6.

AD tertium sic proceditur. Videtur quod non sufficiat restituere simplum quod iniuste ablatum est. Dicitur enim Exod. XXII. 1. *Si quis furatus fuerit bovem, aut ovem, & occiderit, vel vendiderit; quinque boves pro uno bove restituet, & quatuor oves pro una ove.* Sed quilibet tenetur mandata divinæ legis observare. Ergo ille qui furatur, tenetur restituere quadruplum, vel quintuplum.

2. Præterea. *Ea quæ scripta sunt, ad nostram doctrinam scripta sunt*, ut dicitur ad Rom. XV. 4. Sed Lucæ XIX. 8. Zachæus dixit ad Dominum: *Si quem defraudavi, reddo quadruplum.* Ergo homo debet restituere multiplicatum id quod iniuste accepit.

3. Præterea. Nulli potest iuste auferri id quod dare non debet. Sed iudex iuste aufert ab eo qui furatus est, plus quam furatus est pro emenda. Ergo homo debet illud solvere: & ita non sufficit reddere simplum.

Sed contra est quod restitutio reducit ad æqualitatem quod inæqualiter ablatum est. Sed aliquis reddendo quod accepit simplum, reducit ad æqualitatem. Ergo solum tenetur restituere tantum quantum accepit.

Respondeo dicendum, quod cum aliquis iniuste accipit rem alienam, duo sunt ibi consideranda: quorum unum est inæqualitas ex parte rei, quæ quandoque est sine iniustitia, ut patet in mutuis; aliud autem est iniustitiæ culpa, quæ potest esse etiam cum æqualitate rei, puta cum aliquis intendit inferre violentiam, sed non prævalet.

Quantum ergo ad primum, adhibetur remedium per restitutionem, inquantum per eam æqualitas reparatur; ad quod sufficit quod restituat tantum, quantum habuerit de alieno. Sed quantum ad culpam adhibetur remedium per pœnam, cuius inflictio pertinet ad iudicem: & ideo antequam sit condemnatus per iudicem, non tenetur restituere plus quam accepit; sed postquam condemnatus est, tenetur pœnam solvere.

Et per hoc patet responsio ad primum: quia lex illa determinativa est pœnæ per iudicem infligendæ: (*a*) & etiam illud præceptum nunc non est observandum, cum ad observantiam iudicialis præcepti nullus teneatur post Christi adventum, ut supra habitum est (1. 2. quæst. CIV. art. 3.) Potest tamen idem, vel simile statui in lege humana, de qua erit eadem ratio.

Ad secundum dicendum, quod Zachæus id dixit, quasi supererogare volens: unde & præmiserat: *Ecce dimidium bonorum meorum do pauperibus.*

Ad tertium dicendum, quod iudex condemnando iuste potest accipere aliquid amplius loco emendæ, quod tamen, antequam condemnaretur, non debebatur.

ARTICULUS IV. 347

Utrum aliquis debeat restituere quod non abstulit.

AD quartum sic proceditur. Videtur quod aliquis debeat restituere quod non abstulit. Ille enim qui damnum infert alicui, tenetur damnum removere. Sed

(a) *Ita cum Garcia, qui hunc locum supplevit, posteriores editiones passim. Editiones veteres:* infligendæ: cum ad observantiam iudicialis præcepti nullus teneatur &c. *Theologi e suis codicibus hanc eruunt* infligendæ: & quamvis ad observantiam iudicialis præcepti &c. potest tamen &c. *Codex Alcan.* infligendæ, cum quis tenetur ad observantiam iudicialis præcepti; nullus tamen tenetur post Christi adventum &c.

Sed quandoque aliquis damnificat aliquem ultra id quod accepit, puta cum aliquis effodit semina, damnificat eum qui seminavit in tota messe futura: & sic videtur quod teneatur ad eius restitutionem. Ergo aliquis tenetur ad restitutionem eius quod non abstulit.

2. Praeterea. Ille qui detinet pecuniam creditoris ultra terminum praefixum, videtur eum damnificare in toto eo quod lucrari de pecunia posset, quod tamen ipse non aufert. Ergo videtur quod aliquis teneatur restituere quod non abstulit.

3. Praeterea. Iustitia humana derivatur a iustitia divina. Sed Deo debet aliquis restituere plus quam accepit ab eo, secundum illud Matth. xxv. 26. *Sciebas quod meto ubi non semino, & congrego ubi non sparsi*. Ergo iustum est ut etiam restituat homini aliquid quod non accepit.

Sed contra est quod recompensatio ad iustitiam pertinet, inquantum aequalitatem facit. Sed si aliquis restitueret quod non accepit, hoc non esset aequale. Ergo talis restitutio non est iustum quod fiat.

Respondeo dicendum, quod quicumque damnificat aliquem, videtur ei auferre id in quo ipsum damnificat: damnum enim dicitur ex eo quod aliquis minus habet quam debet habere, secundum Philosophum in V. Eth. (cap. IV. ante med.) Et ideo homo tenetur ad restitutionem eius in quo aliquem damnificavit.

Sed aliquis damnificatur dupliciter. Uno modo quia aufertur ei id quod actu habebat; & tale damnum est semper restituendum secundum recompensationem aequalis; puta si aliquis damnificet aliquem diruens domum eius, tenetur ad tantum, quantum valet domus.

Alio modo si damnificet aliquem, impediendo ne adipiscatur quod erat in via habendi; & tale damnum non oportet recompensare ex aequo: quia minus est habere aliquid virtute quam habere actu: qui autem est in via adipiscendi aliquid, habet illud solum secundum virtutem, vel potentiam: & ideo si redderetur ei ut haberet hoc in actu, restitueretur ei quod est ablatum, non simplum, sed multiplicatum: quod non est de necessitate restitutionis, ut dictum est (art. praec.)

Tenetur tamen aliquam recompensationem facere secundum conditionem personarum, & negotiorum.

Et per hoc patet responsio ad primum, & secundum. Nam ille qui semen sparsit in agro, nondum habet messem in actu, sed solum in virtute; & similiter ille qui habet pecuniam, nondum habet lucrum in actu, sed solum in virtute: & utrumque potest multipliciter impediri.

Ad tertium dicendum, quod Deus nihil requirit ab homine nisi bonum quod ipse in nobis seminavit. Et ideo verbum illud vel intelligitur secundum pravam existimationem servi pigri, qui existimavit se ab alio non accepisse: vel intelligitur quantum ad hoc quod Deus requirit a nobis fructus donorum, qui sunt & ab eo, & a nobis; quamvis ipsa dona a Deo sint sine nobis.

ARTICULUS V. 348

Utrum oporteat semper restitutionem facere ei a quo acceptum est aliquid.

IV. dist. XV. *quaest.* I. *art.* 5. *quaest.* 4. & *opusc.* LXVII. & *opusc.* LXXIII. *cap.* XIV. & XVIII.

AD quintum sic proceditur. Videtur quod non oporteat restitutionem facere ei a quo acceptum est aliquid. Nulli enim debemus nocere. Sed aliquando esset in nocumentum hominis, si redderetur quod ab eo acceptum est, vel etiam in nocumentum aliorum; puta si aliquis redderet gladium depositum furioso. Ergo non semper est restituendum ei a quo acceptum est.

2. Praeterea. Ille qui illicite aliquid dedit, non meretur illud recuperare. Sed quandoque aliquis illicite dat, quod alius etiam illicite accipit; sicut apparet in dante, & accipiente aliquid simoniace. Ergo non semper restituendum est ei a quo acceptum est.

3. Praeterea. Nullus tenetur ad impossibile. Sed quandoque est impossibile ei a quo acceptum est, vel quia est mortuus, vel quia nimis distat, vel quia est ignotus. Ergo non semper facienda est restitutio ei a quo acceptum est.

4. Praeterea. Magis debet homo recompensare ei a quo maius beneficium accepit. Sed ab aliis personis homo plus accepit beneficii quam ab illo qui mutuavit, vel deposuit, sicut a parentibus. Ergo magis subveniendum est quandoque alicui personae alteri quam restituendum ei a quo acceptum est.

5. Praeterea. Vanum est restituere illud

lud quod ad manum restituentis per restitutionem pervenit. Sed si prælatus iniuste aliquid Ecclesiæ subtraxit, & ei restituat, ad manus eius deveniet: quia ipse est rerum Ecclesiæ conservator. Ergo non debet restituere Ecclesiæ a qua abstulit: & sic non semper restituendum est ei a quo est ablatum.

Sed contra est quod dicitur Rom. XIII. 7. *Reddite omnibus debita, cui tributum, tributum, cui vectigal, vectigal.*

Respondeo dicendum, quod per restitutionem fit reductio ad æqualitatem commutativæ iustitiæ, quæ consistit in rerum adæquatione, sicut dictum est (art. 2. hu. quæst. & quæst. lviii. art. 10.) Huiusmodi autem rerum adæquatio fieri non posset, nisi ei qui minus habet quam quod suum est, suppleretur quod deest.

Et ad hanc suppletionem faciendam necesse est ut ei fiat restitutio a quo acceptum est.

Ad primum ergo dicendum, quod quando res restituenda apparet esse graviter nociva ei cui restitutio facienda est, vel alteri, non ei debet tunc restitui: quia restitutio ordinatur ad utilitatem eius cui restituitur: omnia enim quæ possidentur, sub ratione utilis cadunt. Nec tamen debet ille qui detinet rem alienam, sibi appropriare, sed vel reservare, ut congruo tempore restituat, vel etiam alii tradere tutius conservandam.

Ad secundum dicendum, quod aliquis dupliciter aliquid dat illicite. Uno modo quia ipsa datio est illicita, & contra legem, sicut patet in eo qui simoniace aliquid dedit: & talis meretur amittere quod dedit: unde non debet ei restitutio fieri de his, & quia etiam ille qui accepit, contra legem accepit, non debet sibi retinere, sed debet in pios usus convertere. Alio modo aliquis illicite dat, quia propter rem illicitam dat, licet ipsa datio non sit illicita; sicut cum quis dat meretrici propter fornicationem: unde & mulier potest sibi retinere quod ei datum est; sed si superflue aliquid per fraudem, vel dolum extorsisset, teneretur eidem restituere.

Ad tertium dicendum, quod si ille cui debet fieri restitutio, sit omnino ignotus, debet homo restituere, secundum quod potest, scilicet dando in eleemosynas pro salute ipsius (sive sit mortuus, sive sit vivus) præmissa tamen diligenti inquisitione de persona eius cui est restitutio facienda. Si vero sit mortuus ille cui est restitutio facienda, debet restitui heredi eius, qui computatur quasi una persona cum ipso. Si vero ille sit multum distans, debet sibi transmitti quod ei debetur; & præcipue si sit res magni valoris, & possit commode transmitti: alioquin debet in aliquo loco tuto deponi, ut pro eo conservetur, & domino significari.

Ad quartum dicendum, quod aliquis de hoc quod est sibi proprium, debet magis satisfacere parentibus, vel his a quibus accepit maiora beneficia; non autem debet aliquis recompensare benefactori de alieno: quod contingeret, si quod debet uni, alteri restitueret: nisi forte in casu extremæ necessitatis, in quo posset, & deberet aliquis etiam auferre aliena, ut patri subveniret.

Ad quintum dicendum, quod prælatus potest rem Ecclesiæ surripere tripliciter. Uno modo si rem Ecclesiæ non sibi deputatam, sed alteri, sibi usurparet, puta si Episcopus usurparet sibi rem Capituli: & tunc planum est quod debet restituere, ponendo in manus eorum ad quos de iure pertinet. Alio modo si rem Ecclesiæ suæ custodiæ deputatam in alterius dominium transferat, puta consanguinei, vel amici: & tunc debet restituere Ecclesiæ, & sub sua cura habere, ut ad successorem perveniat. Tertio modo potest prælatus surripere rem Ecclesiæ solo animo, dum scilicet incipit habere animum possidendi eam ut suam, & non nomine Ecclesiæ: & tunc debet restituere, talem animum deponendo.

ARTICULUS VI. 349

Utrum teneatur semper restituere ille qui accepit.

AD sextum sic proceditur. Videtur quod non teneatur semper restituere ille qui accepit. Per restitutionem enim reparatur æqualitas iustitiæ, quæ consistit in hoc quod subtrahatur ei qui plus habet, & detur ei qui minus habet. Sed contingit quandoque quod ille qui rem aliquam subtrahit alicui, non habet eam, sed devenit ad manus alterius. Ergo non tenetur ille restituere qui accepit, sed alius qui rem habet.

2. Præterea. Nullus tenetur crimen suum detegere. Sed aliquando aliquis restitutionem faciendo, crimen suum detegit,

tegit, ut patet in furto. Ergo non ſemper tenetur ille qui abſtulit, reſtituere.

3. Præterea. Eiuſdem rei non eſt multoties reſtitutio facienda. Sed quandoque multi ſimul rem aliquam ſurripiunt, & unus eorum eam integre reſtituit. Ergo non ſemper ille qui accepit, tenetur ad reſtituendum.

Sed contra. Ille qui peccavit, tenetur ſatisfacere. Sed reſtitutio ad ſatisfactionem pertinet. Ergo ille qui abſtulit, tenetur reſtituere.

Reſpondeo dicendum, quod circa illum qui rem alienam accepit, duo ſunt conſideranda, ſcilicet ipſa res accepta, & ipſa acceptio. Ratione autem rei tenetur eam reſtituere, quamdiu eam apud ſe habet: quia quod habet ultra id quod ſuum eſt, debet ei ſubtrahi, & dari ei cui deeſt, ſecundum formam commutativæ iuſtitiæ.

Sed ipſa acceptio rei alienæ poteſt tripliciter ſe habere. Quandoque enim eſt iniurioſa, ſcilicet contra voluntatem exiſtens eius qui eſt rei dominus, ut patet in furto, & rapina: & tunc tenetur ad reſtitutionem non ſolum ratione rei, ſed etiam ratione iniurioſæ actionis, etiamſi res apud ipſum non remaneat. Sic ut enim qui percutit aliquem, tenetur recompenſare iniuriam paſſo, quamvis apud ipſum nihil maneat; ita etiam qui furatur, vel rapit, tenetur ad recompenſationem damni illati, etiam ſi nihil inde habeat; & ulterius pro iniuria illata puniri.

Alio modo aliquis accipit rem alterius in utilitatem ſuam abſque iniuria, cum voluntate ſcilicet eius cuius eſt res, ſicut patet in mutuis: & tunc ille qui accepit, tenetur ad reſtitutionem eius quod accepit, non ſolum ratione rei, ſed etiam ratione acceptionis, etiam ſi rem amiſerit: tenetur enim recompenſare ei qui gratiam fecit: quod non (*a*) fiet, ſi per hoc damnum incurrat.

Tertio modo aliquis accipit rem alterius abſque iniuria, non pro ſua utilitate, ſicut patet in depoſitis: & ideo ille qui ſic accepit, in nullo tenetur ratione acceptionis; quinimmo accipiendo impendit obſequium: tenetur autem ratione rei. Et propter hoc ſi ei ſubtrahatur res abſque ſua culpa, non tenetur ad reſtitutionem; ſecus autem eſſet, ſi cum magna ſua culpa rem depoſitam amitteret.

Ad primum ergo dicendum, quod reſtitutio non ordinatur principaliter ad hoc quod ille qui plus habet quam debet, habere deſinat; ſed ad hoc quod illi qui minus habet, ſuppleatur. Unde (*b*) in his rebus quas unus poteſt ab alio accipere ſine eius detrimento, non habet locum reſtitutio; puta cum aliquis accipit lumen a candela alterius. Et ideo quamvis ille qui abſtulit, non habet id quod accepit, ſed in alium ſit translatum; quia tamen alter privatur re ſua, tenetur ei ad reſtitutionem & ille qui rem abſtulit, ratione iniurioſæ (*c*) actionis & ille qui rem habet, ratione ipſius rei.

Ad ſecundum dicendum, quod homo etſi non teneatur crimen ſuum detegere hominibus, tenetur tamen crimen ſuum detegere Deo in confeſſione: & ita per ſacerdotem cui confitetur, poteſt reſtitutionem facere rei alienæ.

Ad tertium dicendum, quod quia reſtitutio principaliter ordinatur ad removendum damnum eius a quo eſt aliquid iniuſte ablatum; ideo poſtquam ei reſtitutio ſufficiens facta eſt per unum, alii non tenentur ei ulterius reſtituere, ſed magis refuſionem facere ei qui reſtituit; qui tamen poteſt condonare.

ARTICULUS VII. 350

Utrum illi qui non acceperunt, teneantur reſtituere.

IV. diſt. XV. quæſt. 1. art. 5. quæſt. 3.

AD ſeptimum ſic proceditur. Videtur quod illi qui non acceperunt, non teneantur reſtituere. Reſtitutio enim quædam pœna eſt accipientis. Sed nullus debet puniri, niſi qui peccavit. Ergo nullus debet reſtituere, niſi qui accepit.

2. Præterea. Iuſtitia non obligat aliquem ad hoc quod rem alterius augeat. Sed ſi ad reſtitutionem teneretur non ſolum ille qui accepit, ſed etiam illi qui qualitercumque cooperantur, augeretur ex hoc res illius cui eſt aliquid ſubtractum: tum quia ſibi multoties reſtitutio fieret: tum etiam quia quandoque aliqui operam dant ad hoc quod aliqua res alicui auferatur, quæ tamen ei non auſertur. Ergo non tenentur alii ad reſtitutionem.

3. Præterea. Nullus tenetur ſe periculo

(a) *Ita mſs. Editi quidam fieret.* (b) *Ita mſs. & editi veteres, ubi quæ tantum habetur pro* quas. *Theologi, & edit. poſteriores* in his quæ. (c) *Al.* acceptionis.

culo exponere, ad hoc quod rem alterius salvet. Sed aliquando manifestando latronem, vel ei resistendo, aliquis periculo mortis se exponeret. Non ergo tenetur aliquis ad restitutionem propter hoc quod non manifestat latronem, vel non ei resistit.

Sed contra est quod dicitur Rom. I. 32. *Digni sunt morte non solum qui faciunt, sed etiam qui consentiunt facientibus*. Ergo pari ratione etiam consentientes debent restituere.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est (art. praec.) ad restitutionem tenetur aliquis, non solum ratione rei alienae, quam accepit, sed etiam ratione iniuriosae acceptionis. Et ideo quicumque est causa iniustae acceptionis, tenetur ad restitutionem. Quod quidem contingit dupliciter, directe scilicet, & indirecte. Directe quidem, quando inducit aliquis alium ad accipiendum: & hoc quidem tripliciter. Primo quidem modo ex parte acceptionis, movendo ad ipsam acceptionem; quod quidem fit praecipiendo, consulendo, consentiendo expresse, & laudando aliquem quasi strenuum de hoc quod aliena accepit. Alio modo ex parte ipsius accipientis, quia scilicet eum acceptat, vel qualitercumque ei auxilium fert. Tertio modo ex parte rei acceptae, quia scilicet particeps est furti, vel rapinae, quasi socius maleficii.

Indirecte vero, quando aliquis non impedit, cum possit, & debeat impedire: vel quia subtrahit praeceptum, sive consilium impediens furtum, vel rapinam; vel quia subtrahit suum auxilium, quo posset obsistere; vel quia occultat post factum: quae his versibus comprehenduntur:

> *Iussio, consilium, consensus, palpo, recursus,*
> *Participans, mutus, non obstans, non manifestans.*

Sciendum tamen, quod quinque praemissorum semper obligant ad restitutionem. Primo iussio, quia scilicet ille qui iubet, est principaliter movens: unde ipse principaliter tenetur ad restituendum. Secundo consensus, in eo scilicet sine quo rapina fieri non potest. Tertio recursus, quando scilicet aliquis est receptator latronum, & eis patrocinium praestat. Quarto participatio, quando scilicet aliquis participat in crimine latrocinii, & in praeda. Quinto tenetur ille qui non obstat, cum obstare teneatur; sicut principes, qui tenentur custodire iustitiam in terra, si per eorum defectum latrones increscant, ad restitutionem tenentur: quia reditus quos habent, sunt quasi stipendia ad hoc instituta, ut iustitiam conservent in terra.

In aliis autem casibus enumeratis non semper obligatur aliquis ad restituendum. Non enim semper *consilium*, vel *adulatio*, vel aliquid huiusmodi est efficax causa rapinae. Unde tunc solum tenetur *consiliator*, aut *palpo*, idest adulator, ad restitutionem, quando probabiliter aestimari potest quod ex huiusmodi causis fuerit iniusta acceptio subsecuta.

Ad primum ergo dicendum, quod non solum peccat ille qui peccatum exequitur, sed etiam qui quocumque modo peccati est causa, sive consiliando, sive praecipiendo, sive quovis alio modo.

Ad secundum dicendum, quod principaliter tenetur restituere ille qui est principalis in facto: principaliter quidem *praecipiens*, secundario vero *exequens*, & consequenter alii per ordinem: uno tamen restituente illi qui passus est damnum, alius eidem restituere non tenetur. Sed illi qui sunt principales in facto, & ad quos res pervenit, tenentur aliis restituere qui restituerunt. Quando autem aliquis praecipit iniustam acceptionem, quae non subsequitur, non est restitutio facienda; cum restitutio principaliter ordinetur ad reintegrandam rem eius qui iniuste est damnificatus.

Ad tertium dicendum, quod non semper ille qui non manifestat latronem, tenetur ad restitutionem, aut qui non obstat, vel qui non reprehendit; sed solum quando incumbit alicui ex officio; sicut Principibus terrae, quibus ex hoc non multum imminet periculum: propter hoc enim potestate publica potiuntur, ut sint iustitiae custodes.

ARTICULUS VIII. 351.

Utrum quis teneatur statim restituere, an vero possit restitutionem differre.

IV. dist. XVII. *quaest.* III. *art.* 2. *quaest.* 4. *ad* 3.

AD octavum sic proceditur. Videtur quod non teneatur aliquis restituere statim, sed potius licite possit restitutionem differre. Praecepta enim affirmativa non obligant ad semper. Sed necessitas restituendi imminet ex praecepto affir-

affirmativo. Ergo non obligatur homo ad statim restituendum.

2. Praeterea. Nullus tenetur ad impossibile. Sed quandoque aliquis non potest statim restituere. Ergo nullus tenetur ad statim restituendum.

3. Praeterea. Restitutio est quidam actus virtutis, scilicet iustitiae. Tempus autem est una de circumstantiis quae requiruntur ad actus virtutum. Cum ergo aliae circumstantiae non sint determinatae in actibus virtutum, sed determinabiles secundum rationem prudentiae, videtur quod nec in restitutione sit tempus determinatum, ut scilicet aliquis teneatur ad statim restituendum.

Sed contra est quod eadem ratio esse videtur in omnibus quae sunt restituenda. Sed ille qui conducit opera mercenarii, non potest differre restitutionem, ut patet per illud quod habetur Levit. XIX. 13. *Non morabitur opus mercenarii tui apud te usque mane.* Ergo neque in aliis restitutionibus faciendis potest fieri dilatio, sed statim restituere oportet.

Respondeo dicendum, quod sicut accipere rem alienam est peccatum contra iustitiam, ita etiam detinere eam: quia per hoc quod aliquis detinet rem alienam invito domino, impedit eum ab usu rei suae, & sic ei facit iniuriam. Manifestum est autem quod nec per modicum tempus licet in peccato morari; sed quilibet tenetur peccatum statim deserere, secundum illud Eccli. XXI. 2. *Quasi a facie colubri fuge peccatum.*

Et ideo quilibet tenetur statim restituere, si potest, vel petere dilationem ab eo qui potest usum rei concedere.

Ad primum ergo dicendum, quod praeceptum de restitutione facienda quamvis secundum formam sit affirmativum, implicat tamen in se negativum praeceptum, quo prohibemur rem alterius detinere.

Ad secundum dicendum, quod quando aliquis non potest statim restituere, ipsa impotentia absolvit eum ab instanti restitutione facienda; sicut etiam totaliter a restitutione absolvitur, si omnino sit impotens: debet tamen remissionem, vel dilationem petere ab eo cui debet, aut per se, aut per alium.

Ad tertium dicendum, (a) quod cuiuscumque circumstantiae omissio, quae contrariatur virtuti, pro determinata est habenda, & oportet illam circumstantiam observare: & quia per dilationem restitutionis committitur peccatum iniustae detentionis, quod iustitiae opponitur; ideo necesse est tempus esse determinatum ut statim restitutio fiat.

QUAESTIO LXIII.

De acceptione personarum, in quatuor articulos divisa.

Deinde considerandum est de vitiis oppositis praedictis iustitiae partibus: & primo de acceptione personarum, quae opponitur iustitiae distributivae; secundo de peccatis quae opponuntur iustitiae commutativae.

Circa primum quaeruntur quatuor.

Primo, utrum personarum acceptio sit peccatum.

Secundo, utrum habeat locum in dispensatione spiritualium.

Tertio, utrum in exhibitione honoris.

Quarto, utrum in iudiciis.

ARTICULUS I. 352

Utrum personarum acceptio sit peccatum.

Inf art. 2. corp. & Rom. 11. lect. 2.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod personarum acceptio non sit peccatum. In nomine enim personae intelligitur personae dignitas. Sed considerare dignitates personarum pertinet ad distributivam iustitiam. Ergo personarum acceptio non est peccatum.

2. Praeterea. In rebus humanis personae sunt principaliores quam res: quia res sunt propter personas, & non e converso. Sed rerum acceptio non est peccatum. Ergo multo minus acceptio personarum.

3. Praeterea. Apud Deum nulla potest esse iniquitas, vel peccatum. Sed Deus videtur personas accipere: quia interdum duorum hominum unius conditionis unum assumit per gratiam, & alterum relinquit in peccato, secundum illud Matth. XXIV. 40. (b) *Duo erunt in lecto: unus assumetur, & alius relinquetur.* Ergo acceptio personarum non est peccatum.

Sed contra. Nihil prohibetur in lege divina nisi peccatum. Sed personarum acceptio prohibetur Deut. 1. 17. ubi dicitur:

(a) *Ita codd. Tarrac. Alcan. Paris. Theologi, & recentes edit. solum cod. Alcan. ad marginem addit ut ad pro, ut legatur* prout determinata. *Edit. veteres passim:* quod quia cuiusque circumstantiae omissio contrariatur virtuti, pro determinato est habendum, quod oportet illam circumstantiam observare.

(b) *Vide Luc. XVII. 34. Apud Matth. enim legitur* in agro.

citur: *Non accipietis cuiusquam personam*. Ergo personarum acceptio est peccatum.

Respondeo dicendum, quod personarum acceptio opponitur iustitiae distributivae. Consistit enim aequalitas distributivae iustitiae in hoc quod diversis personis diversa tribuuntur, secundum proportionem ad dignitates personarum. Si ergo aliquis consideret illam proprietatem personae propter quam id quod ei confertur, est ei debitum, non est acceptio personae, sed causae: unde Glossa (interl.) super illud ad Ephes. VI. *Personarum acceptio non est apud Deum*, dicit, quod „ Deus iudex iustus causas discernit, non personas. “ Puta si aliquis promoveat aliquem ad magisterium propter sufficientiam scientiae, hic attenditur causa debita, non persona; si autem aliquis consideret in eo cui aliquid confert, non id propter quod id quod ei datur, esset ei proportionatum, vel debitum, sed solum hoc quod est iste homo (puta Petrus, vel Martinus) hic est acceptio personae: quia non attribuitur ei aliquid propter aliquam causam quae faciat eum dignum, sed simpliciter attribuitur personae. Ad personam autem refertur quaecumque conditio non faciens ad causam, propter quam sit dignus hoc dono; puta si aliquis promoveat aliquem ad praelationem, vel magisterium, quia est dives, vel quia est consanguineus suus, est acceptio personae.

Contingit tamen aliquam conditionem personae facere eam dignam respectu unius rei, & non respectu alterius; sicut consanguinitas facit aliquem dignum ad hoc quod instituatur heres patrimonii, non autem ad hoc quod conferatur ei praelatio ecclesiastica. Et ideo eadem conditio personae in uno negotio considerata facit acceptionem personae, in alio autem non facit.

Sic ergo patet quod personarum acceptio opponitur iustitiae distributivae in hoc quod praeter proportionem agitur. Nihil autem opponitur virtuti nisi peccatum. Unde consequens est quod personarum acceptio sit peccatum.

Ad primum ergo dicendum, quod in distributiva iustitia considerantur conditiones personarum quae faciunt ad dignitatis, vel debiti causam; sed in acceptione personarum considerantur conditiones quae non faciunt ad causam, ut dictum est (in corp.)

Ad secundum dicendum, quod personae proportionantur, & dignae redduntur aliquibus quae eis distribuuntur, propter aliquas res quae pertinent ad conditionem personae: & ideo huiusmodi conditiones sunt attendendae, tamquam propria causa. Cum autem considerantur ipsae personae, attenditur non causa ut causa: & ideo patet quod quamvis personae sint digniores simpliciter, non tamen sunt digniores quoad hoc.

Ad tertium dicendum, quod duplex est datio. Una quidem pertinens ad iustitiam, qua scilicet aliquis dat alicui quod ei debetur: & circa tales dationes attenditur personarum acceptio. Alia est datio ad liberalitatem pertinens, qua scilicet gratis datur alicui quod ei non debetur: & talis est collatio munerum gratiae, per quam peccatores assumuntur a Deo: & in hac donatione non habet locum personarum acceptio: quia quilibet absque iniustitia potest de suo dare quantum vult, & cui vult, secundum illud Matth. XX. 14. & 15. *An non licet mihi quod volo facere? Tolle quod tuum est, & vade*.

ARTICULUS II. 353

Utrum in dispensatione spiritualium locum habeat personarum acceptio.

AD secundum sic proceditur. Videtur quod in dispensatione spiritualium locum non habeat personarum acceptio. Conferre enim dignitatem ecclesiasticam, seu beneficium alicui propter consanguinitatem, videtur ad acceptionem personarum pertinere: quia consanguinitas non est causa faciens hominem dignum ecclesiastico beneficio. Sed hoc non videtur esse peccatum; cum hoc ex consuetudine praelati Ecclesiae faciant. Ergo peccatum personarum acceptionis non videtur locum habere in dispensatione spiritualium.

2. Praeterea. Praeferre divitem pauperi videtur ad acceptionem personarum pertinere, ut patet Iac. II. Sed facilius dispensatur cum divitibus, & potentibus, quod in gradu prohibito contrahant matrimonium, quam cum aliis. Ergo peccatum personarum acceptionis non videtur locum habere circa dispensationem spiritualium.

3. Praeterea. Secundum iura (in Glossa in cap. *Custos*, de officio custodis) sufficit eligere bonum, non autem requiritur quod aliquis eligat meliorem.

Sed

Sed eligere minus bonum ad aliquid altius, videtur ad acceptionem personarum pertinere. Ergo personarum acceptio non est peccatum in spiritualibus.

4. Praeterea. Secundum statuta Ecclesiae (cap. *Cum dilectus* de electione &c.) eligendus est aliquis de gremio Ecclesiae. Sed hoc videtur ad acceptionem personarum pertinere, quia quandoque sufficientiores alibi invenirentur. Ergo personarum acceptio non est peccatum in spiritualibus.

Sed contra est quod dicitur Iacobi II. I. *Nolite in personarum acceptione habere fidem Domini nostri Iesu Christi*: ubi dicit Glossa Augustini (interl. & ord. ex epist. clxvII. al. xxix. ad Hieron. inter med. & fin.) *Quis ferat, si quis divitem eligat ad sedem honoris Ecclesiae, contempto paupere instructiore, & sanctiore?*

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est (art. praec.) acceptio personarum est peccatum, inquantum contrariatur iustitiae. Quanto autem in maioribus aliquis iustitiam transgreditur, tanto gravius peccat. Unde cum spiritualia sint temporalibus potiora, gravius peccatum est personas accipere in dispensatione spiritualium quam in dispensatione temporalium.

Et quia personarum acceptio est cum aliquid personae attribuitur praeter proportionem dignitatis ipsius, considerare oportet, quod dignitas alicuius personae potest attendi dupliciter. Uno modo simpliciter, & secundum se; & sic maioris dignitatis est ille qui magis abundat in spiritualibus gratiae donis. Alio modo per comparationem ad bonum commune: contingit enim quandoque quod ille qui est minus sanctus, & minus sciens, potest magis conferre ad bonum commune propter potentiam, vel industriam saecularem, vel propter aliquid huiusmodi. Et quia dispensationes spiritualium principalius ordinantur ad utilitatem communem, secundum illud I. Cor. XII. 7. *Unicuique datur manifestatio spiritus ad utilitatem*; ideo quandoque absque acceptione personarum in dispensatione spiritualium illi qui sunt simpliciter minus boni, melioribus praeferuntur; sicut etiam & Deus gratias gratis datas quandoque concedit minus bonis.

Ad primum ergo dicendum, quod circa consanguineos praelati distinguendum est. Quandoque enim sunt minus digni & simpliciter, & per respectum ad bonum commune: & sic si dignioribus praeferantur, est peccatum personarum acceptionis in dispensatione spiritualium; quorum praelatus ecclesiasticus non est dominus, ut possit ea dare pro libito, sed dispensator, secundum illud I. ad Cor. IV. I. *Sic nos existimet homo ut ministros Christi, & dispensatores mysteriorum Dei*. Quandoque vero consanguinei praelati ecclesiastici sunt aeque digni ut alii: & sic licite potest absque personarum acceptione consanguineos suos praeferre: quia saltem in hoc praeeminent quod de ipsis magis confidere potest, ut unanimiter secum negotia Ecclesiae tractent. Esset tamen hoc propter scandalum dimittendum, si ex hoc aliqui exemplum sumerent, etiam praeter dignitatem, bona Ecclesiae consanguineis dandi.

Ad secundum dicendum, quod dispensatio matrimonii contrahendi principaliter fieri consuevit propter foedus pacis firmandum: quod quidem magis est necessarium communi utilitati circa personas excellentes: & ideo cum eis facilius dispensatur absque peccato acceptionis personarum.

Ad tertium dicendum, quod quantum ad hoc quod electio impugnari non possit in foro iudiciali, sufficit eligere bonum, nec oportet eligere meliorem: quia sic omnis electio posset habere calumniam: sed quantum ad conscientiam eligentis, necesse est eligere meliorem vel simpliciter, vel in comparatione ad bonum commune: quia si potest haberi aliquis magis idoneus erga aliquam dignitatem, & alius praeferatur, oportet quod hoc sit propter aliquam causam: quae quidem si pertineat ad negotium, quantum ad hoc erit ille qui eligitur, magis idoneus; si vero non pertineat ad negotium id quod consideratur ut causa, erit manifeste acceptio personae.

Ad quartum dicendum, quod ille qui de gremio Ecclesiae assumitur, ut in pluribus consuevit esse utilior quantum ad bonum commune, quia magis diligit Ecclesiam in qua est nutritus: & propter hoc etiam mandatur Deuter. XVII. 15. *Non poteris alterius gentis hominem facere regem, qui non sit frater tuus*.

ARTICULUS III. 354

Utrum in exhibitione honoris, & reverentiæ locum habeat peccatum acceptionis personarum.

Quolib. x. *art.* 12.

AD tertium sic proceditur. Videtur quod in exhibitione honoris, & reverentiæ non habeat locum peccatum acceptionis personarum. Honor enim nihil aliud esse videtur quam *reverentia quædam alicui exhibita in testimonium virtutis*, ut patet per Philosophum in I. Ethic. (cap. v. & xii.) Sed prælati, & principes sunt honorandi, etiamsi sint mali, sicut etiam parentes, de quibus mandatur Exod. xx. 12. *Honora patrem tuum, & matrem tuam*: & etiam domini sunt a servis honorandi, etiamsi sint mali, secundum illud I. ad Timoth. vi. 1. *Quicumque sunt sub iugo servi, dominos suos honore dignos arbitrentur*. Ergo videtur quod acceptio personæ non sit peccatum in exhibitione honoris.

2. Præterea. Levit. xix. 32. præcipitur: *Coram cano capite consurge, & honora personam senis*. Sed hoc videtur ad acceptionem personarum pertinere: quia quandoque senes non sunt virtuosi, secundum illud Dan. xiii. 5. *Egressa est iniquitas* (a) *a senioribus populi*. Ergo acceptio personarum non est peccatum in exhibitione honoris.

3. Præterea. Super illud Iac. ii. *Nolite in personarum acceptione habere fidem &c.* dicit Glossa Augustini (ord. ex epist. clxvii. al. xxix. ad Hieron. inter med. & fin.) „ Si hoc quod Iacobus dicit. „ *Si introierit in conventu vestro vir ha-* „ *bens annulum aureum &c.* intelligatur „ de quotidianis consessibus, quis hic „ non peccat, si tamen peccat? " Sed hæc est acceptio personarum, divites propter divitias honorare: dicit enim Gregorius in quadam homil. (xxviii. in Evang. ante med.) *Superbia nostra retunditur, quia in hominibus non naturam, qua ad imaginem Dei facti sunt, sed divitias honoramus*. & sic cum divitiæ non sint debita causa honoris, pertinebit hoc ad personarum acceptionem. Ergo personarum acceptio non est peccatum circa exhibitionem honoris.

Sed contra est quod dicitur in Glossa (interl. sup. illud, *Nolite in personarum acceptione &c.*) Iac. ii. *Quicumque divitem propter divitias honorat, peccat*: & pari ratione si aliquis honoretur propter alias causas, quæ non faciunt dignum honore; quod pertinet ad acceptionem personarum. Ergo acceptio personarum in exhibitione honoris est peccatum.

Respondeo dicendum, quod honor est quoddam testimonium de virtute eius qui honoratur: & ideo sola virtus est debita causa honoris.

Sciendum tamen, quod aliquis potest honorari non solum propter virtutem propriam, sed etiam propter virtutem alterius; sicut principes, & prælati honorantur, etiamsi sint mali, inquantum gerunt personam Dei, & communitatis, cui præficiuntur, secundum illud Prov. xxvi. 8. *Sicut qui immittit lapides in acervum Mercurii, ita qui tribuit insipienti honorem*. Quia enim Gentiles ratiocinationem attribuebant Mercurio, *acervus Mercurii* dicitur *cumulus ratiocinii*; in quo mercator quandoque mittit unum lapillum loco centum marcarum. Ita etiam honoratur insipiens, qui ponitur loco Dei, & loco totius communitatis: & eadem ratione parentes, & domini sunt honorandi propter participationem divinæ dignitatis, qui est omnium pater, & dominus. Senes autem sunt honorandi propter signum virtutis, quod est senectus; licet hoc signum quandoque deficiat. Unde, ut dicitur Sap. iv. 8. *senectus venerabilis est, non diuturna, neque annorum numero computata: cani autem sunt sensus hominis, & ætas senectutis vita immaculata*. Divites autem honorandi sunt propter hoc quod maiorem locum in communitatibus obtinent.

Si autem solum intuitu divitiarum honorentur, erit peccatum acceptionis personarum.

Et per hoc patet responsio ad obiecta.

ARTICULUS IV. 355

Utrum in iudiciis locum habeat peccatum acceptionis personarum.

AD quartum sic proceditur. Videtur quod in iudiciis locum non habeat peccatum acceptionis personarum. Acceptio enim personarum opponitur distributivæ iustitiæ, ut dictum est (art. 1. hu. quæst.) Sed iudicia maxime videntur ad

(a) Vulgata a senioribus iudicibus, qui videbantur regere populum.

ad iustitiam commutativam pertinere. Ergo personarum acceptio non habet locum in iudiciis.

2. Præterea. Pœnæ secundum aliquod iudicium infliguntur. Sed in pœnis accipiuntur personæ absque peccato: quia gravius puniuntur qui inferunt iniuriam in personas principum, quam qui in personas aliorum. Ergo personarum acceptio non habet locum in iudiciis.

3. Præterea. Eccli. IV. 10. dicitur: *In iudicando esto pupillis misericors*. Sed hoc videtur esse accipere personam pauperis. Ergo acceptio personarum in iudiciis non est peccatum.

Sed contra est quod dicitur Proverb XVIII. 5. (a) *Accipere personam in iudicio non est bonum*.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est (quæst. LX. art. 1.) iudicium est actus iustitiæ, prout iudex ad æqualitatem iustitiæ reducit ea quæ inæqualitatem oppositam facere possunt. Personarum autem acceptio inæqualitatem quamdam habet, inquantum attribuitur alicui personæ aliquid præter proportionem suam, in qua consistit æqualitas iustitiæ. Et ideo manifestum est quod per personarum acceptionem iudicium corrumpitur.

Ad primum ergo dicendum, quod iudicium dupliciter potest considerari. Uno modo quantum ad ipsam rem iudicatam; & sic iudicium se habet communiter ad commutativam, & ad distributivam iustitiam: potest enim iudicio definiri qualiter aliquid commune sit distribuendum in multos, & qualiter alteri unus restituar quod ab eo accepit. Alio modo potest considerari quantum ad ipsam formam iudicii, prout scilicet iudex etiam in ipsa commutativa iustitia ab uno accipit, & alteri dat: & hoc pertinet ad distributivam iustitiam. Et secundum hoc in quolibet iudicio locum habere potest personarum acceptio.

Ad secundum dicendum, quod cum punitur aliquis gravius propter iniuriam in maiorem personam commissam, non est personarum acceptio: quia ipsa diversitas personæ facit, quantum ad hoc, diversitatem rei, ut supra dictum est (quæst. LVIII. art. 10. & quæst. LXI. ar. 2. ad 3.)

Ad tertium dicendum, quod homo in iudicio debet pauperi subvenire quantum fieri potest, tamen sine læsione iustitiæ: (b) alioquin habet locum illud quod dicitur Exod. XXIII. 3. *Pauperis quoque non misereberis in iudicio*.

QUAESTIO LXIV.

De vitiis oppositis commutativæ iustitiæ, & primo de homicidio,

in octo articulos divisa.

Postea considerandum est de vitiis oppositis commutativæ iustitiæ: & primo considerandum est de peccatis quæ committuntur circa involuntarias commutationes. Secundo de peccatis quæ committuntur circa commutationes voluntarias. Committuntur autem peccata circa involuntarias commutationes per hoc quod aliquod nocumentum proximo infertur contra eius voluntatem: quod quidem potest fieri dupliciter, scilicet facto, & verbo. Facto quidem, cum proximus læditur vel in persona propria, vel in persona coniuncta, vel in propriis rebus. De his ergo per ordinem considerandum est: & primo de homicidio, per quod maxime nocetur proximo: & circa hoc quæruntur octo.

Primo, utrum occidere animalia bruta, vel etiam plantas, sit peccatum.

Secundo, utrum occidere peccatorem sit licitum.

Tertio, utrum hoc liceat privatæ personæ, vel solum publicæ.

Quarto, utrum hoc liceat clerico.

Quinto, utrum liceat alicui occidere seipsum.

Sexto, utrum liceat occidere hominem iustum.

Septimo, utrum liceat alicui occidere hominem, seipsum defendendo.

Octavo, utrum homicidium casuale sit peccatum mortale.

ARTICULUS I. 356

Utrum occidere quæcumque viventia sit illicitum.

I. dist. XXXIX. *quæst.* II. *art.* 2. *cor. & III. contra cap.* CXII. *fin.*

Ad primum sic proceditur. Videtur quod occidere quæcumque viventia sit illicitum. Dicit enim Apostolus ad Rom. XIII. 2. *Qui ordinationi Dei resistunt, ipsi sibi damnationem acquirunt*. Sed per ordinationem divinæ providen-

(a) *Vulgata*: Accipere personam impii non est bonum, ut declines a veritate iudicii.
(b) *Ita communius*. *Al*, alioquin non haberet locum illud &c, *forte melius*.

tiæ omnia viventia conservantur, secundum illud Psal. cxlvi. 8. *Qui producit in montibus fenum, & dat iumentis escam ipsorum*. Ergo mortificare quæcumque viventia videtur esse illicitum.

2. Præterea. Homicidium est peccatum ex eo quod homo privatur vita. Sed vita communis est omnibus animalibus, & plantis. Ergo eadem ratione videtur esse peccatum occidere bruta animalia, & plantas.

3. Præterea. In lege divina non determinatur specialis pœna nisi pro peccato. Sed occidenti bovem, vel ovem alterius statuitur pœna determinata in lege divina, ut patet Exod. xxii. Ergo occisio brutorum animalium est peccatum.

Sed contra est quod Augustinus dicit in I. de civ. Dei (cap. xx. sub fin.) *Cum audimus, Non occides, non accipimus hoc dictum esse de fructetis, quia nullus eis est sensus; nec de irrationalibus animalibus, quia nulla nobis ratione sociantur. Restat ergo ut intelligamus de homine quod dictum est, Non occides.*

Respondeo dicendum, quod nullus peccat ex hoc quod utitur re aliqua ad hoc ad quod est. In rerum autem ordine imperfectiora sunt propter perfectiora, sicut etiam in generationis via natura ab imperfectis ad perfecta procedit. Et inde est quod sicut in generatione hominis prius est vivum, deinde animal, ultimo autem homo; ita etiam ea quæ tantum vivunt, ut plantæ, sunt communiter propter animalia; omnia autem animalia sunt propter hominem. Et ideo si homo utatur plantis ad utilitatem animalium, & animalibus ad utilitatem hominum, non est illicitum, ut patet per Philosophum in I. Polit. (cap. v. & vii.)

Inter alios autem usus maxime necessarius esse videtur ut animalia plantis utantur in cibum, & homines animalibus; quod sine mortificatione eorum fieri non potest. Et ideo licitum est & plantas mortificare in usum animalium, & animalia in usum hominum, ex ipsa ordinatione divina: dicitur enim Genes. I. 29. *Ecce dedi vobis omnem herbam, & universa ligna, ut sint vobis in escam, & cunctis animantibus terræ*: & Genes. ix. 3. dicitur: *Omne quod movetur, & vivit, erit vobis in cibum.*

Ad primum ergo dicendum, quod ex ordinatione divina conservatur vita animalium, & plantarum, non propter se ipsa, sed propter hominem. Unde, ut Augustinus dicit in I. de civ. Dei (cap. xx. in fin.) *iustissima ordinatione Creatoris & vita, & mors eorum nostris usibus subditur.*

Ad secundum dicendum, quod animalia bruta, & plantæ non habent vitam rationalem, per quam a seipsis agantur; sed semper aguntur, quasi ab alio, naturali quodam impulsu: & hoc est signum quod sunt naturaliter serva, & aliorum usibus accommodata.

Ad tertium dicendum, quod ille qui occidit bovem alterius, peccat quidem, non quia occidit bovem, sed quia damnificat hominem in re sua: unde non continetur sub peccato homicidii, sed sub peccato furti, vel rapinæ.

ARTICULUS II. 357

Utrum sit licitum occidere peccatores.

Inf. quæst. cviii. *art.* 1. *&* 3. *&* 1. 2. *quæst.* c. *art.* 6. *ad* 3. *& III. cont. cap.* xl. *& Rom.* xii. *lect.* 3.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod non sit licitum occidere homines peccatores. Dominus enim Matth. xiii. in parabola prohibuit extirpare zizania, qui sunt filii nequam, ut ibidem dicitur (in Glossa ord.) Sed omne quod est prohibitum a Deo, est peccatum. Ergo occidere peccatorem est peccatum.

2. Præterea. Iustitia humana conformatur iustitiæ divinæ. Sed secundum divinam iustitiam peccatores ad pœnitentiam reservantur, secundum illud Ezech. xviii. & xxxiii. 23. *Nolo mortem peccatoris, sed magis ut convertatur, & vivat.* Ergo videtur omnino esse iniustum quod peccatores occidantur.

3. Præterea. Illud quod est secundum se malum, nullo bono fine fieri licet, ut patet per Augustinum in Lib. contra mendac. (cap. vii.) & per Philosophum in II. Eth. (cap. vi. parum ante fin.) Sed occidere hominem secundum se malum est: quia ad omnes homines tenemur caritatem habere: amicos autem volumus vivere, & esse, ut dicitur in IX. Ethic. (cap. iv.) Ergo nullo modo licet hominem peccatorem occidere.

Sed contra est quod dicitur Exod. xxii. 18. *Maleficos non patieris vivere*: & in Psal. c. 8. *In matutino interficiebam omnes peccatores terræ.*

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est (art. præc.) licitum est occidere animalia bruta, inquantum ordinantur

nantur naturaliter ad hominum usum, sicut imperfectum ordinatur ad perfectum. Omnis autem pars ordinatur ad totum ut imperfectum ad perfectum: & ideo omnis pars naturaliter est propter totum. Et propter hoc videmus, quod si saluti totius corporis humani expediat praecisio alicuius membri, puta cum est putridum, vel corruptivum aliorum membrorum, laudabiliter, & salubriter abscinditur. Quaelibet autem persona singularis comparatur ad totam communitatem, sicut pars ad totum. Et ideo si aliquis homo sit periculosus communitati, & corruptivus ipsius propter aliquod peccatum, laudabiliter, & salubriter occiditur, ut bonum commune conservetur. *Modicum* enim *fermentum totam massam corrumpit*, ut dicitur I. ad Corinth. v. 6.

Ad primum ergo dicendum, quod Dominus abstinendum mandavit ab eradicatione zizaniorum, ut tritico parceretur, idest bonis: quod quidem fit, quando non possunt occidi mali, quin simul occidantur & boni, vel quia latent inter bonos, vel quia habent multos sequaces, ita quod sine bonorum periculo interfici non possint, ut Augustinus dicit contra Parmenian. (Lib. III. cap. 11. a med.) Unde Dominus docet, magis esse sinendum malos vivere, & ultionem reservandam usque ad extremum iudicium, quam quod boni simul occidantur. Quando vero ex occisione malorum non imminet periculum bonis, sed magis tutela, & salus, tunc licite possunt mali occidi.

Ad secundum dicendum, quod Deus secundum ordinem suae sapientiae quandoque statim peccatores occidit ad liberationem bonorum, quandoque autem eis poenitendi tempus concedit, secundum quod ipse novit suis electis expedire. Et hoc etiam humana iustitia imitatur pro posse: illos enim qui sunt perniciosi in alios, occidit; eos vero qui peccant, aliis graviter non nocentes, ad poenitentiam reservat.

Ad tertium dicendum, quod homo peccando ab ordine rationis recedit: & ideo decidit a dignitate humana, prout scilicet homo est naturaliter liber, & propter seipsum existens; & incidit quodammodo in servitem bestiarum, ut scilicet de ipso ordinetur, secundum quod est utile aliis, secundum illud Psalm. XLVIII. 21. *Homo, cum in honore esset, non intellexit; comparatus est iumentis insipientibus, & similis factus est illis*: & Proverb. XI. 29. dicitur: *Qui stultus est, serviet sapienti*. Et ideo quamvis hominem in sua dignitate manentem occidere sit secundum se malum; tamen hominem peccatorem occidere potest esse bonum, sicut occidere bestiam. Peior enim est malus homo quam bestia, & plus nocet, ut Philosophus dicit in I. Polit. (cap. 11.) & in VII. Ethic. (cap. VI. in fin.)

ARTICULUS III. 358

Utrum occidere hominem peccatorem liceat privatae personae.

Inf. quaest. LXV. *art.* 1. *co.* & *ad* 2. & *IV. dist.* XXXVII. *quaest.* II. *art.* 1.

AD tertium sic proceditur. Videtur quod occidere hominem peccatorem liceat privatae personae. In lege enim divina nihil illicitum mandatur. Sed Exodi XXXII. 27. praecepit Moyses: *Occidat unusquisque fratrem suum, & amicum, & proximum suum* pro peccato vituli conflatilis. Ergo etiam privatis personis licet peccatorem occidere.

2. Praeterea. Homo propter peccatum comparatur bestiis, ut dictum est (art. praec. ad 3.) Sed occidere bestiam silvestrem, maxime nocentem, cuilibet privatae personae licet. Ergo & pari ratione occidere hominem peccatorem.

3. Praeterea. Laudabile est quod homo, etiamsi sit privata persona, operetur quod est utile bono communi. Sed occisio malefactorum est utilis bono communi, ut dictum est (art. praec.) Ergo laudabile est, si etiam privatae personae malefactores occidant.

Sed contra est quod Augustinus dicit in I. de civ. Dei (cap. XXVI. in med. & cap. XXI. in fin. & hab. express. caus. XXIII. quaest. VIII.) *Qui sine aliqua publica administratione maleficum occiderit, velut homicida iudicabitur; & tanto amplius, quanto sibi potestatem a Deo non concessam usurpare non timuit*.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est (art. praec.) occidere malefactorem licitum est, inquantum ordinatur ad salutem totius communitatis: & ideo ad illum solum pertinet cui committitur cura communitatis conservandae; sicut ad Medicum pertinet praecidere membrum putridum, quando ei commissa fuerit cura salutis totius corporis. Cura autem communis boni commissa est

est Principibus habentibus publicam auctoritatem: & ideo eis solum licet malefactores occidere, non autem privatis personis.

Ad primum ergo dicendum, quod ille aliquid facit, cuius auctoritate fit, ut patet per Dionysium XII. cap. cælest. Hierar. (ex cap. III. forte colligitur, nam cap. XII. nihil tale.) Et ideo, ut Augustinus dicit in I. de civ. Dei (cap. XXI.) *non ipse occidit qui ministerium debet iubenti, sed sicut adminiculum gladius est utenti*. Unde illi qui occiderunt proximos, & amicos ex mandato Domini, non hoc fecisse ipsi videntur, sed potius ille cuius auctoritate fecerunt; sicut & miles interficit hostem auctoritate Principis, & minister latronem auctoritate iudicis.

Ad secundum dicendum, quod bestia naturaliter est distincta ab homine: unde super hoc non requiritur aliquod iudicium an sit occidenda, si sit silvestris; si vero sit domestica, requiritur iudicium, non propter ipsam, sed propter damnum domini. Sed homo peccator non est naturaliter distinctus ab hominibus iustis: & ideo indiget iudicio publico, ut discernatur an sit occidendus propter salutem communem.

Ad tertium dicendum, quod facere aliquid ad utilitatem communem, quod nulli nocet, hoc est licitum cuilibet privatæ personæ; sed si sit cum nocumento alterius, hoc non debet fieri, nisi secundum iudicium eius ad quem pertinet æstimare, quid sit subtrahendum partibus pro salute totius.

ARTICULUS IV. 359

Utrum occidere malefactores liceat clericis.

Inf. quæst. lxx. *art.* 1. *ad* 1. *&* *IV. dist.* xxv. *quæst.* 11. *art.* 2. *quæst.* 2.

AD quartum sic proceditur. Videtur quod occidere malefactores liceat clericis. Clerici enim præcipue debent implere quod Apostolus dicit I. ad Cor. IV. 16. *Imitatores mei estote, sicut & ego Christi*: per quod nobis indicitur ut Deum, & Sanctos eius imitemur. Sed ipse Deus, quem colimus, occidit malefactores, secundum illud Psal. cxxxv. 10. *Qui percussit Aegyptum cum primogenitis eorum*. Moyses etiam a Levitis fecit interfici (*a*) viginti tria millia hominum propter adorationem vituli, ut habetur Exod. XXXII. & Phinees sacerdos interfecit Israelitam cum Madianitide coeuntem, ut habetur Num. XXV. Samuel etiam interfecit Agag Regem Amalec; & Elias sacerdotes Baal; & Matathias eum qui ad sacrificandum accesserat: & in novo testamento Petrus Ananiam, & Sapphiram. Ergo videtur quod etiam clericis liceat occidere malefactores.

2. Præterea. Potestas spiritualis est maior quam temporalis, & Deo coniunctior. Sed potestas temporalis licite malefactores occidit, tamquam Dei minister, ut dicitur Rom. XIII. Ergo multo magis clerici, qui sunt Dei ministri, spiritualem potestatem habentes, licite possunt malefactores occidere.

3. Præterea. Quicumque licite suscipit aliquod officium, licite potest ea quæ ad officium illud pertinent, exercere. Sed officium Principis terræ est malefactores occidere, ut dictum est (art. præc.) Ergo clerici, qui sunt terrarum principes, licite possunt occidere malefactores.

Sed contra est quod dicitur I. ad Tim. III. 2. *Oportet Episcopum* (*b*) *sine crimen esse . . . . non vinolentum, non percussorem*.

Respondeo dicendum, quod non licet clericis occidere, duplici ratione.

Primo quidem quia sunt electi ad altaris ministerium, in quo repræsentatur passio Christi occisi; qui (*c*) *cum percuteretur, non repercutiebat*, ut dicitur I. Petr. II. 23. Et ideo non competit ut clerici sint percussores, aut occisores. Debent enim ministri suum Dominum imitari, secundum illud Eccli. X. 2. *Secundum iudicem populi, sic & ministri eius*. Alia ratio est, quia clericis committitur ministerium novæ legis, in qua non determinatur pœna occisionis, vel mutilationis corporalis. Et ideo ut sint idonei ministri novi testamenti, debent a talibus abstinere.

Ad primum ergo dicendum, quod Deus universaliter in omnibus operatur quæ recta sunt; in unoquoque tamen secundum eius congruentiam. Et ideo unusquisque debet Deum imitari in hoc quod sibi specialiter congruit. Unde licet Deus corporaliter etiam malefactores occidat; non tamen oportet quod omnes in hoc eum imitentur. Petrus autem non propria auctoritate, vel manu Ananiam, & Sapphiram interfecit; sed magis divinam

(*a*) *Ita mss. & ed ti veteres. Edit. Patav. addunt* quasi. (*b*) *Vulgata ibi* irreprehensibilem, *Sic autem habet ad Tit.* 1. 7. (*c*) *Vulgata:* cum malediceretur, non maledicebat.

nam sententiam de eorum morte promulgavit, Sacerdotes autem, vel Levitæ veteris testamenti erant ministri veteris legis, secundum quam pœnæ corporales infligebantur: & ideo etiam eis occidere propria manu congruebat.

Ad secundum dicendum, quod ministerium clericorum est in melioribus ordinatum quam sint corporales occisiones, scilicet in his quæ pertinent ad spiritualem salutem: & ideo non congruit eis quod minoribus se ingerant.

Ad tertium dicendum, quod prælati Ecclesiarum accipiunt officium principum terræ, non ut ipsi iudicium sanguinis exerceant per seipsos, sed quod eorum auctoritate per alios exerceatur.

ARTICULUS V. 360

Utrum liceat alicui occidere seipsum.

Sup. quæst. LXIX. *art.* 3. *ad* 2. *& inf. quæst.* CXXIV. *art.* I. *ad* 2. *& III. P. quæst.* XLVII. *art.* 6. *ad* 3. *& IV. dist.* XLIX. *quæst.* V. *art.* 3. *quæst.* 2. *ad* 6. *Et Hebr.* XI. *lect.* 7.

AD quintum sic proceditur. Videtur quod alicui liceat se ipsum occidere. Homicidium enim est peccatum, inquantum iustitiæ contrariatur. Sed nullus potest sibiipsi iniustitiam facere, ut probatur in V. Ethic. (cap. VI. ad fin. & cap. ult.) Ergo nullus peccat occidendo seipsum.

2. Præterea. Occidere malefactores licet habenti publicam potestatem. Sed quandoque ille qui habet publicam potestatem, est malefactor. Ergo licet occidere seipsum.

3. Præterea. Licitum est quod aliquis spontanee minus periculum subeat, ut maius periculum vitet; sicut licitum est quod aliquis etiam sibiipsi amputet membrum putridum, ut totum corpus salvetur. Sed quandoque aliquis per occisionem suiipsius vitat maius malum, scilicet miseram vitam, vel turpitudinem alicuius peccati. Ergo licet alicui occidere seipsum.

4. Præterea. Sampson seipsum interfecit, ut habetur Iudicum XVI. qui tamen connumeratur inter sanctos, ut patet Hebr. XI. Ergo licitum est alicui occidere seipsum.

5. Præterea. II. Machab. XIV. 42. dicitur, quod Razias quidam seipsum interfecit, *eligens nobiliter mori potius quam subditus fieri peccatoribus, & contra natales suos indignis iniuriis agi.* Sed nihil quod nobiliter fit, & fortiter, est illicitum. Ergo occidere seipsum non est illicitum.

Sed contra est quod Augustinus dicit in I. de civ. Dei (cap. XX. in fi.) *Restat ut de homine intelligamus illud quod dictum est, Non occides: non alterum, ergo nec te. Neque enim aliud quam hominem occidit, qui seipsum occidit.*

Respondeo dicendum, quod seipsum occidere est omnino illicitum, triplici ratione. Primo quidem quia naturaliter quælibet res seipsam amat; & ad hoc pertinet quod quælibet res naturaliter conservat se in esse, & corrumpentibus resistit quantum potest. Et ideo quod aliquis seipsum occidat, est contra inclinationem naturalem, & contra caritatem, qua quilibet debet seipsum diligere. Et ideo suiipsius occisio semper est peccatum mortale, utpote contra naturalem legem, & contra caritatem existens.

Secundo quia quælibet pars id quod est, est totius. Quilibet autem homo est communitatis: unde in hoc quod seipsum interficit, iniuriam communitati facit, ut patet per Philosophum in V. Ethicor. (cap. ult. a princ.)

Tertio quia vita est quoddam donum divinitus homini attributum, & eius potestati subiectum, qui occidit, & vivere facit. Et ideo qui seipsum vita privat, in Deum peccat; sicut qui alienum servum interficit, peccat in dominum, cuius est servus; & sicut peccat ille qui usurpat sibi iudicium de re sibi non commissa. Ad solum enim Deum pertinet iudicium mortis, & vitæ, secundum illud Deut. XXXII. 39. *Ego occidam, & ego vivere faciam.*

Ad primum ergo dicendum, quod homicidium est peccatum, non solum quia contrariatur iustitiæ, sed etiam quia contrariatur caritati quam habere debet aliquis ad seipsum: & ex hac parte occisio suiipsius est peccatum per comparationem ad seipsum. Per comparationem autem ad communitatem, & ad Deum, habet rationem peccati, etiam per oppositionem ad iustitiam.

Ad secundum dicendum, quod ille qui habet publicam potestatem, potest licite malefactorem occidere, per hoc quod potest de ipso iudicare. Nullus autem est iudex suiipsius. Unde non licet habenti publicam potestatem seipsum occidere propter quodcumque peccatum; licet tamen ei se committere iudicio aliorum.

Ad tertium dicendum, quod homo constituitur dominus suiipsius per liberum arbitrium: & ideo licite potest homo de seipso disponere quantum ad ea quæ pertinent ad hanc vitam, quæ hominis libero arbitrio regitur. (a) Sed transitus de hac vita ad aliam feliciorem non subiacet libero arbitrio hominis, sed potestati divinæ: & ideo non licet homini seipsum interficere, ut ad feliciorem transeat vitam; similiter etiam nec ut quaslibet miserias præsentis vitæ evadat: quia ultimum malorum huius vitæ, & maxime terribile est mors, ut patet per Philosophum in III. Ethic. (cap. VI. a med.) Et ideo inferre sibi mortem ad alias huius vitæ miserias evadendas, est maius malum assumere ad minoris mali vitationem. Similiter etiam non licet seipsum interficere propter aliquod peccatum commissum: tum quia in hoc sibi maxime nocet quod sibi adimit necessarium pœnitentiæ tempus: tum etiam quia malefactorem occidere non licet nisi per iudicium publicæ potestatis. Similiter etiam non licet mulieri seipsam occidere, ne ab alio corrumpatur: quia non debet in se committere crimen maximum, quod est suiipsius occisio, ut vitet minus crimen alienum: non enim est crimen mulieris per violentiam violatæ, si consensus non adsit, quia non inquinatur corpus nisi de consensu mentis, ut Lucia dixit. Constat autem, minus esse peccatum fornicationem, vel adulterium, quam homicidium, & præcipue suiipsius: quod est gravissimum, quia sibiipsi nocet, cui maximam dilectionem debet: est etiam periculosissimum, quia non restat tempus ut per pœnitentiam expietur. Similiter etiam nulli licet seipsum occidere ob timorem ne consentiat in peccatum: quia non sunt facienda mala, ut veniant bona, vel ut vitentur mala, præsertim minora, & minus certa: incertum enim est an aliquis in futurum consentiat in peccatum: potens est enim Deus hominem quacumque tentatione superveniente liberare a peccato.

Ad quartum dicendum, quod, sicut Augustinus dicit in I. de civ. Dei (cap. XXI. a med.) *nec Sampson aliter excusatur, quod seipsum cum hostibus ruina domus oppressit, nisi quod latenter Spiritus sanctus hoc iusserat, qui per illum miracula faciebat*. Et eamdem rationem assignat de quibusdam sanctis feminis, quæ tempore persecutionis seipsas occiderunt, quarum memoria in Ecclesia celebratur.

Ad quintum dicendum, quod ad fortitudinem pertinet quod aliquis ab alio mortem pati non refugiat propter bonum virtutis, & ut vitet peccatum; sed quod aliquis sibiipsi inferat mortem, ut vitet mala pœnalia, habet quidem quamdam speciem fortitudinis (propter quod quidam seipsos interfecerunt, æstimantes se fortiter agere; de quorum numero Razias fuit) non tamen est vera fortitudo, sed magis quædam mollities animi non valentis mala pœnalia sustinere, ut patet per Philosophum in III. Ethic. (cap. VIII.) & per Augustinum in I. de civit. Dei (cap. XXIII.)

ARTICULUS VI. 362

Utrum liceat in aliquo casu interficere innocentem.

r. 2. quæst. XCIV. art. 5. ad 2. & quæst. x. art. 8. ad 5. & opusc. IX. quæst. LXXXVI. & Hebr. XI. lect. 4.

AD sextum sic proceditur. Videtur quod liceat in aliquo casu interficere innocentem. Divinus enim timor non manifestatur per peccatum, quoniam magis *timor Domini expellit peccatum*, ut dicitur Eccli. 1. 20. Sed Abraham commendatus est, quod timuit Dominum, quia voluit interficere filium suum innocentem. Ergo potest aliquis innocentem interficere sine peccato.

2. Præterea. In genere peccatorum quæ contra proximum committuntur, tanto maius videtur aliquod esse peccatum, quanto maius nocumentum infertur ei in quem peccatur. Sed occisio plus nocet peccatori quam innocenti, qui de miseria huius vitæ ad cælestem gloriam transit per mortem. Cum ergo liceat in aliquo casu peccatorem occidere, multo magis licet occidere innocentem, vel iustum.

3. Præterea. Illud quod fit secundum ordinem iustitiæ, non est peccatum. Sed quandoque cogitur aliquis secundum ordinem iustitiæ occidere innocentem; puta cum iudex, qui debet secundum allegata iudicare, condemnat ad mortem eum quem scit innocentem, per falsos testes convictum: & similiter minister, qui iniuste condemnatum occidit, obediens

(a) *Ita cum codicibus editiones veteres. Recentiores anno 1600. habent hic additamentum:* non tamen quantum ad ea quæ non subiacent suo arbitrio. Sed transitus &c.

diens iudici. Ergo absque peccato potest aliquis occidere innocentem.

Sed contra est quod dicitur Exod. XXIII. 7. *Insontem, & iustum non occides*.

Respondeo dicendum, quod aliquis homo dupliciter considerari potest: uno modo secundum se; alio modo per comparationem ad aliud. Secundum se quidem considerando hominem, nullum occidere licet: quia in quolibet etiam peccatore debemus amare naturam, quam Deus fecit; quae per occisionem corrumpitur.

Sed, sicut supra dictum est (art. 2. hu. quaest.) occisio peccatoris fit licita per comparationem ad bonum commune, quod per peccatum corrumpitur. Vita autem iustorum est conservativa, & promotiva boni communis: quia ipsi sunt principalior pars multitudinis. Et ideo nullo modo licet occidere innocentem.

Ad primum ergo dicendum, quod Deus habet dominium mortis, & vitae: eius enim ordinatione moriuntur & peccatores, & iusti. Et ideo ille qui mandato Dei occidit innocentem, talis non peccat; sicut nec Deus, cuius est executor; & ostenditur Deum timere, eius mandatis obediens.

Ad secundum dicendum, quod in pensanda gravitate peccati magis est considerandum id quod est per se, quam id quod est per accidens. Unde ille qui occidit iustum, gravius peccat quam ille qui occidit peccatorem. Primo quidem quia nocet ei quem plus debet diligere; & ita magis contra caritatem agit. Secundo quia iniuriam infert ei qui est minus dignus; & ita magis contra iustitiam agit. Tertio quia privat communitatem maiori bono. Quarto quia magis Deum contemnit, secundum illud Lucae x. 16. *Qui vos spernit, me spernit*. Quod autem iustus occisus ad gloriam perducatur a Deo, per accidens se habet ad occisionem.

Ad tertium dicendum, quod iudex, si scit aliquem innocentem esse, qui falsis testibus convincitur, debet diligentius examinare testes, ut inveniat occasionem liberandi innoxium, sicut Daniel fecit. Si autem hoc non potest, debet eum superiori relinquere iudicandum. Si autem nec hoc potest, non peccat secundum allegata sententiam ferens: quia ipse non occidit innocentem, sed illi qui eum asserunt nocentem. Minister autem iudicis condemnantis innocentem, si sententia intolerabilem errorem contineat, non debet obedire: alias excusarentur carnifices, qui Martyres occiderunt: si vero non contineat manifestam iniustitiam, non peccat praeceptum exequendo: quia ipse non habet discutere superioris sententiam; nec ipse occidit innocentem, sed iudex, cui ministerium exhibet.

ARTICULUS VII. 362

Utrum liceat alicui occidere aliquem, se defendendo.

IV. dist. XXV. *quaest.* II. *art.* 2. *quaest.* 2? *ad* 2. *&* 3.

AD septimum sic proceditur. Videtur quod nulli liceat occidere aliquem, se defendendo. Dicit enim Augustinus ad Publicolam (epist. XLVII. al. CLIV. a med. & hab. caus. XXIII. quaest. V.) *De occidendis hominibus, ne ab eis quisquam occidatur, non mihi placet consilium, nisi forte sit miles, aut publica functione teneatur, ut non pro se hoc faciat, sed pro aliis, accepta legitima potestate, si eius congruat personae*. Sed ille qui se defendendo occidit aliquem, ad hoc eum occidit ne ipse ab eo occidatur. Ergo hoc videtur esse illicitum.

2. Praeterea. In I. de libero arbitrio (cap. V. vers. fi.) dicitur: *Quomodo apud divinam providentiam a peccato liberi sunt qui pro his rebus, quas contemni oportet, humana caede polluti sunt?* Eas autem res dicit esse contemnendas, *quas homines inviti amittere possunt*, ut ex praemissis patet (eod. cap.) Horum autem praecipuum est vita corporalis. Ergo pro conservanda vita corporali nulli licitum est hominem occidere.

3. Praeterea. Nicolaus I. Papa (in decretis tit. *de Clericis*) dicit, ut habetur in Decretis dist. L. (cap. VI.) *De clericis, pro quibus consuluisti, scilicet qui se defendendo paganum occiderunt, si postea per poenitentiam emendati possunt ad pristinum statum redire, aut ad altiorem ascendere; scito nos nullam occasionem dare, nec ullam tribuere licentiam eis quemlibet hominem quolibet modo occidendi*. Sed ad praecepta moralia servanda tenentur communiter clerici, & laici. Ergo etiam laicis non est licitum occidere aliquem, se defendendo.

4. Praeterea. Homicidium est gravius peccatum quam simplex fornicatio, vel adulterium. Sed nulli licet committere

simplicem fornicationem, vel adulterium, vel quodcumque aliud peccatum mortale pro conservatione propriæ vitæ: quia vita spiritualis præferenda est corporali. Ergo nulli licet defendendo seipsum, alium occidere, ut propriam vitam conservet.

5. Præterea. Si arbor est mala, & fructus, ut habetur Matth. VII. Sed ipsa defensio sui videtur esse illicita, secundum illud Rom. XII. 19. *Non vos defendentes carissimi*. Ergo & occisio hominis exinde procedens est illicita.

Sed contra est quod Exod. XXII. 2. dicitur: *Si effringens fur domum, sive suffodiens inventus fuerit, & accepto vulnere mortuus fuerit, percussor non erit reus sanguinis*. Sed multo magis licitum est defendere propriam vitam quam propriam domum. Ergo etiam si aliquis occidat aliquem pro defensione vitæ suæ, non erit reus homicidii.

Respondeo dicendum, quod nihil prohibet unius actus esse duos effectus: quorum alter solum sit in intentione, alius vero sit præter intentionem. Morales autem actus recipiunt speciem secundum id quod intenditur, non autem ab eo quod est præter intentionem, cum sit per accidens, ut ex supra dictis patet (quæst. XLIII. art. 3. & 1. 2. quæst. 1. art. 3. ad 3.)

Ex actu ergo alicuius seipsum defendentis duplex effectus sequi potest: unus quidem conservatio propriæ vitæ; alius autem occisio invadentis. Actus ergo huiusmodi, ex hoc quod intenditur conservatio propriæ vitæ, non habet rationem illiciti; cum hoc sit cuilibet naturale quod se conservet in esse quantum potest. Potest tamen aliquis actus ex bona intentione proveniens, illicitus reddi, si non sit proportionatus fini. Et ideo si aliquis ad defendendum propriam vitam utatur maiori violentia quam oportet, erit illicitum. Si vero moderate volentiam repellat, erit licita defensio: nam secundum iura vim vi repellere licet cum moderamine inculpatæ tutelæ. Nec est necessarium ad salutem ut homo actum moderatæ tutelæ prætermittat ad evitandam occisionem alterius: quia plus tenetur homo vitæ suæ providere quam vitæ alienæ.

Sed quia occidere hominem non licet nisi publica auctoritate propter bonum commune, ut ex supra dictis patet (art. 3. hu. quæst.) illicitum est quod homo intendat occidere hominem, ut seipsum defendat, nisi ei qui habet publicam auctoritatem; qui intendens hominem occidere ad sui defensionem, refert hoc ad publicum bonum; ut patet in milite pugnante contra hostes, & in ministro iudicis pugnante contra latrones; quamvis etiam & illi peccent, si privata libidine moveantur.

Ad primum ergo dicendum, quod auctoritas Augustini intelligenda est in eo casu quo quis intendit occidere hominem, ut seipsum a morte liberet: in quo etiam casu intelligitur auctoritas inducta (in arg. 1.) ex Libro I. de libero arbitrio. Unde signanter dicit, *pro his rebus*; in quo designatur intentio.

Et per hoc patet responsio ad secundum.

Ad tertium dicendum, quod irregularitas consequitur actum homicidii, etiam si sit absque peccato, ut patet in iudice qui iuste aliquem condemnat ad mortem: & propter hoc clericus, etiam si se defendendo interficiat aliquem, irregularis est, quamvis non intendat interficere, sed seipsum defendere. (*a*)

Ad quartum dicendum, quod actus fornicationis, vel adulterii non ordinatur ad conservationem propriæ vitæ ex necessitate, sicut actus ex quo quandoque sequitur homicidium.

Ad quintum dicendum, quod ibi prohibetur defensio, quæ est cum livore vindictæ. Unde Glossa (interl.) dicit: *Non vos defendentes*, idest, *non sitis referientes adversarios*.

ARTICULUS VIII. 363.

Utrum aliquis casualiter occidens hominem, incurrat homicidii reatum.

IV. dist. XXV. *quæst.* II. *art.* 2. *quæst.* 2. *ad* 3

AD octavum sic proceditur. Videtur quod aliquis casualiter occidens hominem incurrat homicidii reatum. Legitur enim Gen. IV. quod Lamech credens interficere bestiam, interfecit hominem; & reputatum est ei ad homicidium. Ergo reatum homicidii incurrit qui casualiter hominem occidit.

2. Præterea. Exod. XXI. 22. dicitur: *Si quis percusserit mulierem prægnantem, & abortivum fecerit, si mors eius fuerit subsecuta, reddet animam pro anima*. Sed hoc potest fieri absque intentione occisionis.

(*a*) *Vide Tridentini Concilii sessionis* XIV. *caput* VII.

nis. Ergo homicidium casuale habet homicidii reatum.

3. Præterea. In Decretis dist. l inducuntur plures canones, quibus casualia homicidia puniuntur. Sed pœnæ non debentur nisi culpæ. Ergo ille qui casualiter hominem occidit, incurrit homicidii reatum.

Sed contra est quod Augustinus dicit ad Publicolam (epist. xlvii. al. cliv. vers. fi.) *Absit ut ea quæ propter bonum, ac licitum facimus, si quid per hæc præter nostram voluntatem cuiquam mali acciderit, nobis imputetur*. Sed contingit quandoque (a) ut propter bonum aliquod facientibus homicidium consequatur casualiter. Ergo non imputatur facienti ad culpam.

Respondeo dicendum, quod secundum Philosophum in II. Physic. (tex. 49. & 50.) *casus est causa agens præter intentionem*. Et ideo ea quæ casualia sunt, simpliciter loquendo, non sunt intenta, neque voluntaria. Et quia omne peccatum est voluntarium, secundum Augustinum (Lib. de vera relig. cap. xiv. in princ.) consequens est quod casualia, inquantum huiusmodi, non sunt peccata.

Contingit tamen, id quod non est actu & per se volitum, vel intentum, esse per accidens volitum, vel intentum, secundum quod causa *per accidens* dicitur *removens prohibens*. Unde ille qui non removet ea ex quibus sequitur homicidium, si debeat removere, incurrit quodammodo homicidium voluntarium. Hoc autem contingit dupliciter: uno modo, quando dans operam rebus illicitis, quas vitare debebat, homicidium incurrit; alio modo quando non adhibet debitam sollicitudinem. Et ideo secundum iura, si aliquis det operam rei licitæ, debitam diligentiam adhibens, & ex hoc homicidium sequatur; non incurrit homicidii reatum. Si vero det operam rei illicitæ; vel etiam det operam rei licitæ, non adhibens diligentiam debitam, non evadit homicidii reatum, si ex eius opere mors hominis consequatur.

Ad primum ergo dicendum, quod Lamech non adhibuit sufficientem diligentiam ad homicidium vitandum: & ideo reatum homicidii non evasit.

Ad secundum dicendum, quod ille qui percutit mulierem prægnantem, dat operam rei illicitæ: & ideo si sequatur mors mulieris, vel (b) puerperii animati, non effugiet homicidii crimen; præcipue cum ex tali percussione (c) in promptu sit quod mors sequatur.

Ad tertium dicendum, quod secundum canones imponitur pœna his qui casualiter occidunt, dantes operam rei illicitæ, vel non adhibentes diligentiam debitam.

QUAESTIO LXV.

De mutilatione membrorum,

in quatuor articulos divisa.

Deinde considerandum est de peccatis aliarum iniuriarum quæ in personam committuntur: & circa hoc quæruntur quatuor.

Primo de mutilatione membrorum.
Secundo de verberatione.
Tertio de carceratione.
Quarto, utrum peccatum huiusmodi iniuriarum aggravetur ex hoc quod committitur in personam coniunctam aliis.

ARTICULUS I. 364

Utrum mutilare aliquem membro suo, in aliquo casu possit esse licitum.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod mutilare aliquem membro suo, in nullo casu possit esse licitum. Damascenus enim dicit in II. Libro (orth. Fid. cap. iv. & xxx. & Lib. IV. cap. xxi.) quod *peccatum committitur per hoc quod receditur ab eo quod est secundum naturam, in id quod est contra naturam*. Sed secundum naturam a Deo institutam est quod corpus hominis sit integrum membris; contra naturam autem est quod sit membro diminutum. Ergo mutilare aliquem membro, semper videtur esse peccatum.

2. Præterea. Sicut se habet tota anima ad totum corpus, ita se habent partes animæ ad partes corporis, ut dicitur in II. de Anima (tex. 9.) Sed non licet aliquem privare anima, occidendo ipsum, nisi publica potestate. Ergo etiam non licet aliquem mutilare membro, nisi forte secundum publicam potestatem.

3. Præterea. Salus animæ præferenda est saluti corporali. Sed non licet aliquem mutilare se membro propter salutem

(a) *Ita veteres edit. ex codicibus. & Patavina ambæ. Nicolaius cum aliis:* ut per bonum aliquod quod facimus &c. (b) *Ita cum codicibus Tarrac, & Alcan. edit. Patav. optime; Al.* pueri animati. (c) *Ita vetustas edit. ex mss. Al.* certum sit.

tem animæ: puniuntur enim secundum statuta Nicæni Concilii (par. 1. sect. 4. can. 1.) qui se castraverunt propter castitatem servandam. Ergo propter nullam causam aliam licet aliquem membro mutilare.

Sed contra est quod dicitur Exod XXI 24. *Oculum pro oculo, dentem pro dente, manum pro manu, pedem pro pede*.

Respondeo dicendum, quod cum membrum aliquod sit pars totius humani corporis, est propter totum, sicut imperfectum propter perfectum. Unde disponendum est de membro humani corporis, secundum quod expedit toti. Membrum autem humani corporis per se quidem utile est ad bonum totius corporis; per accidens tamen potest contingere quod sit nocivum, puta cum membrum putridum est totius corporis corruptivum. Si ergo membrum sanum fuerit, & in sua naturali dispositione consistens, non potest præscindi absque totius corporis detrimento. Sed quia ipse totus homo ordinatur, ut ad finem, ad totam communitatem, cuius est pars, ut supra dictum est (quæst. lxi. art. 1. & quæst. præc. art. 2. & 5.) potest contingere quod abscissio membri etsi vergat in detrimentum totius corporis, ordinatur tamen ad bonum communitatis, inquantum alicui infertur in pœnam ad cohibitionem peccatorum. Et ideo sicut per publicam potestatem aliquis licite privatur totaliter vita propter aliquas maiores culpas; ita etiam privatur membro propter aliquas culpas minores.

Hoc autem non est licitum alicui privatæ personæ, etiam volente illo cuius est membrum: quia per hoc fit iniuria communitati, cuius est ipse homo, & omnes partes eius.

Si vero membrum propter putredinem sit totius corporis corruptivum, tunc licitum est de voluntate eius cuius est membrum, putridum membrum præscindere propter salutem totius corporis: quia unicuique commissa est cura propriæ salutis. Et eadem ratio est, si fiat voluntate eius ad quem pertinet curare de salute eius qui habet membrum corruptivum. Aliter autem aliquem membro mutilare est omnino illicitum.

Ad primum ergo dicendum, quod nihil prohibet, id quod est contra particularem naturam, esse secundum naturam universalem; sicut mors, & corruptio in rebus naturalibus est contra particularem naturam eius quod corrumpitur, cum tamen sit secundum naturam universalem: & similiter mutilare aliquem membro, etsi sit contra naturam particularem corporis eius qui mutilatur, est tamen secundum naturalem rationem in comparatione ad bonum commune.

Ad secundum dicendnm, quod totius hominis vita non ordinatur ad aliquid proprium ipsius hominis; sed ad ipsam potius omnia quæ sunt hominis, ordinantur: & ideo privare aliquem vita in nullo casu pertinet ad aliquem, nisi ad publicam potestatem, cui committitur procuratio boni communis. Sed præcisio membri potest ordinari ad propriam salutem unius hominis: & ideo in aliquo casu potest ad ipsum pertinere.

Ad tertium dicendum, quod membrum non est præscindendum propter corporalem salutem totius, nisi quando aliter toti subveniri non potest. Saluti autem spirituali semper potest aliter subveniri quam per membri præcisionem: quia peccatum subiacet voluntati. Et ideo in nullo casu licet membrum præscindere propter quodcumque peccatum vitandum. Unde Chrysostomus (hom. lxiii. circ. med.) exponens illud Matth. xix. *Sunt eunuchi, qui seipsos castraverunt propter regnum cælorum*, dicit: „ Non per membrorum abscissionem; sed malarum cogitationum interemptionem: maledictioni enim est obnoxius qui membrum abscindit: etenim homicidæ sunt qui talia præsumunt. “ Et postea subdit: „ Neque concupiscentia mansuetior ita fit, sed molestior: aliunde enim habet fontes sperma, quod in nobis est; & præcipue a proposito incontinenti, & mente negligente: nec ita abscissio membri comprimit tentationes, ut cogitationis frenum. “

ARTICULUS II. 365

Utrum liceat patribus verberare filios, aut dominis servos.

Inf. quæst. lxxii. *art.* 2. *ad* 2.

AD secundum sic proceditur. Videtur quod non liceat patribus verberare filios, aut dominis servos. Dicit enim Apostolus ad Ephes. vi. 4. *Vos patres nolite ad iracundiam provocare filios vestros*: & infra subdit: *Et vos domini eadem facite servis, remittentes minas*. Sed propter verbera aliqui ad iracundiam provocantur, & sunt etiam minis graviora. Ergo

Ergo neque patres filios, neque domini servos debent verberare.

2. Præterea. Philosophus dicit in X. Eth. (cap. ult. ante med.) quod *sermo paternus habet solum admonitionem, non autem coactionem*. Sed quædam coactio est per verbera. Ergo parentibus non licet filios verberare.

3. Præterea. Unicuique licet alteri disciplinam impendere: hoc enim pertinet ad eleemosynas spirituales, ut supra dictum est (quæst. XXXII. art. 2.) Si ergo parentibus licet propter disciplinam filios verberare, pari ratione cuilibet licebit quemlibet verberare: quod patet esse falsum. Ergo & primum.

Sed contra est quod dicitur Proverb. XIII. 24. *Qui parcit virgæ, odit filium suum*: & infra XXIII. 13. *Noli subtrahere a puero disciplinam. Si enim percusseris eum virga, non morietur: tu virga percuties eum, & animam eius de inferno liberabis*: & Eccli. XXXIII. 28. dicitur: *Servo malevolo tortura, & compedes*.

Respondeo dicendum, quod per verberationem nocumentum quoddam infertur corpori eius qui verberatur; aliter tamen quam in mutilatione: nam mutilatio tollit corporis integritatem; verberatio vero tantummodo afficit sensum dolore: unde multo minus nocumentum est quam mutilatio membri. Nocumentum autem inferre alicui non licet, nisi per modum pœnæ, propter iustitiam. Nullus autem iuste punit aliquem, nisi sit eius iurisdictioni subiectus. Et ideo verberare aliquem non licet, nisi habenti potestatem aliquam super illum qui verberatur.

Et quia filius subditur potestati patris, & servus potestati domini; licite potest verberare pater filium, & dominus servum causa correctionis, & disciplinæ.

Ad primum ergo dicendum, quod cum ira sit appetitus vindictæ, præcipue concitatur ira cum aliquis se reputat læsum iniuste, ut patet per Philosophum in II. Rhetor. (cap. 11 parum a princ.) Et ideo per hoc quod patribus interdicitur ne filios ad iracundiam provocent, non prohibetur quin filios verberent causa disciplinæ, sed quod non immoderate eos affligant verberibus. Quod vero indicitur dominis, quod remittant servis minas, potest dupliciter intelligi: uno modo, ut remisse minis utantur, quod pertinet ad moderationem disciplinæ: alio modo, ut aliquis non semper impleat quod comminatus est; quod pertinet ad hoc quod iudicium quo quis comminatus est pœnam, quandoque per remissionis misericordiam temperetur.

Ad secundum dicendum, quod maior potestas maiorem debet habere coactionem. Sicut autem civitas est perfecta communitas; ita princeps civitatis habet perfectam potestatem coercendi: & ideo potest infligere pœnas irreparabiles, scilicet occisionis, vel mutilationis. Pater autem, & dominus, qui præsunt familiæ domesticæ, quæ est imperfecta communitas, habent imperfectam potestatem coercendi, secundum leviores pœnas, quæ non inferunt irreparabile nocumentum. & huiusmodi est verberatio.

Ad tertium dicendum, quod exhibere disciplinam volenti, cuilibet licet. Sed disciplinam nolenti adhibere, est solum eius cui alterius cura committitur: & ad hoc pertinet aliquem verberibus castigare.

ARTICULUS III. 366

Utrum liceat aliquem hominem incarcerare.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod non liceat aliquem hominem incarcerare. Actus enim est malus ex genere qui cadit supra indebitam materiam, ut supra dictum est (1. 2. quæst. XVIII. art. 2.) Sed homo habens naturalem arbitrii libertatem est indebita materia incarcerationis, quæ libertati repugnat. Ergo illicitum est aliquem incarcerare.

2. Præterea. Humana iustitia regulari debet ex divina. Sed, sicut dicitur Eccli. XV. 14. *Deus reliquit hominem in manu consilii sui*. Ergo videtur quod non est aliquis coercendus vinculis, vel carcere.

3. Præterea. Nullus est coercendus nisi ab opere malo, a quo quilibet potest alium licite impedire. Si ergo incarcerare aliquem esset licitum, ad hoc quod cohiberetur a malo, cuilibet esset licitum aliquem incarcerare: quod patet esse falsum. Ergo & primum.

Sed contra est quod Lev. XXIV. legitur, quemdam missum fuisse in carcerem propter peccatum blasphemiæ.

Respondeo dicendum, quod in bonis corporis tria per ordinem considerantur. Primo quidem integritas corporalis substantiæ; cui detrimentum affertur per occisionem, vel mutilationem: secundo delectatio, vel quies sensus; cui opponitur

tur verberatio, vel quodlibet sensum dolore afficiens: tertio motus, & usus membrorum; qui impeditur per ligationem, vel incarcerationem, seu quamcumque detentionem.

Et ideo incarcerare aliquem, vel qualitercumque detinere est illicitum, nisi fiat secundum ordinem iustitiæ aut in pœnam, aut ad cautelam alicuius mali vitandi.

Ad primum ergo dicendum, quod homo qui abutitur potestate sibi data, meretur eam amittere: & ideo (*a*) homo qui peccando abusus est libero usu suorum membrorum, conveniens est incarcerationis materia.

Ad secundum dicendum, quod Deus quandoque secundum ordinem suæ sapientiæ peccatores cohibet, ne possint peccata implere, secundum illud Iob v. 12. *Qui dissipat cogitationes malignorum, ne possint implere manus eorum quod cœperant:* quandoque vero eos permittit quod voluerint agere: & similiter secundum humanam iustitiam non pro qualibet culpa homines incarcerantur, sed pro aliquibus.

Ad tertium dicendum, quod detinere hominem ad horam ab aliquo opere illicito statim perpetrando, cuilibet licet; sicut cum aliquis detinet aliquem, ne se præcipitet, vel ne alium feriat. Sed simpliciter aliquem includere, vel ligare, ad eum solum pertinet qui habet disponere universaliter de actibus, & vita alterius: quia per hoc impeditur non solum a malis faciendis, sed etiam a bonis agendis.

ARTICULUS IV. 367

Utrum peccatum aggravetur ex hoc quod prædictæ iniuriæ inferuntur in personas aliis coniunctas.

AD quartum sic proceditur. Videtur quod peccatum non aggravetur ex hoc quod prædictæ iniuriæ inferuntur in personas aliis coniunctas. Huiusmodi enim iniuriæ habent rationem peccati, prout nocumentum alicui infertur contra eius voluntatem. Sed magis est contra hominis voluntatem malum quod in propriam personam infertur, quam quod infertur in personam coniunctam. Ergo iniuria illata in personam coniunctam est minor.

2. Præterea. In sacra Scriptura præcipue reprehenduntur qui pupillis, & viduis iniurias inferunt: unde dicitur Eccli. xxxv. 17. *Non despiciet preces pupilli, nec viduam, si effundat loquelam gemitus*. Sed vidua, & pupillus non sunt personæ aliis coniunctæ. Ergo ex hoc quod infertur iniuria personis coniunctis, non aggravatur peccatum.

3. Præterea. Persona coniuncta habet propriam voluntatem, sicut & principalis persona: (*b*) propterea potest ei aliquid esse voluntarium quod est contra voluntatem principalis personæ; ut patet in adulterio, quod placet uxori, & displicet viro. Sed huiusmodi iniuriæ habent rationem peccati, prout consistunt (*c*) in voluntaria commutatione. Ergo huiusmodi iniuriæ minus habent de ratione peccati.

Sed contra est quod Deut. XXVIII. 32. ad quamdam exaggerationem dicitur: *Filii tui, & filiæ tuæ tradentur alteri populo videntibus oculis tuis*.

Respondeo dicendum, quod quanto aliqua iniuria in plures redundat, ceteris paribus, tanto gravius est peccatum: & inde est quod gravius est peccatum, si aliquis percutiat principem quam si personam privatam, quia redundat in iniuriam totius multitudinis, ut supra dictum est (1. 2. quæst. lxxiii. art. 9.)

Cum autem infertur iniuria in aliquam personam coniunctam alteri qualitercumque, illa iniuria pertinet ad duas personas: & ideo, ceteris paribus, ex hoc ipso aggravatur peccatum.

Potest tamen contingere quod secundum aliquas circumstantias sit gravius peccatum quod fit contra personam nulli coniunctam vel propter dignitatem personæ, vel propter magnitudinem nocumenti.

Ad primum ergo dicendum, quod iniuria illata in personam coniunctam minus est nociva personæ cui coniungitur, quam si in ipsam immediate inferretur; & ex hac parte est minus peccatum. Sed hoc totum quod pertinet ad iniuriam personæ cui coniungitur, superadditur peccato quod aliquis incurrit ex eo quod aliam personam secundum se lædit.

Ad secundum dicendum, quod iniuriæ illatæ in viduas, & pupillos magis exaggerantur, tum quia magis opponuntur misericordiæ, tum quia idem nocumen-

tum

(a) *Ita cod. Alcan. optime. Al.* homini. (b) *Ita codd. Camer. & Alcan. Al.* potest enim aliquid ei esse voluntarium &c. (c) *Ita passim. Cod. Alcan.* in involuntaria: *quam lectionem probant Theologi. Vid. inf. quæst. 73. art. 1. ad 1.*

cum huiusmodi personis inflictum est eis gravius, quia non habent relevantem.

Ad tertium dicendum, quod per hoc quod uxor voluntarie consentit in adulterium, minoratur quidem peccatum, & iniuria ex parte ipsius mulieris: gravius enim esset, si adulter violenter eam opprimeret: non tamen propter hoc tollitur iniuria ex parte viri: quia *uxor non habet potestatem sui corporis, sed vir*, ut dicitur I. ad Cor. VII. 4. Et eadem ratio est de similibus. De adulterio tamen, quia non solum iustitiae, sed etiam castitati opponitur, erit locus infra agendi in tractatu de temperantia (quaest. CLIV. art. 8.)

QUAESTIO LXVI.

De peccatis iustitiae oppositis, & primo de furto & rapina,

in novem articulos divisa.

DEinde considerandum est de peccatis iustitiae oppositis, per quae infertur nocumentum proximo in rebus; scilicet furto, & rapina.

Et circa hoc quaeruntur novem.

Primo, utrum naturalis sit homini possessio exteriorum rerum.

Secundo, utrum licitum sit quod aliquis rem aliquam possideat quasi propriam.

Tertio, utrum furtum sit occulta acceptio rei alienae.

Quarto, utrum rapina sit peccatum specie differens a furto.

Quinto, utrum omne furtum sit peccatum.

Sexto, utrum furtum sit peccatum mortale.

Septimo, utrum liceat furari in necessitate.

Octavo, utrum omnis rapina sit peccatum mortale.

Nono, utrum rapina sit gravius peccatum quam furtum.

ARTICULUS I. 368

Utrum naturalis sit homini possessio exteriorum rerum.

III. cont. cap. II. fin. & cap. XXVII. fin.

AD primum sic proceditur. Videtur quod non sit naturalis homini possessio exteriorum rerum. Nullus enim debet sibi attribuere quod Dei est. Sed dominium omnium creaturarum est proprium Dei, secundum illud Psal. XXIII. 1. *Domini est terra &c.* Ergo non est naturalis homini possessio rerum exteriorum.

2. Praeterea. Basilius exponens verbum divitis dicentis Luc. XII. *Congregabo omnia quae nata sunt mihi, & bona mea*, dicit (in serm. sup. illud, *Destruam horrea mea* vers. fin.) „Dic mihi, quae tua? „unde ea sumens in vitam tulisti?" Sed illa quae homo possidet naturaliter, potest aliquis convenienter dicere esse sua. Ergo homo non possidet naturaliter exteriora bona.

3. Praeterea. Sicut Ambrosius dicit in Lib. I. de Trin. (seu de fide ad Grat. cap. I. circ. med.) *Dominus nomen est potestatis*. Sed homo non habet potestatem super res exteriores: nihil enim potest circa earum naturam immutare. Ergo possessio exteriorum rerum non est homini naturalis.

Sed contra est quod dicitur in Psalm. VIII. 8. *Omnia subiecisti sub pedibus eius*, scilicet hominis.

Respondeo dicendum, quod res exterior potest dupliciter considerari. Uno modo quantum ad eius naturam, quae non subiacet humanae potestati, sed solum divinae, cui omnia ad nutum obediunt. Alio modo quantum ad usum ipsius rei: & sic habet homo naturale dominium exteriorum rerum: quia per rationem, & voluntatem potest uti rebus exterioribus ad suam utilitatem, quasi propter se factis: semper enim imperfectiora sunt propter perfectiora, ut supra habitum est (quaest. LXIV. art. 1.) Et ex hac ratione Philosophus probat in I. Polit. (cap. V.) quod possessio rerum exteriorum est homini naturalis. Hoc autem naturale dominium super ceteras creaturas quod competit homini secundum rationem, in qua imago Dei consistit, manifestatur in ipsa hominis creatione Genes. I. 26. ubi dicitur: *Faciamus hominem ad imaginem & similitudinem nostram; & praesit piscibus maris &c.*

Ad primum ergo dicendum, quod Deus habet principale dominium omnium rerum; & ipse secundum suam providentiam ordinavit quasdam res ad corporalem hominis sustentationem: & propter hoc homo habet naturale rerum dominium, quantum ad potestatem utendi ipsis.

Ad secundum dicendum, quod dives ille reprehenditur ex hoc quod putabat ex-

exteriora bona esse principaliter sua, quasi non accepisset ea ab alio, scilicet a Deo.

Ad tertium dicendum, quod illa ratio procedit de dominio exteriorum rerum quantum ad naturas ipsarum: quod quidem dominium soli Deo convenit, ut dictum est (in corp. art.)

ARTICULUS II. 369

Utrum liceat alicui rem aliquam quasi propriam possidere.

III. cont. cap. XXVII. *fin. & opusc.* XX. *cap.* IV.

AD secundum sic proceditur. Videtur quod non liceat alicui rem aliquam quasi propriam possidere. Omne enim quod est contra ius naturale, est illicitum. Sed secundum ius naturale omnia sunt communia: cui quidem communitati contrariatur proprietas possessionum. Ergo illicitum est cuilibet homini appropriare sibi aliquam rem exteriorem.

2. Præterea. Basilius dicit, exponens prædictum verbum divitis (loc. cit. art. præc. arg. 2.) *Sicut qui præveniens ad spectacula prohiberet advenientes, appropriando sibi quod ad communem usum ordinatur, similes sunt divites, qui communia, quæ præoccupaverunt, æstimant sua esse.* Sed illicitum esset præcludere viam aliis ad potiendum communibus bonis. Ergo illicitum est appropriare sibi aliquam rem communem.

3. Præterea. Ambrosius dicit (serm. LXIV. de temp. vers. fin.) & habetur in Decretis dist. XLVII. cap. *Sicut hi: Proprium nemo dicat, quod est commune* Appellat autem *commune* res exteriores, sicut patet ex his quæ præmittit. Ergo videtur illicitum esse quod aliquis appropriet sibi aliquam rem exteriorem.

Sed contra est quod Augustinus dicit in Lib. de hæresibus (hæresi XL) *Apostolici dicuntur qui se hoc nomine arrogantissime vocaverunt, eo quod in suam communionem non acciperent utentes coniugibus, & res proprias possidentes; quales habet catholica Ecclesia & monachos, & clericos plurimos.* Sed ideo isti hæretici sunt, quia se ab Ecclesia separantes, nullam spem putant eos habere qui utuntur his rebus, quibus ipsi carent. Est ergo erroneum dicere, quod non liceat homini propria possidere.

Respondeo dicendum, quod circa rem exteriorem duo competunt homini. Quorum unum est potestas procurandi, & dispensandi: & quantum ad hoc licitum est quod homo propria possideat. Est etiam necessarium ad humanam vitam propter tria. Primo quidem quia magis sollicitus est unusquisque ad procurandum aliquid quod sibi soli competit, quam id quod est commune omnium, vel multorum: quia unusquisque laborem fugiens, relinquit alteri id quod pertinet ad commune, sicut accidit in multitudine ministrorum. Alio modo quia ordinatius res humanæ tractantur, si singulis immineat propria cura alicuius rei procurandæ: esset autem confusio, si quilibet indistincte quælibet procuraret. Tertio quia per hoc magis pacificus status hominum conservatur, dum unusquisque re sua contentus est. Unde videmus quod inter eos qui communiter, & ex indiviso aliquid possident, frequentius iurgia oriuntur.

Aliud vero quod competit homini circa res exteriores, est usus ipsarum: & quantum ad hoc non debet homo habere res exteriores ut proprias, sed ut communes, ut scilicet de facili aliquis eas communicet in necessitate aliorum Unde Apostolus dicit I. ad Timoth. ultim. 17. *Divitibus huius sæculi præcipe .... facile tribuere, communicare de bonis &c.*

Ad primum ergo dicendum, quod communitas rerum attribuitur iuri naturali: non quia ius naturale dictet omnia esse possidenda communiter, & nihil esse quasi proprium possidendum; sed quia secundum ius naturale non est distinctio possessionum, sed magis secundum humanum condictum, quod pertinet ad ius positivum, ut supra dictum est (quæst. LVII. art. 2. & 3.) Unde proprietas possessionum non est contra ius naturale, sed iuri naturali superadditur per adinventionem rationis humanæ.

Ad secundum dicendum, quod ille qui præveniens ad spectacula præpararet aliis viam, non illicite ageret; sed ex hoc illicite agit quod alios prohibet: & similiter dives non illicite agit, si præoccupans possessionem rei, quæ a principio erat communis, aliis etiam communicet; peccat autem, si alios ab usu illius rei indiscrete prohibeat. Unde Basilius Ibidem dicit: *Cur tu abundas, ille vero mendicat, nisi ut tu bonæ dispensationis merita consequaris, ille vero patientiæ præmiis coronetur?*

Ad tertium dicendum, quod cum dicit Augu-

Ambrosius, *Nemo proprium dicat quod est commune*, loquitur de proprietate quantum ad usum: unde subdit: *Plus quam sufficeret sumptui, violenter obtentum est*.

ARTICULUS III. 370

Utrum sit de ratione furti occulte accipere rem alienam.

AD tertium sic proceditur. Videtur quod non sit de ratione furti occulte accipere rem alienam. Illud enim quod diminuit peccatum, non videtur ad rationem peccati pertinere. Sed in occulto peccare pertinet ad diminutionem peccati, sicut e contrario ad exaggerandum peccatum quorumdam dicitur Isa. III. 9. *Peccatum suum quasi Sodoma prædicaverunt, nec absconderunt*. Ergo non est de ratione furti occulta acceptio rei alienæ.

2. Præterea. Ambrosius dicit (serm. LXIV. de temp. prope fin.) & habetur in Decret. distinct. XLVII. (cap. *Sicut hi*) *Non minus est criminis habenti tollere, quam cum possis, & abundans sis, indigentibus denegare*. Ergo sicut furtum consistit in acceptione rei alienæ, ita etiam in detentione ipsius.

3. Præterea. Homo potest furtim ab alio accipere etiam quod suum est, puta rem quam apud alium deposuit, vel quæ est ab eo iniuste ablata. Non est ergo de ratione furti quod sit occulta acceptio rei alienæ.

Sed contra est quod Isidorus dicit in Lib. X. Etymol. (ad lit. *F.*) *Fur a furvo dictus est, idest a fusco: nam noctis utitur tempore*.

Respondeo dicendum, quod ad rationem furti tria concurrunt. Quorum primum convenit sibi, secundum quod contrariatur iustitiæ, quæ unicuique tribuit quod suum est: & ex hoc competit ei quod usurpat alienum.

Secundum vero pertinet ad rationem furti, prout distinguitur a peccatis quæ sunt contra personam, sicut ab homicidio, & adulterio: & secundum hoc competit furto quod sit circa rem possessam: si quis enim accipiat id quod est alterius, non quasi possessio, sed quasi pars (sicut si amputet membrum) vel sicut persona coniuncta (ut si auferat filiam, vel uxorem) non habet proprie rationem furti.

Tertia differentia est quæ complet rationem furti, ut scilicet occulte usurpetur alienum: & secundum hoc propria ratio furti est ut sit *occulta acceptio rei alienæ*.

Ad primum ergo dicendum, quod occultatio quandoque quidem est causa peccati, puta cum quis utitur occultatione ad peccandum, sicut accidit in fraude, & dolo: & hoc modo non diminuit, sed constituit speciem peccati: & ita est in furto. Alio modo occultatio est simplex circumstantia peccati: & sic diminuit peccatum, tum quia signum verecundiæ est, tum quia tollit scandalum.

Ad secundum dicendum, quod detinere id quod alteri debetur, eamdem rationem nocumenti habet cum acceptione iniusta: & ideo sub iniusta acceptione intelligitur etiam iniusta detentio.

Ad tertium dicendum, quod nihil prohibet, id quod est simpliciter unius, secundum quid esse alterius; sicut res deposita est simpliciter quidem deponentis, sed est eius apud quem deponitur, quantum ad custodiam; & id quod est per rapinam ablatum, est rapientis, non simpliciter, sed quantum ad detentionem.

ARTICULUS IV. 371

Utrum furtum, & rapina sint peccata differentia specie.

Inf. art. 9. co. & quæst. LXXIII. *art. 1. co. & ad 2. & II. Cor.* XIII.

AD quartum sic proceditur. Videtur quod furtum, & rapina non sint peccata differentia specie. Furtum enim, & rapina differunt secundum *occultum*, & *manifestum*: furtum enim importat occultam acceptionem; rapina vero violentam, & manifestam. Sed in aliis generibus peccatorum *occultum*, & *manifestum* non diversificant speciem. Ergo furtum, & rapina non sunt peccata specie diversa.

2. Præterea. Moralia recipiunt speciem a fine, ut supra dictum est (1.2. quæst. 1. art. 3. & quæst. XVIII. art. 6.) Sed furtum, & rapina ordinantur ad eumdem finem, scilicet ad habendum aliena. Ergo non differunt specie.

3. Præterea. Sicut rapitur aliquid ad possidendum, ita rapitur mulier ad delectandum: unde & Isidorus dicit in Lib. X. Etymolog. (ad lit. *R.*) quod *raptor dicitur corruptor, & rapta dicitur corrupta*. Sed raptus dicitur, sive mulier auferatur publice, sive occulte. Ergo

Ergo & res possessa rapi dicitur, sive occulte, sive publice rapiatur. Ergo non differunt furtum, & rapina.

Sed contra est quod Philosophus in V. Ethic. (cap. II. in fi.) distinguit furtum a rapina, ponens furtum *occultum*, rapinam vero *violentam*.

Respondeo dicendum, quod furtum, & rapina sunt vitia iustitiæ opposita, inquantum aliquis alteri facit iniustum. Nullus autem patitur iniustum volens, ut probatur in V. Eth. (cap. IX. ante med.) Et ideo furtum, & rapina ex hoc habent rationem peccati quod acceptio est involuntaria ex parte eius cui aliquid subtrahitur.

Involuntarium autem dupliciter dicitur, scilicet per ignorantiam, & violentiam, ut habetur in III. Ethic. (cap. I.) Et ideo aliam rationem peccati habet rapina, & aliam furtum. Ergo propter hoc differunt specie.

Ad primum ergo dicendum, quod in aliis generibus peccatorum non attenditur ratio peccati ex aliquo involuntario, sicut attenditur in peccatis oppositis iustitiæ: & ideo ubi occurrit diversa ratio involuntarii, est diversa species peccati.

Ad secundum dicendum, quod finis remotus rapinæ, & furti idem est. Sed hoc non sufficit ad identitatem speciei, quia est diversitas in finibus proximis: raptor enim vult per propriam potestatem obtinere, fur vero per astutiam.

Ad tertium dicendum, quod raptus mulieris non potest esse occultus ex parte mulieris quæ rapitur: & ideo etiam si sit occultus ex parte aliorum, a quibus rapitur, adhuc remanet ratio rapinæ ex parte mulieris, cui violentia infertur.

ARTICULUS V. 372

Utrum furtum semper sit peccatum.

Inf. quæst. CXVIII. *art.* 2. *co. &* II. *dist.* XLII. *quæst.* II. *art.* 4. *cor. & mal. quæst.* X. *art.* 2. *cor. & quæst.* XV. *art.* 2. *cor. princ.*

AD quintum sic proceditur. Videtur quod furtum non semper sit peccatum. Nullum enim peccatum cadit sub præcepto divino: dicitur enim Eccli. XV. 21. *Nemini mandavit impie agere.* Sed Deus invenitur præcepisse furtum: dicitur enim Exod. XII. 35. *Fecerunt filii Israel, sicut præceperat Dominus Moysi .... & expoliaverunt Aegyptios.* Ergo furtum non semper est peccatum.

2. Præterea. Ille qui invenit rem non suam, si eam accipiat, videtur furtum committere, quia accipit rem alienam. Sed hoc videtur esse licitum secundum naturalem æquitatem, ut Iuristæ dicunt (§. XVIII. XXXIX. & XLVI. de rerum divis.) Ergo videtur quod furtum non semper sit peccatum.

3. Præterea. Ille qui accipit rem suam, non videtur peccare; cum non agat contra iustitiam, cuius æqualitatem non tollit. Sed furtum committitur, etiam si aliquis rem suam occulte accipiat ab altero detentam, vel custoditam. Ergo videtur quod furtum non semper sit peccatum.

Sed contra est quod dicitur Exod. XX. 15. *Non furtum facies.*

Respondeo dicendum, quod si aliquis consideret furti rationem, duas rationes peccati in eo inveniet. Primo quidem propter contrarietatem ad iustitiam, quæ reddit unicuique quod suum est: & sic furtum iustitiæ opponitur, inquantum furtum est acceptio rei alienæ.

Secundo ratione doli, seu fraudis, quam fur committit, occulte, & quasi ex insidiis rem alienam usurpando. Unde manifestum est quod omne furtum est peccatum.

Ad primum ergo dicendum, quod accipere rem alienam vel occulte, vel manifeste, auctoritate iudicis hoc decernentis, non est furtum: quia iam fit sibi debitum per hoc quod sententialiter sibi est adiudicatum. Unde multo minus furtum fuit quod filii Israel tulerunt spolia Aegyptiorum ex præcepto Domini hoc decernentis pro afflictionibus quibus Aegyptii eos sine causa afflixerant: & ideo signanter dicitur Sap. X. 20. *Iusti tulerunt spolia impiorum.*

Ad secundum dicendum, quod circa res inventas est distinguendum. Quædam enim sunt quæ numquam fuerunt in bonis alicuius, sicut lapilli, & gemmæ quæ inveniuntur in littore maris: & talia occupanti conceduntur: & eadem ratio est de thesauris antiquo tempore sub terra occultatis, quorum non extat aliquis possessor: nisi quod secundum leges civiles tenetur inventor dare medietatem domino agri, si in alieno agro invenerit. Propter quod in parabola Evangelii dicitur Matth. XIII. de inventore thesauri absconditi in agro, quod emit agrum, quasi ut haberet ius possidendi totum the-

thesaurum. Quædam vero res inventæ fuerunt de propinquo in alicuius bonis: & tunc si quis eas accipiat non animo retinendi, sed animo restituendi domino, qui eas pro derelictis non habet, non committit furtum: & similiter si pro derelictis habeantur, & hoc credat inventor, licet sibi eas retineat, non committit furtum: alias autem committitur peccatum furti. Unde Augustinus dicit in quadam homil. (serm. XIX. de verb. Apost. cap. VIII. a med.) & habetur XIV. quæst. V. (cap. VI.) *Si quid invenisti, & non reddidisti, rapuisti*.

Ad tertium dicendum, quod ille qui furtim accipit rem suam apud alium depositam, gravat depositarium, qui tenetur ad restituendam eam, vel ad ostendendum se esse innoxium: unde manifestum est quod peccat, & tenetur ad relevandum gravamen depositarii. Qui vero furtim accipit rem suam apud alium iniuste detentam, peccat quidem: non quia gravet eum qui detinet, & ideo non tenetur ad restituendum aliquid, vel ad recompensandum; sed peccat contra communem iustitiam, dum ipse sibi usurpat suæ rei iudicium, iuris ordine prætermisso. Et ideo tenetur Deo satisfacere, & dare operam ut scandalum proximorum, si inde exortum fuerit, sedetur.

ARTICULUS VI. 373

Utrum furtum sit peccatum mortale.

Locis sup. art. I. inductis.

AD sextum sic proceditur. Videtur quod furtum non sit peccatum mortale. Dicitur enim Proverb. VI. 30. *Non grandis est culpa, cum quis furatus fuerit*. Sed omne peccatum mortale est grandis culpa. Ergo furtum non est peccatum mortale.

2. Præterea. Peccato mortali mortis pœna debetur. Sed pro furto non infligitur in lege pœna mortis, sed solum pœna damni, secundum illud Exod. XXII. 1. *Si quis furatus fuerit bovem, aut ovem.... quinque boves pro uno bove restituet, quatuor oves pro una ove*. Ergo furtum non est peccatum mortale.

3. Præterea. Furtum potest committi in parvis rebus, sicut & in magnis. Sed inconveniens videtur quod pro furto alicuius parvæ rei (puta unius acus, vel unius pennæ) aliquis puniatur morte æterna. Ergo furtum non est peccatum mortale.

Sed contra est quod nullus damnatur secundum divinum iudicium nisi pro peccato mortali. Condemnatur autem aliquis pro furto, secundum illud Zach. V. 3. *Hæc est maledictio quæ egreditur super faciem omnis terræ: quia omnis fur, sicut ibi scriptum est, iudicabitur*. Ergo furtum est peccatum mortale.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra habitum est (quæst. XXIV. art. 5. & 1. 2. quæst. LXXII. art. 5. & quæst. LXXXVII. art. 3.) peccatum mortale est quod contrariatur caritati, secundum quod est spiritualis animæ vita.

Caritas autem consistit principaliter quidem in dilectione Dei, secundario vero in dilectione proximi: ad quam pertinet ut proximo bonum velimus, & operemur. Per furtum autem homo infert nocumentum proximo in suis rebus: & si passim homines sibi invicem furarentur, periret humana societas. Unde furtum, tamquam contrarium caritati, est peccatum mortale.

Ad primum ergo dicendum, quod furtum dicitur non esse grandis culpa, duplici ratione. Primo quidem propter necessitatem inducentem ad furandum; quæ diminuit, vel totaliter tollit culpam, ut infra patebit (art. seq.) Unde subditur: *Furatur enim, ut esurientem impleat animam*. Alio modo dicitur furtum non esse grandis culpa per comparationem ad reatum adulterii, quod punitur morte. Unde subditur de fure, quod *deprehensus reddet septulum; qui autem adulter est, perdet animam suam*.

Ad secundum dicendum, quod pœnæ præsentis vitæ magis sunt medicinales quam retributivæ. Retributio enim reservatur divino iudicio, quod est secundum veritatem in peccantes. Et ideo secundum iudicium præsentis vitæ non pro quolibet peccato mortali infligitur pœna mortis, sed solum pro illis quæ inferunt irreparabile nocumentum, vel etiam pro illis quæ habent aliquam horribilem deformitatem: & ideo pro furto, quod irreparabile damnum non infert, non infligitur secundum præsens iudicium pœna mortis, nisi ut furtum aggravatur per aliquam gravem circumstantiam, sicut patet de sacrilegio, quod est furtum rei sacræ; & de peculatu, quod est furtum rei communis, ut patet per Augustinum super Ioannem (tract. 50. a med.) & de plagio, quod est furtum hominis, pro quo quis morte punitur, ut patet Exod. XXI.

Ad tertium dicendum, quod illud quod modicum est, ratio apprehendit quasi nihil. Et ideo in his quæ minima sunt, homo non reputat sibi nocumentum inferri: & ille qui accipit, potest præsumere hoc non esse contra voluntatem eius cuius est res. Et pro tanto si quis furtive huiusmodi res minimas accipiat, potest excusari a peccato mortali; si tamen habet animum furandi, & inferendi nocumentum proximo, etiam in talibus minimis, potest esse peccatum mortale, sicut & in solo cogitatu per consensum.

ARTICULUS VII. 374

Utrum liceat alicui furari propter necessitatem.

Inf. quæst. cx. *art.* 3. *ad* 4. *& IV. dist* xv. *quæst.* 11. *art.* 1. *quæst.* 4. *ad* 2. *& art.*4. *quæst.* 2. *ad* 2 *& art.*5. *quæst.*1. *cor.*

AD septimum sic proceditur. Videtur quod non liceat alicui furari propter necessitatem. Non enim imponitur pœnitentia nisi peccanti. Sed extra, de furtis (can. III.) dicitur: *Si quis per necessitatem famis, aut nuditatis furatus fuerit cibaria, vestem, vel pecus, pœniteat per hebdomadas tres.* Ergo non licet furari propter necessitatem.

2. Præterea. Philosophus dicit in II. Ethic. (cap. VI. ad fi.) quod *quædam confestim nominata, convoluta sunt cum malitia*, inter quæ ponit furtum. Sed illud quod est secundum se malum, non potest propter aliquem bonum finem bonum fieri. Ergo non potest aliquis licite furari, ut necessitati suæ subveniat.

3. Præterea. Homo debet diligere proximum sicut seipsum. Sed non licet furari ad hoc quod aliquis per eleemosynam proximo subveniat, ut Augustinus dicit in Lib. contra mendacium (cap. VII. cir. med.) Ergo etiam non licet furari ad subveniendum propriæ necessitati.

Sed contra est quod in necessitate sunt omnia communia: & ita non videtur esse peccatum, si aliquis rem alterius accipiat propter necessitatem sibi factam communem.

Respondeo dicendum, quod ea quæ sunt iuris humani, non possunt derogare iuri naturali, vel iuri divino. Secundum autem naturalem ordinem ex divina providentia institutum, res inferiores sunt ordinatæ ad hoc quod ex his subveniatur hominum necessitati. Et ideo per rerum divisionem, & appropriationem ex iure humano procedentem, non impeditur quin hominis necessitati sit subveniendum ex huiusmodi rebus. Et ideo res quas aliqui superabundanter habent, ex naturali iure debentur pauperum sustentationi. Unde Ambrosius dicit (serm. LXIV. de temp. sub fi.) & habetur in Decret. distinct. XLVII. (cap. *Sicut hi*) *Esurientium panis est quem tu detines; nudorum indumentum est quod tu recludis; miserorum redemptio, & absolutio est pecunia quam tu in terram defodis.*

Sed quia multi sunt necessitatem patientes, & non potest ex eadem re omnibus subveniri, committitur arbitrio uniuscuiusque dispensatio propriarum rerum, ut ex eis subveniat necessitatem patientibus.

Si tamen adeo sit evidens, & urgens necessitas, ut manifestum sit instanti necessitati de rebus occurrentibus esse subveniendum (puta cum imminet personæ periculum, & aliter subveniri non potest) tunc licite potest aliquis ex rebus alienis suæ necessitati subvenire, sive manifeste, sive occulte sublatis: nec hoc proprie habet rationem furti, vel rapinæ.

Ad primum ergo dicendum, quod Decretalis illa loquitur in casu in quo non est urgens necessitas.

Ad secundum dicendum, quod uti re aliena occulte accepta in casu necessitatis extremæ, non habet rationem furti, proprie loquendo: quia per talem necessitatem efficitur suum id quod quis accipit ad sustentandam propriam vitam.

Ad tertium dicendum, quod in casu similis necessitas etiam potest quis occulte rem alienam accipere, ut subveniat proximo sic indigenti.

ARTICULUS VIII. 375

Utrum rapina possit fieri sine peccato.

AD octavum sic proceditur. Videtur quod rapina possit fieri sine peccato. Præda enim per violentiam accipitur; quod videtur ad rationem rapinæ pertinere, secundum prædicta (art. 4. hu. quæst.) Sed prædam accipere ab hostibus licitum est: dicit enim Ambrosius in Lib. de Patriarchis (seu Lib. I. de Abraham cap. III. cir. fi.) *Cum præda fuerit in potestate victoris, decet militarem disciplinam ut Regi serventur omnia,*

sci-

scilicet ad distribuendum. Ergo rapina in aliquo casu est licita.

2. Præterea. Licitum est auferre ab aliquo id quod non est eius. Sed res quas infideles habent, non sunt eorum: dicit enim Augustinus in epistola ad Vincentium Donatistam (XCIII. al. XLVIII. aliquant. ante fi.) *Res falso appellatis vestras, quas nec iuste possidetis, & secundum leges terrenorum Regum amittere iussi estis*. Ergo videtur quod ab infidelibus aliquis licite rapere possit.

3. Præterea. Terrarum Principes multa a suis subditis violenter extorquent; quod videtur ad rationem rapinæ pertinere. Grave autem videtur dicere, quod in hoc peccent, quia sic fere omnes Principes damnarentur. Ergo rapina in aliquo casu est licita.

Sed contra est quod de quolibet licite accepto potest fieri Deo sacrificium, vel oblatio. Non autem potest fieri de rapina, secundum illud Isa. LXI. 8. *Ego Dominus diligens iudicium, & odio habens rapinam in holocaustum*. Ergo per rapinam aliquid accipere non est licitum.

Respondeo dicendum, quod rapina quamdam violentiam, & coactionem importat, per quam contra iustitiam alicui aufertur quod suum est. In societate autem hominum nullus habet coactionem nisi per publicam potestatem: & ideo quicumque per violentiam aliquid alteri aufert, si sit privata persona, non utens publica potestate, illicite agit, & rapinam committit, sicut patet in latronibus.

Principibus vero potestas publica committitur ad hoc quod sint iustitiæ custodes. Et ideo non licet eis violentia, & coactione uti, nisi secundum iustitiæ tenorem; & hoc vel contra hostes, pugnando: vel contra cives, malefactores puniendo: & quod per talem violentiam aufertur, non habet rationem rapinæ, cum non sit contra iustitiam. Si vero contra iustitiam aliqui per publicam potestatem violenter abstulerint res aliorum, illicite agunt, & rapinam committunt, & ad restitutionem tenentur.

Ad primum ergo dicendum, quod circa prædam distinguendum est. Quia si illi qui deprædantur hostes, habeant bellum iustum, ea quæ per violentiam in bello acquirunt, eorum efficiuntur: & hoc non habet rationem rapinæ: unde nec ad restitutionem tenentur. Quamvis possint in acceptione prædæ iustum bellum habentes, peccare per cupiditatem ex prava intentione, si scilicet non propter iustitiam, sed propter prædam principaliter pugnent. Dicit enim Augustinus in Lib. de verbis Domini (serm. XIX. cir. princ. & hab. cap. *Militare* XXIII. quæst. I.) quod *propter prædam militare peccatum est*. Si vero illi qui prædam accipiunt, habeant bellum iniustum, rapinam committunt, & ad restitutionem tenentur.

Ad secundum dicendum, quod intantum aliqui infideles res suas iniuste possident, inquantum eas secundum leges terrenorum Principum amittere iussi sunt: & ideo ab eis possunt per violentiam subtrahi, non privata auctoritate, sed publica.

Ad tertium dicendum, quod si Principes a subditis exigant quod eis secundum iustitiam debetur propter bonum commune conservandum, etiamsi violentia adhibeatur, non est rapina. Si vero aliquid Principes indebite extorqueant per violentiam, rapina est, sicut & latrocinium. Unde dicit Augustinus in IV. de civ. Dei (cap. IV. in princ.) *Remota iustitia, quid sunt regna nisi magna latrocinia? quia & latrocinia quid sunt nisi parva regna?* Et Ezech. XXII. 27. dicitur: *Principes eius in medio eius, quasi lupi rapientes prædam*. Unde ad restitutionem tenentur, sicut & latrones: & tanto gravius peccant quam latrones, quanto periculosius, & communius contra publicam iustitiam agunt, cuius custodes sunt positi.

ARTICULUS IX. 376

Utrum furtum sit gravius peccatum quam rapina.

Inf. quæst. LXXIII. *art.* 3. *ad* 2. *& quæst.* CXVI. *art.* 2. *ad* 1. *& quæst.* CXIV. *art.* 2. *ad* 4.

AD nonum sic proceditur. Videtur quod furtum sit gravius peccatum quam rapina. Furtum enim super acceptionem rei alienæ habet adiunctam fraudem, & dolum; quod non est in rapina. Sed fraus, & dolus de se habent rationem peccati, ut supra habitum est (quæst. LV. art. 4. & 5.) Ergo furtum est gravius peccatum quam rapina.

2. Præterea. Verecundia est timor de turpi actu, ut dicitur in IV. Ethic. (cap. ult. cir. princ.) Sed magis verecundan-

tur homines de furto quam de rapina. Ergo furtum est turpius quam rapina.

3. Præterea. Quanto aliquod peccatum pluribus nocet, tanto gravius esse videtur. Sed per furtum potest nocumentum inferri & magnis, & parvis; per rapinam autem solum impotentibus, quibus potest volentia inferri. Ergo gravius videtur esse peccatum furti quam rapinæ.

Sed contra est quod secundum leges gravius punitur rapina quam furtum.

Respondeo dicendum, quod rapina, & furtum habent rationem peccati, sicut supra dictum est (art. 4. & 6. hu. quæst.) propter involuntarium, quod est ex parte eius cui aliquid aufertur; ita tamen quod in furto est involuntarium per ignorantiam, in rapina autem est involuntarium per violentiam. Magis est autem aliquid involuntarium per violentiam quam per ignorantiam, quia violentia directius opponitur voluntati quam ignorantia. Et ideo rapina est gravius peccatum quam furtum.

Est & alia ratio, quia per rapinam non solum infertur alicui damnum in rebus, sed etiam vergit in quamdam personæ ignominiam, sive iniuriam: & hoc præponderat fraudi, vel dolo, quæ pertinent ad furtum.

Unde patet responsio ad primum.

Ad secundum dicendum, quod homines sensibilibus inhærentes, magis gloriantur de virtute exteriori, quæ manifestatur in rapina, quam de virtute interiori, quæ tollitur per peccatum: & ideo minus verecundatur de rapina quam de furto.

Ad tertium dicendum, quod licet pluribus possit noceri per furtum quam per rapinam; tamen graviora nocumenta possunt inferri per rapinam quam per furtum: unde etiam ex hoc rapina est detestabilior.

QUAESTIO LXVII.

De vitiis oppositis commutativæ iustitiæ, & primo de iniustitia iudicis,

in quatuor articulos divisa.

Deinde considerandum est de vitiis oppositis commutativæ iustitiæ, quæ (a) consistunt in verbis, quibus læditur proximus: & primo de his quæ pertinent ad iudicium; secundo de nocumentis verborum quæ fiunt extra iudicium.

(a) *Al.* consistit.

Circa primum quinque consideranda occurrunt. Primo quidem de iniustitia iudicis in iudicando. Secundo de iniustitia accusatoris in accusando. Tertio de iniustitia ex parte rei in sua defensione. Quarto de iniustitia testis in testificando. Quinto de iniustitia advocati in patrocinando.

Circa primum quæruntur quatuor.

Primo, utrum aliquis possit iuste iudicare eum qui non est sibi subditus.

Secundo, utrum liceat iudici iudicare contra veritatem quam novit, propter ea quæ sibi proponuntur.

Tertio, utrum iudex possit aliquem iuste condemnare non accusatum.

Quarto, utrum licite possit pœnam relaxare.

ARTICULUS I. 377

Utrum quis possit iuste iudicare eum qui non est sibi subiectus.

Sup. quæst. lx. *art.* 6. *& IV. dist.* XVII. *quæst.* III. *art.* 3 *quæst.* 4. *& dist.* XLVIII. *quæst.* I. *art.* I. *corp.*

Ad primum sic proceditur. Videtur quod aliquis possit iuste iudicare eum qui non est sibi subditus. Dicitur enim Dan. XIII. quod Daniel seniores de falso testimonio convictos suo iudicio condemnavit. Sed illi seniores non erant subditi Danieli; quinimmo ipsi erant iudices populi. Ergo aliquis potest licite iudicare sibi non subditum.

2. Præterea. Christus non erat alicuius hominis subditus; quinimmo ipse erat *Rex regum, & Dominus dominantium*. Sed ipse exhibuit se iudicio hominis. Ergo videtur quod aliquis licite possit iudicare aliquem qui non est subditus eius.

3. Præterea. Secundum iura quilibet sortitur forum secundum rationem delicti. Sed quandoque ille qui delinquit, non est subditus eius ad quem pertinet forum illius loci; puta cum alterius est diœcesis, vel cum est exemptus. Ergo videtur quod aliquis possit iudicare eum qui non est sibi subditus.

Sed contra est quod Gregorius super illud Deuter. XXIII. *Si intraveris segetem &c.* dicit (in Regist. Lib. XII. epist. XXXI. interrogat. 9. & hab. cap. *Scriptum est* VI. quæst. III.) „ Falcem iudicii mittere non potes in eam segetem quæ alteri videtur esse commissa. “

Respon-

Respondeo dicendum, quod sententia iudicis est quasi quaedam particularis lex in aliquo particulari facto. Et ideo sicut lex generalis debet habere vim coactivam, ut patet per Philosophum in X. Ethic. (cap. ult.) ita etiam & sententia iudicis debet habere vim coactivam, per quam constringatur utraque pars ad servandam sententiam iudicis: alioquin iudicium non esset efficax. Potestatem autem coactivam non habet licite in rebus humanis, nisi ille qui fungitur publica potestate: & qui ea funguntur, superiores reputantur respectu eorum in quos sicut in subditos potestatem accipiunt, sive habeant ordinariam, sive per commissionem.

Et ideo manifestum est quod nullus potest iudicare aliquem, nisi sit aliquo modo subditus eius vel per commissionem, vel per potestatem ordinariam.

Ad primum ergo dicendum, quod Daniel accepit potestatem ad iudicandum illos seniores quasi commissam ex instinctu divino: quod signatur per hoc quod ibidem dicitur, quod *suscitavit Dominus spiritum pueri iunioris*.

Ad secundum dicendum, quod in rebus humanis aliqui propria sponte possunt se subiicere aliorum iudicio, quamvis non sint eis superiores; sicut patet in his qui compromittunt in aliquos arbitros: & inde est quod necesse est arbitrium poena vallari: quia arbitri, qui non sunt superiores, non habent de se plenam potestatem coercendi. Sic ergo & Christus propria sponte humano iudicio se subdidit; sicut etiam & Leo Papa (a) se iudicio Imperatoris subdidit.

Ad tertium dicendum, quod Episcopus in cuius dioecesi aliquis delinquit, efficitur superior eius ratione delicti, etiam si sit exemptus; nisi forte delinquat in re aliqua exempta, puta in administratione bonorum alicuius monasterii exempti. Sed si aliquis exemptus committat furtum, vel homicidium, vel aliquid huiusmodi, potest per Ordinarium iuste condemnari.

ARTICULUS II. 378

Utrum iudici liceat iudicare contra veritatem quam novit, propter ea quae in contrarium proponuntur.

Sup. quaest. LXIV. *art.* 6. *ad* 3. *& IV. dist.* XXVII. *quaest.* 1. *art.* 2. *quaest.* 4. *ad* 3. *&* 3. *& quol.* V. *art.* 15. *ad* 1.

AD secundum sic proceditur. Videtur quod iudici non liceat iudicare contra veritatem quam novit, propter ea quae in contrarium proponuntur. Dicitur enim Deuter. XVII. 9. *Venies ad sacerdotes Levitici generis, & ad iudicem qui fuerit illo tempore, quaeresque ab eis, qui indicabunt tibi iudicii veritatem*. Sed quandoque aliqua proponuntur contra veritatem, sicut cum aliquid per falsos testes probatur. Ergo non licet iudici iudicare secundum ea quae proponuntur, & probantur contra veritatem quam ipse novit.

2. Praeterea. Homo in iudicando debet divino iudicio conformari: quia *Dei iudicium est*, ut dicitur Deuter. 1. 17. Sed *iudicium Dei est secundum veritatem*, ut dicitur Rom. II. & Isa. XI. 3. praedicitur de Christo: *Non secundum visionem oculorum iudicabit, neque secundum auditum aurium arguet; sed iudicabit in iustitia pauperes, & arguet in aequitate pro mansuetis terrae*. Ergo iudex non debet secundum ea quae coram ipso probantur, sententiam ferre contra ea quae ipse novit.

3. Praeterea. Idcirco in iudicio probationes requiruntur, ut fides fiat iudici de rei veritate: unde in his quae sunt notoria, non requiritur iudicialis ordo, secundum illud I. ad Timoth. V. 24. *Quorumdam hominum peccata manifesta sunt praecedentia ad iudicium*. Si ergo iudex per se cognoscit veritatem, non debet attendere ad ea quae probantur, sed sententiam ferre secundum veritatem quam novit.

4. Praeterea. Nomen *conscientiae* importat applicationem scientiae ad aliquid agibile, ut in I. habitum (quaest. LXXIX. art. 13.) Sed facere contra scientiam est peccatum. Ergo iudex peccat, si sententiam ferat secundum allegata contra conscientiam veritatis quam habet.

Sed contra est quod Ambrosius dicit super Psalterium (sc. super Psal. CXVIII. octo-

(a) Leo quartus nimirum Ludovico Augusto ad purganda crimina coram illo de quibus erat accusatus, ut in Decretis caus. 2. quaest. VII. cap. *Nos si incompetenter* videre est. *Nicolaius*.

octonar. 20. sect. 5. cir. med.) *Bonus iudex nihil ex arbitrio suo facit; sed secundum leges, & iura pronuntiat*. Sed hoc est iudicare secundum ea quæ in iudicio proponuntur, & probantur. Ergo iudex debet secundum huiusmodi iudicare, & non secundum proprium arbitrium.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est (art. præc. & quæst. lx. art. 2. & 6.) iudicare pertinet ad iudicem, secundum quod fungitur publica potestate: & ideo informari debet in iudicando non secundum id quod ipse novit tamquam privata persona, sed secundum id quod sibi innnotescit tamquam personæ publicæ.

Hoc autem innotescit sibi & in communi, & in particulari. In communi quidem per leges publicas, vel divinas, vel humanas, contra quas nullas probationes admittere debet; in particulari autem negotio aliquo per instrumenta, & testes, & alia huiusmodi legitima documenta: quæ debet sequi in iudicando magis quam id quod ipse novit tamquam privata persona.

Ex quo tamen ad hoc adiuvari potest ut districtius discutiat probationes inductas, ut possit earum defectum investigare. Quod si eas non possit de iure repellere, debet,, sicut dictum est (hic sup.) eas in iudicando sequi.

Ad primum ergo dicendum, quod ideo præmittitur in illis verbis de quæstione iudicibus facienda, ut intelligatur quod iudicare debent iudices veritatem secundum ea quæ (*a*) fuerunt sibi proposita.

Ad secundum dicendum, quod Deo competit iudicare secundum propriam potestatem: & ideo in iudicando informatur secundum veritatem, quam ipse cognoscit: & eadem ratio est de Christo, qui est verus Deus, & homo. Alii autem iudices non iudicant secundum propriam potestatem: & ideo non est similis ratio.

Ad tertium dicendum, quod Apostolus loquitur in casu quando aliquid non solum est manifestum iudici, sed sibi, & aliis; ita quod reus nullo modo crimen inficiari potest (ut in notoriis,) sed statim ex ipsa evidentia facti convincitur. Si autem sit manifestum iudici, & non aliis, vel aliis, & non iudici, tunc est necessaria iudicis discussio.

Ad quartum dicendum, quod homo in his quæ ad propriam personam pertinent, debet informare conscientiam suam ex propria scientia; sed in his, quæ pertinent ad publicam potestatem, debet informare conscientiam suam secundum ea quæ in publico iudicio sciri possunt &c.

ARTICULUS III. 379

Utrum iudex possit aliquem condemnare, etiamsi non sit aliquis accusator.

Opusc. XIX. *cap.* V. *fin.*

AD tertium sic proceditur. Videtur quod iudex possit aliquem iudicare, etiam si non sit aliquis accusator. Humana enim iustitia derivatur a iustitia divina. Sed Deus peccatores iudicat, etiam si nullus sit accusator. Ergo videtur quod homo possit in iudicio aliquem condemnare, etiam si non adsit accusator.

2. Præterea. Accusator requiritur in iudicio ad hoc quod deferat crimen ad iudicem. Sed quandoque potest crimen ad iudicem devenire alio modo quam per accusationem, sicut per denuntiationem, vel per infamiam, vel etiam si ipse iudex videat. Ergo iudex potest aliquem condemnare absque accusatore.

3. Præterea. Facta Sanctorum in Scripturis narrantur, quasi quædam exemplaria humanæ vitæ. Sed Daniel simul fuit accusator, & iudex contra iniquos senes, ut patet Dan. XIII. Ergo non est contra iustitiam, si aliquis aliquem condemnet tamquam iudex, & ipsemet sit accusator.

Sed contra est quod I. ad Cor. v. Ambrosius (super illud, *Et vos inflati &c.* & hab. in Decr. caus. 2. quæst. 1. cap. *De manifesta*) exponens sententiam Apostoli de fornicatore dicit, quod *iudicis non est sine accusatore damnare: quia Dominus Iudam, cum fuisset fur, quia non est accusatus, minime abiecit*.

Respondeo dicendum, quod iudex est interpres iustitiæ. Unde, sicut Philosophus dicit in V. Ethic. (cap. IV. ante med.) *homines ad iudicem confugiunt sicut ad quamdam iustitiam animatam*. Iustitia autem, sicut supra dictum est (quæst. LVIII. art. 2.) non est ad seipsum, sed ad alterum. Et ideo oportet quod iudex inter aliquos duos diiudicet: quod quidem fit, cum unus est actor, & alius est reus.

Et ideo in criminibus non potest aliquem

(*a*) *Nicolaius* fuerint.

quem iudicio condemnare iudex, nisi habeat accusatorem, secundum illud Act. xxv. 16. *Non est consuetudo Romanis damnare aliquem hominem, priusquam is qui accusatur, praesentes habeat accusatores, locumque defendendi accipiat ad abluenda crimina* quae ei obiiciuntur.

Ad primum ergo dicendum, quod Deus in suo iudicio utitur conscientia peccantis, quasi accusatore, secundum illud Rom. II. 15. (*a*) *Inter se invicem cogitationum accusantium, aut etiam defendentium:* vel etiam evidentia facti, quantum ad ipsum, secundum illud Genes. IV. 10. *Vox sanguinis fratris tui Abel clamat ad me de terra*.

Ad secundum dicendum, quod publica infamia habet locum accusatoris. Unde super illud Gen. IV. *Vox sanguinis fratris tui &c.* dicit Glossa (interl.) „ Evidentia perpetrati sceleris accusatore non „ eget. " In denuntiatione vero, sicut supra dictum est (quaest. XXXIII. art. 7.) non intenditur punitio peccantis, sed emendatio: & ideo nihil agitur contra eum cuius peccatum denuntiatur, sed pro eo: & ideo non est ibi necessarius accusator. Poena autem infertur propter rebellionem ad Ecclesiam, quae quia est manifesta, tenet locum accusatoris. Ex eo autem quod ipse iudex videt, non potest procedere ad sententiam ferendam, nisi secundum ordinem publici iudicii, quod tenet locum accusatoris.

Ad tertium dicendum, quod Deus in suo iudicio procedit ex propria notitia veritatis, non autem homo, ut supra dictum est (art. praec.) & ideo homo non potest simul esse accusator, & testis, & iudex, sicut Deus. Daniel autem accusator fuit simul, & iudex, quasi divini iudicii executor, cuius instinctu movebatur, ut dictum est (art. I. huius quaest. ad I.)

ARTICULUS IV. 380

Utrum iudex licite possit poenam relaxare.

III. P. quaest. XLVI. *art.* 2. *ad* 3. *& I. dist.* XLIII. *quaest.* II. *art.* 2. *ad* 5. *& IV. dist.* XLVI. *quaest.* I. *art.* 2. *quaest.* 2. *& quaest.* II. *art.* I. *& quaest.* III. *art.* I.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod iudex licite possit poenam relaxare. Dicitur enim Iacobi II. 13. *Iudicium sine misericordia ei qui non facit misericordiam*. Sed nullus punitur propter hoc quod non facit illud quod licite facere non potest. Ergo quilibet iudex potest licite misericordiam facere, relaxando poenam.

2 Praeterea. Iudicium humanum debet imitari iudicium divinum. Sed Deus poenitentibus relaxat poenam: quia *non vult mortem peccatoris*, ut dicitur Ezech. XVIII. Ergo etiam homo iudex potest poenitenti licite relaxare poenam.

3. Praeterea. Unicuique licet facere quod alicui prodest, & nulli nocet. Sed absolvere reum a poena prodest ei, & nulli nocet. Ergo iudex licite potest reum a poena absolvere.

Sed contra est quod dicitur Deut. XIII. 8. de eo qui persuadet servire diis alienis: *Non parcat ei oculus tuus, ut misereraris, & occultes eum, sed statim interficies eum*: & de homicida dicitur Deut. XIX. 12. *Morietur, nec misereberis eius*.

Respondeo dicendum, quod, sicut ex dictis patet (art. 2. & 3. praec.) duo sunt, quantum ad propositum pertinet, circa iudicem consideranda: quorum unum est quod ipse habet iudicare inter accusatorem, & reum; aliud autem est quod ipse non fert iudicii sententiam, quasi ex propria, sed quasi ex publica potestate.

Duplici ergo ratione impeditur iudex ne reum a poena absolvere possit. Primo quidem ex parte accusatoris, ad cuius ius quandoque pertinet ut reus puniatur; puta propter aliquam iniuriam in ipsum commissam, cuius relaxatio non est in arbitrio alicuius iudicis, quia quilibet iudex tenetur ius suum reddere unicuique. Alio modo impeditur ex parte reipublicae, cuius potestate fungitur; ad cuius bonum pertinet quod malefactores puniantur.

Sed tamen quantum ad hoc, differt inter inferiores iudices, & supremum iudicem, scilicet Principem, cui est plenanarie potestas publica commissa. Iudex enim inferior non habet potestatem absolvendi reum a poena contra leges a superiore sibi impositas. Unde super illud Ioan. XIX. *Non haberes adversum me potestatem ullam*, dicit Augustinus (tract. CXVI. parum a med.) „ Talem Deus de„ derat Pilato potestatem, ut esset sub „ Caesaris potestate, ne ei omnino libe„ rum esset accusatum absolvere. " Sed Prin-

(*a*) *Vulgata*: inter se invicem cogitationibus accusantibus, aut etiam defendentibus.

Princeps, qui habet plenariam potestatem in republica, si ille qui passus est iniuriam, velit eam remittere, poterit reum licite absolvere, si hoc publicæ utilitati viderit non esse nocivum.

Ad primum ergo dicendum, quod misericordia iudicis habet locum in his quæ arbitrio iudicis relinquuntur; in quibus boni viri est ut sit diminutivus pœnarum, sicut Philosophus dicit in V. Ethic. (cap. x. circ. fin.) In his autem quæ sunt determinata secundum legem divinam, vel humanam, non est suum misericordiam facere.

Ad secundum dicendum, quod Deus habet supremam potestatem iudicandi; & ad ipsum pertinet quicquid contra aliquem peccatur: & ideo liberum ei est pœnam remittere; præcipue cum peccato ex hoc pœna maxime debeatur quod est contra ipsum. Non tamen remittit pœnam, nisi secundum quod decet suam bonitatem, quæ est omnium legum radix.

Ad tertium dicendum, quod iudex, si inordinate pœnam remitteret, nocumentum inferret communitati; cui expedit ut maleficia puniantur, ad hoc quod peccata vitentur: unde Deut. XIII. II. post pœnam seductoris subditur: *Ut omnis Israel audiens timeat, & nequaquam ultra faciat quippiam huius rei simile.* Noceret etiam personæ cui est illata iniuria; quæ recompensationem accipit per quamdam restitutionem honoris in pœna iniuriantis.

QUAESTIO LXVIII.

De pertinentibus ad iniustam accusationem,

in quatuor articulos divisa.

POstea considerandum est de his quæ pertinent ad iniustam accusationem: & circa hoc quæruntur quatuor.

Primo, utrum homo accusare teneatur.

Secundo, utrum accusatio sit facienda in scriptis.

Tertio, quomodo accusatio sit vitiosa.

Quarto, qualiter male accusantes sint puniendi.

ARTICULUS I. 381.

Utrum homo teneatur ad accusandum.

AD primum sic proceditur. Videtur quod homo non teneatur ad accusandum. Nullus enim excusatur ab impletione divini præcepti propter peccatum: quia iam ex suo peccato commodum reportaret. Sed aliqui propter peccatum redduntur inhabiles ad accusandum, sicut excommunicati, infames, & illi qui sunt de maioribus criminibus accusati, prius quam innoxii demonstrentur. Ergo homo non tenetur ex præcepto divino ad accusandum.

2. Præterea. Omne debitum ex caritate dependet, quæ est finis præcepti: unde dicitur Rom. XIII. 8. *Nemini quicquam debeatis, nisi ut invicem diligatis.* Sed illud quod est caritatis, homo debet omnibus maioribus, & minoribus, subditis, & prælatis. Cum ergo subditi non debeant prælatos accusare, nec minores suos maiores, ut per plura capitula probatur II. quæst. VII. videtur quod nullus ex debito teneatur accusare.

3. Præterea. Nullus tenetur contra fidelitatem agere, quam debet amico: quia non debet alteri facere quod sibi non vult fieri. Sed accusare aliquem quandoque est contra fidelitatem, quam quis debet amico: dicitur enim Prov. XI. 13. *Qui ambulat fraudulenter, revelat arcana; qui autem fidelis est, celat amici commissum.* Ergo homo non tenetur ad accusandum.

Sed contra est quod dicitur Levit. V. I. *Si peccaverit anima, & audierit vocem iurantis, testisque fuerit quod aut ipse vidit, aut conscius est, nisi indicaverit, portabit iniquitatem suam.*

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (quæst. XXXIII. art. 6. & 7. & quæst. præc. art. 3. ad 2.) hæc est differentia inter denuntiationem, & accusationem, quia in denuntiatione attenditur emendatio fratris, in accusatione autem attenditur punitio criminis. Pœnæ autem præsentis vitæ non per se expetuntur, quia non est hic ultimum retributionis tempus; sed inquantum sunt medicinales, conferentes vel ad emendationem personæ peccantis, vel ad bonum reipublicæ, cuius quies procuratur per punitionem peccantium: quorum primum intenditur in denuntiatione, ut dictum est (quæst. XXXIII. art. 7.) secundum autem

autem proprie pertinet ad accusationem.

Et ideo si crimen fuerit tale, quod vergat in detrimentum reipublicæ, tenetur homo ad accusationem; dummodo sufficienter possit probare, quod pertinet ad officium accusatoris; puta cum peccatum alicuius vergit in multitudinis corruptelam corporalem, seu spiritualem. Si autem non fuerit tale peccatum quod in multitudinem redundet, vel etiam si sufficientem probationem adhibere non possit, non tenetur ad intentandam accusationem: quia ad hoc nullus tenetur quod non potest debito modo perficere.

Ad primum ergo dicendum, quod nihil prohibet, per peccatum reddi aliquem impotentem ad ea quæ homines facere tenentur; sicut ad merendum vitam æternam, & ad assumendum ecclesiastica sacramenta. Nec tamen ex hoc homo reportat commodum; quinimmo deficere ab eis quæ tenetur facere, est gravissima pœna, quia virtuosi actus sunt quædam hominis perfectiones.

Ad secundum dicendum, quod subditi prælatos suos accusare prohibentur, qui non affectione caritatis, sed sua pravitate vitam eorum diffamare, & reprehendere quærunt: vel etiam si subditi accusare volentes fuerint criminosi, ut habetur II. quæst. VII. (cap. *Clericis*, & seq.) alioquin si fuerint alias idonei ad accusandum, licet subditis ex caritate suos prælatos accusare.

Ad tertium dicendum, quod revelare secreta in malum personæ, est contra fidelitatem; non autem si revelentur propter bonum commune, quod semper præferendum est bono privato. Et ideo contra bonum commune nullum secretum licet recipere. Nec tamen omnino est secretum quod per sufficientes testes potest probari.

ARTICULUS II. 382

Utrum sit necessarium accusationem in scriptis fieri.

IV. dist. XIX. *quæst.* II. *art.* 3. *quæst.* I. *ad* 4. *& dist.* XXXV. *art.* 3. *ad* 6. *& quol.* XXI. *art.* 13. *cor.*

AD secundum sic proceditur. Videtur quod non sit necessarium accusationem in scriptis fieri. Scriptura enim adinventa est ad subveniendum humanæ memoriæ circa præterita. Sed accusatio in præsenti agitur. Ergo accusatio scriptura non indiget.

2. Præterea. II. quæst. VIII. (cap. *Per scripta*) dicitur: *Nullus absens accusare potest, nec ab aliquo accusari*. Sed scriptura ad hoc videtur esse utilis, ut absentibus aliquid significetur, ut patet per Augustinum X. de Trinit. (cap. I. aliquant. a princ.) Ergo in accusatione non est necessaria scriptura; præsertim cum canon dicat, quod *per scripta nullius accusatio suscipiatur*.

3. Præterea. Sicut crimen alicuius manifestatur per accusationem, ita per denuntiationem. Sed in denuntiatione non est scriptura necessaria. Ergo videtur quod neque etiam in accusatione.

Sed contra est quod dicitur II. quæst. VIII. (cap. I.) *Accusatorum personæ sine scripto numquam recipiantur*.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (quæst. præc. art. 3.) quando in criminibus per modum accusationis agitur, accusator constituitur pars; ita quod iudex inter accusatorem, & eum qui accusatur, medius constituitur ad examen iustitiæ; in quo oportet, quantum possibile est, secundum certitudinem procedere. Quia vero ea quæ verbo tenus dicuntur, facile labuntur a memoria, non posset iudici esse certum, quid, & qualiter dictum sit, cum debet proferre sententiam, nisi esset in scriptis redactum.

Et ideo rationabiliter institutum est ut accusatio, sicut & alia quæ in iudicio aguntur, redigatur in scriptis.

Ad primum ergo dicendum, quod difficile est singula verba propter eorum multitudinem, & varietatem retinere: cuius signum est quod multi eadem verba audientes (*a*) si interrogarentur, non referrent ea similiter, etiam post modicum tempus. Et cum modica verborum differentia sensum variet, ideo etiamsi post modicum debeat iudicis sententia promulgari, expedit tamen ad certitudinem iudicii quod accusatio redigatur in scriptis.

Ad secundum dicendum, quod scriptura non solum necessaria est propter absentiam personæ quæ significat, vel cui est aliquid significandum, sed etiam propter dilationem temporis, ut dictum est (in

(a) *Ita cum mss. edit. omnes post Nicolaium: tantum codices Tarrac. & Alcan. habent* & interrogentur, non referent. *Editio Rom. aliaque veteres:* si interrogarentur, non referrent ea. Similiter etiam cum modica verborum differentia &c. *Nicolaius;* non referrent ea similiter post modicum tempus,

(in solut. præc.) Et ideo cum dicit canon, *Per scripta nullius accusatio suscipiatur*, intelligendum est de absente (*a*) qui per scripta accusationem mittat; non tamen excluditur quin cum præsens fuerit, necessaria sit scriptura.

Ad tertium dicendum, quod denuntiator non obligat se ad probandum: unde nec punitur, si probare nequiverit. Et propter hoc in denuntiatione non est necessaria scriptura; sed sufficit, si aliquis verbo denuntiet Ecclesiæ, quæ ex officio suo procedet ad fratris emendationem.

ARTICULUS III. 383

Utrum accusatio reddatur iniusta propter calumniam, prævaricationem, & tergiversationem.

AD tertium sic proceditur. Videtur quod accusatio non reddatur iniusta propter calumniam, prævaricationem, & tergiversationem. Quia, sicut dicitur II. quæst. III. (in append. Grat. post cap. VIII.) *calumniari est falsa crimina intendere*. Sed quandoque aliquis alteri falsum crimen obiicit ex ignorantia facti, quæ excusat. Ergo videtur quod non semper reddatur iniusta accusatio, si sit calumniosa.

2. Præterea. Ibidem dicitur, quod *prævaricari est vera crimina abscondere*. Sed hoc non videtur esse illicitum: quia homo non tenetur ad omnia crimina detegenda, ut supra dictum est (art. 1. huius quæst. & quæst. XXXIII. art. 7.) Ergo videtur quod accusatio non reddatur iniusta ex prævaricatione.

3. Præterea. Sicut ibidem dicitur, *tergiversari est in universum ab accusatione desistere*. Sed hoc absque iniustitia fieri potest: dicitur enim ibidem (cap VIII. caus. II. quæst. III.) *Si quem pœnituerit criminaliter accusationem, & inscriptionem fecisse de eo quod probare non potuerit, si cum accusato innocente convenerit, invicem se absolvant*. Ergo accusatio non redditur iniusta per tergiversationem.

Sed contra est quod ibidem dicitur (in appendice ad cap. cit.) *Accusatorum temeritas tribus modis detegitur: aut enim calumniantur, aut prævaricantur, aut tergiversantur*.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est (art. 1. huius quæst.) accusatio ordinatur ad bonum commune, quod intenditur per cognitionem criminis. Nullus autem debet nocere alicui iniuste, ut bonum commune promoveat. Et ideo in accusatione duplici ratione contingit esse peccatum. Uno modo ex eo quod aliquis iniuste agit contra eum qui accusatur, crimina falsa ei imponendo; quod est calumniari.

Alio modo ex parte reipublicæ, cuius bonum principaliter intenditur in accusatione, dum aliquis impedit malitiose punitionem peccati. Quod iterum dupliciter contingit. Uno modo fraudem in accusatione adhibendo; & hoc pertinet ad prævaricationem: nam *prævaricator* dicitur quasi *varicator*, qui adversam partem adiuvat, prodita causa sua. Alio modo totaliter ab accusatione desistendo; quod est tergiversari: in hoc enim quod desistit ab hoc quod cœperat, quasi tergum vertere videtur.

Ad primum ergo dicendum, quod homo non debet ad accusationem procedere nisi de re omnino sibi certa, in qua ignorantia facti locum non habeat: nec tamen qui falsum crimen alicui imponit, calumniatur, sed solum qui ex malitia in falsam accusationem prorumpit. Contingit enim quandoque ex animi levitate ad accusationem procedere, quia scilicet aliquis nimis faciliter credit quod audivit: & hoc temeritatis est. Aliquando autem ex iusto errore movetur aliquis ad accusandum. Quæ omnia secundum prudentiam iudicis debent discerni, (*b*) ut non pronuntiet eum calumniatum fuisse qui ex levitate animi, vel ex iusto errore in falsam accusationem prorupit.

Ad secundum dicendum, quod non quicumque abscondit vera crimina, prævaricatur; sed solum qui fraudulenter abscondit ea de quibus accusationem proponit, colludens cum reo, proprias probationes dissimulando, & falsas excusationes admittendo.

Ad tertium dicendum, quod tergiversari est ab accusatione desistere omnino, animum accusandi deponendo, non qualitercumque, sed inordinate. Contingit autem aliquem ab accusatione desistere ordinate absque vitio, dupliciter. Uno modo in ipso accusationis processu, si cognoverit esse falsum id de quo accusavit:

(*a*) *Ita ex cod. citat. Theologi & Nicolaius. In cod. Alcan. legit Madalena* ab absente qui peremptam (*ut est in edit. Rom.*) *vel* præsumptam accusationem mittit. *Edit. Patav.* qui per epistolam. (*b*) *Ita post Garsiam editi passim. Codices* ut non prorumpat.

vit: & sic pari consensu se absolvunt accusator, & reus. Alio modo, si Princeps, ad quem pertinet cura boni communis, quod per accusationem intenditur, accusationem aboleverit.

ARTICULUS IV. 384

Utrum accusator qui in probatione defecerit, teneatur ad pœnam talionis.

IV. dist. XLI. *art.* 5. *quæst.* 2. *ad* 1. *& quol.* XI. *art.* 13. *corp.*

AD quartum sic proceditur. Videtur quod accusator qui in probatione defecerit, non teneatur ad pœnam talionis. Contingit enim quandoque aliquem ex iusto errore ad accusationem procedere: in quo casu iudex accusatorem absolvit, ut dicitur II. quæst. III. (cap. *Si quem pœnituerit.*) Non ergo accusator qui in probatione defecerit, tenetur ad pœnam talionis.

2. Præterea. Si pœna talionis ei qui iniuste accusat, sit iniungenda, hoc erit propter iniuriam in aliquem commissam. Sed non propter iniuriam commissam in personam accusati, quia sic Princeps non posset hanc pœnam remittere: nec etiam propter iniuriam illatam in rempublicam, quia sic accusatus non posset eum absolvere. Ergo pœna talionis non debetur ei qui in accusatione defecerit.

3. Præterea. Eidem peccato non debetur duplex pœna, secundum illud Nahum I. *Non iudicabit Deus bis in idipsum.* Sed ille qui in probatione deficit, incurrit pœnam infamiæ, quam etiam Papa non videtur posse remittere, secundum illud Gelasii Papæ (id hab. Callistus II. epist. II. cap. V. to. I. Concil. vid. append. Grat. ad cap. *Euphemium*, II. quæst. III.) *Quamquam animas per pœnitentiam salvare possimus, infamiam tamen abolere non possumus.* Non ergo tenetur ad pœnam talionis.

Sed contra est quod Hadrianus I. Papa dicit (in Capitulari cap. LII. to. 6. Concil. & hab. cap. III. quæst. III.) *Qui non probaverit quod obiecit, pœnam quam intulit, ipse patiatur.*

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (art. 2. huius quæst.) accusator in causa accusationis constituitur pars, intendens ad pœnam accusati. Ad iudicem autem pertinet ut inter eos iustitiæ æqualitatem constituat. Iustitiæ autem æqualitas hoc requirit ut nocumentum quod quis alteri intentat, ipse patiatur, secundum illud Exod. XXI. 24. *Oculum pro oculo, dentem pro dente.* Et ideo iustum est ut ille qui per accusationem aliquem in periculum gravis pœnæ inducit, ipse etiam similem pœnam patiatur.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut Philosophus dicit in V. Ethic. (cap. V. a princ.) in iustitia non semper competit *contrapassum* simpliciter: quia multum differt an aliquis voluntarie, vel involuntarie alium lædat. Voluntario autem debetur pœna, sed involuntario debetur venia. Et ideo quando iudex cognoverit aliquem de falso accusasse, non voluntate nocendi, sed involuntarie propter ignorantiam ex iusto errore, non imponit pœnam talionis.

Ad secundum dicendum, quod ille qui male accusat, peccat & contra personam accusati, & contra rempublicam: unde propter utrumque punitur. Et hoc est quod dicitur Deut. XIX. 18. *Cumque diligentissime perscrutantes invenerint, falsum testem dixisse contra fratrem suum mendacium, reddent ei sicut fratri suo facere cogitavit:* quod pertinet ad iniuriam personæ. Et postea, quantum ad iniuriam reipublicæ, subditur: *Et auferes malum de medio tui, ut audientes ceteri timorem habeant, & nequaquam talia audeant facere.* Specialiter tamen personæ accusati facit iniuriam, si de falso accuset. Et ideo accusatus, si innocens fuerit, potest ei iniuriam suam remittere; maxime si non calumniose accusaverit, sed ex animi levitate. (*a*) Si vero ab accusatione innocentis desistat propter aliquam collusionem cum adversario, facit iniuriam reipublicæ: & hoc non potest ei remitti ab eo qui accusatur, sed potest ei remitti per Principem, qui curam Reipublicæ gerit.

Ad tertium dicendum, quod pœnam talionis meretur accusator in recompensationem nocumenti quod proximo inferre intentat; sed pœna infamiæ ei debetur propter malitiam, ex qua calumniose alium accusavit. Et quandoque quidem Princeps remittit pœnam, & non abolet infamiam; quandoque autem etiam infa-

(a) *Ita cum mss. plurimis editiones omnes præter Patav. an. 1712. quæ habet* nocentis. *In cod. Alcan. obscure scribitur, ut legi possit* confusionem, *vel* contusionem. *Theologi ex suis codicibus hanc lectionem coniiciunt.* Si vero ab accusatione innocentis desistat propter aliquam confusionem, potest ei remitti ab eo qui accusatur. Si vero ab accusatione nocentis desistat propter aliquam collusionem &c.

infamiam abolet: unde & Papa potest huiusmodi infamiam abolere. Et quod dicit Papa Gelasius, *Infamiam abolere non possumus*, intelligendum est de infamia facti: vel quia eam abolere aliquando non expedit; vel etiam loquitur de infamia irrogata per iudicem civilem, sicut dicit Gratianus (loc. cit. in arg.)

QUAESTIO LXIX.

De peccatis quae sunt contra iustitiam ex parte rei,

in quatuor articulos divisa.

DEinde considerandum est de peccatis quae sunt contra iustitiam ex parte rei: & circa hoc quaeruntur quatuor.

Primo, utrum peccet aliquis mortaliter, veritatem negando, per quam condemnaretur.

Secundo, utrum liceat alicui se calumniose defendere.

Tertio, utrum liceat alicui iudicium subterfugere appellando.

Quarto, utrum liceat alicui condemnato per violentiam se defendere, si adsit facultas.

ARTICULUS I. 385

Utrum absque peccato mortali possit accusatus veritatem negare, per quam condemnaretur.

IV. dist. XVII. *quaest.* III. *art.* I. *quaest.* 2. *ad* I. *&* 3. *& dist.* XIX. *quaest.* I. *art.* 3. *quaest.* I. *ad* 5. *& quaest.* 2. *corp.*

AD primum sic proceditur. Videtur quod absque peccato mortali possit accusatus veritatem negare, per quam condemnaretur. Dicit enim Chrysostomus (hom. XXXI. sup. epist. ad Hebr. a med.) *Non tibi dico ut te prodas in publicum, neque apud alium accuses.* Sed si veritatem confiteretur in iudicio accusatus, seipsum proderet, & accusaret. Non ergo tenetur veritatem dicere; & ita non peccat mortaliter, si in iudicio mentiatur.

2. Praeterea. Sicut mendacium officiosum est quando aliquis mentitur, ut alium a morte liberet; ita mendacium officiosum esse videtur quando aliquis mentitur, ut se liberet a morte: quia plus sibi tenetur quam alteri. Mendacium autem officiosum non ponitur esse peccatum mortale, sed veniale. Ergo si accusatus veritatem in iudicio neget, ut se a morte liberet, non peccat mortaliter.

3. Praeterea. Omne peccatum mortale est contra caritatem, ut supra dictum est (quaest. XXIV. art. 12.) Sed quod accusatus mentiatur, excusando se a peccato sibi imposito, non contrariatur caritati neque quantum ad dilectionem Dei, neque quantum ad dilectionem proximi. Ergo huiusmodi mendacium non est peccatum mortale.

Sed contra. Omne quod est contrarium divinae gloriae, est peccatum mortale: quia ex praecepto tenemur *omnia in gloriam Dei facere*, ut patet I. ad Cor. X. Sed quod reus id quod contra se est, confiteatur, pertinet ad gloriam Dei, ut patet per illud quod Iosue dixit ad Acham: *Fili mi, da gloriam Domino Deo Israel, & confitere, atque indica mihi quid feceris, ne abscondas*, ut habetur Iosue VII. 19. Ergo mentiri ad excusandum peccatum est peccatum mortale.

Respondeo dicendum, quod quicumque facit contra debitum iustitiae, mortaliter peccat, sicut supra dictum est (quaest. LIX. art. 4.) Pertinet autem ad debitum iustitiae quod aliquis obediat suo superiori in his ad quae ius praelationis se extendit. Iudex autem, ut supra dictum est (quaest. LXVII. art. I.) superior est respectu eius qui iudicatur. Et ideo ex debito tenetur accusatus iudici veritatem exponere, quam ab eo secundum formam iuris exigit. Et ideo si confiteri noluerit veritatem quam dicere tenetur, vel si eam mendaciter negaverit, mortaliter peccat.

Si vero iudex hoc exquirat quod non potest secundum ordinem iuris, non tenetur ei accusatus respondere; sed potest vel per appellationem, vel aliter licite subterfugere. Mendacium tamen dicere non licet.

Ad primum ergo dicendum, quod quando aliquis secundum ordinem iuris a iudice interrogatur, non ipse se prodit, sed ab alio proditur; dum ei necessitas respondendi imponitur per eum cui obedire tenetur.

Ad secundum dicendum, quod mentiri ad liberandum aliquem a morte cum iniuria alterius, non est mendacium simpliciter officiosum, sed habet aliquid de pernicioso admixtum. Cum autem aliquis mentitur in iudicio ad excusationem sui, iniuriam facit ei cui obedire tenetur, dum sibi denegat quod ei debet, scilicet confessionem veritatis.

Ad

Ad tertium dicendum, quod ille qui mentitur in iudicio, se excusando, facit & contra dilectionem Dei, cuius est iudicium, & contra dilectionem proximi, tum ex parte iudicis, cui debitum negat, tum ex parte accusatoris, qui punitur, si in probatione deficiat. Unde & in Psalm. cxl. 4. dicitur: *Ne declines cor meum in verba malitiae ad excusandas excusationes in peccatis:* ubi dicit Glossa (ord. Cassiod.) „ Haec est consuetudo impudentium, ut deprehensi per aliqua falsa se excusent." Et Gregorius XXII. Moral. (cap. IX. in princ.) exponens illud Iob XXXI. *Si abscondi quasi homo peccatum meum*, dicit: „ Usitatum humani generis vitium est & latendo peccatum committere, & commissum negando abscondere, & convictum defendendo multiplicare."

ARTICULUS II. 386

Utrum accusato liceat calumniose se defendere.

Inf. art. 3. corp.

AD secundum sic proceditur. Videtur quod accusato liceat calumniose se defendere. Quia secundum iura civilia (l. *Transigere* C. de Transactionib.) in causa sanguinis licitum est cuilibet adversarium suum corrumpere. Sed hoc maxime est calumniose se defendere. Ergo non peccat accusatus in causa sanguinis, si calumniose se defendat.

2. Praeterea. Accusator cum accusato colludens poenam recipit a legibus constitutam, ut habetur II. quaest. III. (cap. *Si quem poenituerit.*) Non autem imponitur poena accusato per hoc quod cum accusatore colludit. Ergo videtur quod liceat accusato calumniose se defendere.

3. Praeterea. Prov. XIV. 16. dicitur: *Sapiens timet, & declinat a malo; stultus autem transilit, & confidit.* Sed illud quod fit per sapientiam, non est peccatum. Ergo si aliquis qualitercumque se liberet a malo, non peccat.

Sed contra est quod in causa criminali iuramentum de calumnia est praestandum, ut habetur extra de iuramento calumniae, cap. *Inhaerentes*: quod non esset, si calumniose se defendere liceret. Ergo non est licitum accusato calumniose se defendere.

Respondeo dicendum, quod aliud est veritatem tacere, aliud est falsitatem proponere. Quorum primum in aliquo casu licet: non enim aliquis tenetur omnem veritatem confiteri, sed illam solum quam ab eo potest, & debet requirere index secundum ordinem iuris; puta cum praecessit infamia super aliquo crimine, vel aliqua expressa indicia apparuerunt, vel etiam cum praecessit probatio semiplena. Falsitatem tamen proponere in nullo casu licet alicui. Ad id autem quod licitum est, potest aliquis procedere vel per vias licitas, & fini intento accommodas, quod pertinet ad prudentiam; vel per aliquas vias illicitas, & proposito fini incongruas, quod pertinet ad astutiam, quae exercetur per fraudem, & dolum, ut ex supra dictis patet (quaest. LV. art. 4. & 5.) Quorum primum est laudabile, secundum vero vitiosum.

Sic ergo reo qui accusatur, licet se defendere, veritatem occultando, quam confiteri non tenetur, per aliquos convenientes modos, puta quod non respondeat ad quae respondere non tenetur. Hoc autem non est calumniose se defendere, sed magis prudenter evadere.

Non autem licet ei vel falsitatem dicere, vel veritatem tacere quam confiteri tenetur, neque etiam aliquem dolum, vel fraudem adhibere: quia fraus, & dolus vim mendacii habent: & hoc est calumniose se defendere.

Ad primum ergo dicendum, quod multa secundum leges humanas impunita relinquuntur quae secundum divinum iudicium sunt peccata, sicut patet de simplici fornicatione: quia lex humana non exigit ab homine omnimodam virtutem, quae paucorum est, & non potest inveniri in tanta multitudine populi, quantam lex humana habet necesse sustinere. Quod autem aliquis non velit aliquod peccatum committere, ut mortem corporalem evadat, cuius periculum in causa sanguinis imminet reo, est perfectae virtutis: quia *omnium terribilium maxime terribile est mors*, ut dicitur in III. Ethic. (cap. VI. a med.) Et ideo si reus in causa sanguinis corrumpat adversarium suum, peccat quidem inducendo eum ad illicitum; non autem huic peccato lex civilis adhibet poenam: & pro tanto licitum esse dicitur.

Ad secundum dicendum, quod accusator, si colludat cum reo, qui noxius est, poenam incurrit: ex quo patet quod peccat. Unde cum inducere aliquem ad peccandum sit peccatum, vel qualiter-

cum-

cumque peccati participem esse, cum Apostolus dicat (Rom. I.) dignos morte eos qui peccantibus consentiunt; manifestum est quod etiam reus peccat cum adversario colludendo; non tamen secundum leges humanas imponitur sibi pœna propter rationem iam dictam (in solut. præc.)

Ad tertium dicendum, quod sapiens non abscondit se calumniose, sed prudenter.

ARTICULUS III. 387

Utrum reo liceat iudicium per appellationem declinare.

AD tertium sic proceditur. Videtur quod reo non liceat iudicium declinare per appellationem. Dicit enim Apostolus Rom. XIII. I. *Omnis anima potestatibus sublimioribus subdita sit*. Sed reus appellando recusat subiici potestati superiori, scilicet iudici. Ergo peccat.

2. Præterea. Maius est vinculum ordinariæ potestatis quam propriæ electionis. Sed, sicut legitur II. quæst. VI. (cap. XXXIII.) *a iudicibus quos communis consensus elegit, non licet provocare*. Ergo multo minus licet appellare a iudicibus ordinariis.

3. Præterea. Illud quod semel est licitum, semper est licitum. Sed non est licitum appellare post decimum diem, neque tertio super eodem. Ergo videtur quod appellatio non sit secundum se licita.

Sed contra est quod Paulus Cæsarem appellavit, ut habetur Act. XXV.

Respondeo dicendum, quod duplici de causa contingit aliquem appellare. Uno quidem modo confidentia iustæ causæ, quia videlicet iniuste a iudice gravatur: & sic licitum est appellare: hoc enim est prudenter evadere. Unde II. quæst. VI. (cap. III.) dicitur: *Omnis oppressus libere sacerdotum, si voluerit, appellet iudicium, & a nullo prohibeatur*.

Alio modo aliquis appellat causa afferendæ moræ, ne contra eum iusta sententia proferatur: & hoc est calumniose se defendere: quod est illicitum, sicut dictum est (art. præc.) facit enim iniuriam & iudici, cuius officium impedit, & adversario suo, cuius iustitiam, quantum potest, perturbat. Et ideo, sicut dicitur II. quæst. VI. (cap. XXVII.) *omni modo puniendus est cuius appellatio iniusta pronuntiatur*.

Ad primum ergo dicendum, quod potestati inferiori intantum aliquis subiici debet, inquantum ordinem superioris servat: a quo si exorbitaverit, ei subiici non oportet: puta si aliud iusserit Proconsul, & aliud Imperator, ut patet per Glossam Rom. XIII. (ord. sup. illud, *Qui autem resistunt*: & est Aug. serm. VI. de verb. Dom. cap. VIII.) Cum autem iudex aliquem iniuste gravat, quantum ad hoc relinquit ordinem superioris potestatis, secundum quam necessitas sibi iuste iudicandi imponitur. Et ideo licitum est ei qui contra iustitiam gravatur, ad directionem superioris potestatis recurrere, appellando vel ante sententiam, vel post. Et quia non præsumitur esse rectitudo, ubi vera fides non est, ideo non licet Catholico ad infidelem iudicem appellare, secundum illud II. quæst. VI. (cap. XXXII.) *Catholicus qui causam suam sive iustam, sive iniustam ad iudicium alterius fidei iudicis provocaverit, excommunicetur*. Nam & Apostolus (I. Cor. VI.) arguit eos qui iudicio contendebant apud infideles.

Ad secundum dicendum, quod ex proprio defectu, vel negligentia procedit quod aliquis sua sponte se alterius iudicio subiiciat de cuius iustitia non confidit. Levis etiam animi esse videtur ut non permaneat in eo quod semel approbavit. Et ideo rationabiliter denegatur subsidium appellationis a iudicibus arbitrariis, qui non habent potestatem nisi ex consensu litigantium. Sed potestas iudicis ordinarii non dependet ex consensu illius qui eius iudicio subditur, sed ex auctoritate Regis, & Principis, qui eum instituit. Et ideo contra eius iniustum gravamen lex tribuit appellationis subsidium; ita quod etiam si sit simul ordinarius, & arbitrarius iudex, potest ab eo appellari: quia videtur ordinaria potestas occasio fuisse quod arbiter eligeretur. Nec debet ad defectum imputari ei qui consensit in eum sicut in arbitrum, non ut in eum quem Princeps iudicem ordinarium dedit.

Ad tertium dicendum, quod æquitas iuris ita subvenit uni parti, quod altera non gravetur: & ideo tempus decem dierum concessit ad appellandum, quod sufficiens æstimavit ad deliberandum an expediat appellare. Si vero non esset determinatum tempus, in quo appellare liceret, semper certitudo iudicii remaneret in suspenso; & ita pars altera damnificaretur. Ideo autem non est concessum

cessum ut tertio aliquis appellet super eodem, quia non est probabile, toties iudices a recto iudicio declinare.

ARTICULUS IV. 388

Utrum liceat condemnato ad mortem se defendere, si possit.

AD quartum sic proceditur. Videtur quod liceat condemnato ad mortem se defendere, si possit. Illud enim ad quod natura inclinat, semper est licitum, quasi de iure naturali existens. Sed naturæ inclinatio est ad resistendum corrumpentibus, non solum in hominibus, & animalibus, sed etiam in insensibilibus rebus. Ergo licet reo condemnato resistere, si potest, ne tradatur in mortem.

2. Præterea. Sicut aliquis sententiam mortis contra se latam subterfugit resistendo, ita etiam fugiendo. Sed licitum esse videtur quod aliquis se a morte per fugam liberet, secundum illud Eccli. IX. 18. *Longe esto ab homine potestatem habente occidendi*. Ergo etiam licitum est reo resistere.

3. Præterea. Proverb. XXIV. 11. dicitur: *Erue eos qui ducuntur ad mortem; & eos qui trahuntur ad interitum, liberare ne cesses*. Sed plus tenetur aliquis sibi quam alteri. Ergo licitum est quod aliquis condemnatus seipsum defendat, ne in mortem tradatur.

Sed contra est quod dicit Apostolus Rom. XIII. 2. *Qui potestati resistit, Dei ordinationi resistit, & ipse sibi damnationem acquirit*. Sed condemnatus se defendendo potestati resistit, quantum ad hoc in quo est divinitus instituta *ad vindictam malefactorum, laudem vero bonorum*. Ergo peccat se defendendo.

Respondeo didendum, quod aliquis damnatur ad mortem dupliciter. Uno modo iuste; & sic non licet condemnato se defendere: licitum enim est iudici eum resistentem impugnare: unde relinquitur quod ex parte eius sit bellum iniustum: unde indubitanter peccat.

Alio modo condemnatur aliquis iniuste: & tale iudicium simile est violentiæ latronum, secundum illud Ezech. XXII. 27. *Principes eius in medio illius, quasi lupi rapientes prædam ad effundendum sanguinem*. Et ideo sicut licet resistere latronibus; ita licet resistere in tali casu malis Principibus: nisi forte propter scandalum vitandum, cum ex hoc aliqua gravis turbatio timeretur.

Ad primum ergo dicendum, quod ideo homini data est ratio, ut ea ad quæ natura inclinat, non passim, sed secundum rationis ordinem exequatur. Et ideo non quælibet defensio sui est licita, sed solum quæ fit cum debito moderamine.

Ad secundum dicendum, quod nullus ita condemnatur quod ipse sibi inferat mortem, sed quod ipse mortem patiatur: & ideo non tenetur facere id unde mors sequatur, quod est manere in loco, unde ducatur ad mortem; tenetur tamen non resistere agenti, quin patiatur quod iustum est eum pati: sicut etiam si aliquis sit condemnatus ut fame moriatur, non peccat, si cibum sibi occulte ministratum sumat, quia non sumere esset seipsum occidere.

Ad tertium dicendum, quod per illud dictum Sapientis non inducitur aliquis ad liberandum alium a morte contra ordinem iustitiæ: unde nec seipsum contra iustitiam resistendo aliquis debet liberare a morte.

QUAESTIO LXX.

De iniustitia pertinente ad personam testis, in quatuor articulos divisa.

DEinde considerandum est de iniustitia pertinente ad personam testis: & circa hoc quæruntur quatuor.

Primo, utrum homo teneatur ad testimonium ferendum.

Secundo, utrum duorum, vel trium testimonium sufficiat.

Tertio, utrum alicuius testimonium repellatur absque eius culpa.

Quarto, utrum perhibere falsum testimonium sit peccatum mortale.

ARTICULUS I. 389

Utrum homo teneatur ad testimonium ferendum.

Inf. art. 3. ad 3.

AD primum sic proceditur. Videtur quod homo non teneatur ad testimonium ferendum. Dicit enim Augustinus in Qq. Genes. (Lib. I. quæst. XXVI. & Lib. XXII. cont. Faust. cap. XXXIII.) quod Abraham dicens de uxore sua, *Soror mea est*, veritatem celari voluit, non mendacium dici. Sed veritatem celan-

do aliquis a testificando abstinet. Ergo non tenetur aliquis ad testificandum.

2. Præterea. Nullus tenetur fraudulenter agere. Sed Proverb. XI. 13. dicitur: *Qui ambulat fraudulenter, revelat arcana; qui autem fidelis est, celat amici commissum*. Ergo non tenetur homo semper ad testificandum, præsertim super his quæ sunt sibi in secreto ab amico commissa.

3. Præterea. Ad ea quæ sunt de necessitate salutis, maxime tenentur clerici, & sacerdotes. Sed clericis, & sacerdotibus prohibetur ferre testimonium in causa sanguinis. Ergo testificari non est de necessitate salutis.

Sed contra est quod Augustinus dicit (hab. ex Isid. Lib. III. sentent. cap. lix. vid. cap. *Falsidicus*, de crimine falsi) *Qui veritatem occultat, & qui dicit mendacium, uterque reus est: ille, quia prodesse non vult; iste, quia nocere desiderat*.

Respondeo dicendum, quod in testimonio ferendo distinguendum est: quia aliquando requiritur testimonium alicuius, aliquando non requiritur. Si requiritur testimonium alicuius subditi auctoritate superioris, cui in his quæ ad iustitiam pertinent, obedire tenetur, non est dubium quin teneatur testimonium ferre in his in quibus secundum ordinem iuris testimonium ab eo exigitur; puta in manifestis, & in his de quibus infamia præcessit. Si autem exigitur ab eo testimonium in aliis, puta in occultis, & de quibus infamia non præcessit, non tenetur ad testificandum.

Si vero requiratur eius testimonium non auctoritate superioris, cui obedire tenetur, tunc distinguendum est. Quia si testimonium requiratur ad liberandum hominem vel ab iniusta morte, seu pœna quacumque, vel a falsa infamia, vel ab aliquo damno; tunc tenetur homo ad testificandum.

Et si eius testimonium non requiratur, tenetur facere quod in se est, ut veritatem denuntiet alicui, qui ad hoc possit prodesse. Dicitur enim in Psal. lxxxi. 4. *Eripite pauperem, & egenum de manu peccatoris liberate*: & Proverb. XXIV. 11. *Erue eos qui ducuntur ad mortem*: & Rom. I. 32. dicitur: *Digni sunt morte, non solum qui faciunt, sed etiam qui consentiunt facientibus*: ubi dicit Glossa (Ambros. in hunc loc. apud Petrum Lombardum in comm.) *Consentire est tacere, cum possis redarguere*.

Super his vero quæ pertinent ad condemnationem alicuius, non tenetur aliquis ferre testimonium nisi cum a superiore compellitur secundum ordinem iuris: quia si circa hoc veritas occultetur, nulli ex hoc speciale damnum nascitur: vel si immineat periculum accusatori, non est curandum, quia ipse in hoc periculum sponte se ingessit. Alia autem ratio est de reo, cui periculum imminet eo nolente.

Ad primum ergo dicendum, quod Augustinus loquitur de occultatione veritatis in casu illo quando aliquis non compellitur superioris auctoritate veritatem propalare, & quando occultatio veritatis est nulli specialiter damnosa.

Ad secundum dicendum, quod de illis quæ homini sunt commissa in secreto per confessionem, nullo modo debet testimonium ferre: quia huiusmodi non scit ut homo, sed tamquam Dei minister; & maius est vinculum sacramenti quolibet hominis præcepto. Circa ea vero quæ aliter homini sub secreto committuntur, distinguendum est. Quandoque enim sunt talia quæ statim cum ad notitiam hominis venerint, homo ea manifestare tenetur; puta si pertinent ad corruptionem multitudinis spiritualem, vel corporalem, vel in grave damnum alicuius personæ, vel si quid aliud est huiusmodi, quod quis propalare tenetur, vel testificando, vel denuntiando: & contra hoc debitum obligari non potest per secreti commissum, quia in hoc frangeret fidem quam alteri debet. Quandoque vero sunt talia quæ quis prodere non tenetur: unde potest obligari ex hoc quod sibi sub secreto committuntur: & tunc nullo modo tenetur ea prodere, etiam ex præcepto superioris: quia servare fidem est de iure naturali: nihil autem potest præcipi homini contra id quod est de iure naturali.

Ad tertium dicendum, quod operari, vel cooperari ad occisionem hominis, non competit ministris altaris, ut supra dictum est (quæst. lxiv. art. 4.) & ideo secundum iuris ordinem compelli non possunt ad ferendum testimonium in causa sanguinis.

AR-

ARTICULUS II. 390

Utrum sufficiat duorum, vel trium testimonium.

AD secundum sic proceditur. Videtur quod non sufficiat duorum, vel trium testimonium. Iudicium enim certitudinem requirit. Sed non habetur certitudo veritatis per dictum duorum testium: legitur enim III. Regum XXI. quod Naboth ad dictum duorum testium falso condemnatus est. Ergo duorum, vel trium testimonium non sufficit.

2. Præterea. Testimonium ad hoc quod sit credibile, debet esse concors. Sed plerumque duorum, vel trium testimonium in aliquo discordat. Ergo non est efficax ad veritatem in iudicio probandam.

3. Præterea. II. quæst. IV. (cap. II.) dicitur: *Præsul non damnetur, nisi septuaginta duobus testibus; Presbyter autem Cardinalis, (a) nisi sexaginta quatuor testibus non damnabitur; Diaconus Cardinalis urbis Romæ, nisi (b) in viginti septem testibus non condemnabitur; Subdiaconus, Acolytus, Exorcista, Lector, Ostiarius, nisi cum septem testibus non condemnabitur*. Sed magis est periculosum peccatum eius qui in maiori dignitate constitutus est; & ita minus est tolerandum. Ergo nec in aliorum condemnatione sufficit duorum, vel trium testimonium.

Sed contra est quod dicitur Deuter. XVII. 6. *In ore duorum, vel trium testium peribit qui interficietur*: & inf. XIX. 15. *In ore duorum, vel trium testium stabit omne verbum*.

Respondeo dicendum, quod secundum Philosophum in I. Ethic. (cap. III. in princ. & cap. VII. cir. fi.) certitudo non est similiter quærenda in omni materia. In actibus enim humanis, super quibus constituuntur iudicia, & exiguntur testimonia, non potest haberi certitudo demonstrativa, eo quod sunt circa contingentia, & variabilia: & ideo sufficit probabilis certitudo, quæ ut in pluribus veritatem attingat, etsi in paucioribus a veritate deficiat.

Est autem probabile quod magis veritatem contineat dictum multorum quam dictum unius: & ideo cum reus sit unus qui negat, sed multi testes asserant idem cum actore; rationabiliter institutum est de iure divino, & humano quod dicto testium stetur.

Omnis autem multitudo in tribus comprehenditur, scilicet principio, medio, & fine. Unde secundum Philosophum in I. de cælo (tex. 2.) *omne & totum in tribus ponimus*. Ternarius quidem constituitur asserentium, cum duo testes conveniunt cum actore: & ideo requiritur binarius testium, vel ad maiorem certitudinem ut sit ternarius, qui est multitudo perfecta in ipsis testibus. Unde & Eccle. IV. 12. dicitur: *Funiculus triplex difficile rumpitur*. Augustinus autem super illud Ioan. VIII. *Duorum hominum testimonium verum est*, dicit (tract. XXXVI. versus fi.) quod „ in hoc est Trinitas secundum mysterium commendata, in qua est perpetua firmitas veritatis. “

Ad primum ergo dicendum, quod quantacumque multitudo testium determinaretur, posset quandoque testimonium esse iniquum; cum scriptum sit Exod. XXIII. 2. (c) *Ne sequaris turbam ad faciendum malum*. Nec tamen quia non potest in talibus infallibilis certitudo haberi, debet negligi certitudo quæ probabiliter haberi potest per duos, vel per tres testes, ut dictum est (in corp.)

Ad secundum dicendum, quod discordia testium in aliquibus principalibus circumstantiis, quæ variant substantiam facti, puta in tempore, vel in loco, vel in personis, de quibus principaliter agitur, aufert efficaciam testimonii: quia si discordant in talibus, videntur singulares esse in suis testimoniis, & de diversis factis loqui; puta si unus dicat hoc factum esse tali tempore, vel loco, alius alio tempore, vel loco, non videntur de eodem facto loqui. Non tamen præiudicatur testimonio, si unus dicat se non recordari, & alius asserat determinatum tempus, vel locnm. Et si in talibus omnino discordaverint testes actoris, & rei, si sint æquales in numero, & pares dignitate, statur pro reo: quia facilior debet esse iudex ad absolvendum quam ad condemnandum; nisi forte in causis favorabilibus, sicut est causa libertatis, & huiusmodi. Si vero testes eiusdem partis dissenserint, debet iudex ex motu sui animi percipere cui parti

(a) *Ita communius. Al.* nisi quadraginta quatuor (*quod habent codices passim in textu. & textus modernus Decreti, & Ivo Carnotensis part. VI. cap.* CCCXXXIV.) testibus non deponatur. (b) *Al.* in [illegible], item triginta sex. *In edit. Nicolai typographico errore sic.* Presbyter autem Cardinalis urbis Romæ nisi in viginti septem testibus non condemnabitur; Subdiaconus &c, *aliis omissis*. (c) *Vulgata* non sequeris.

sit standum, vel ex numero testium, vel ex dignitate eorum, vel ex favorabilitate causæ, vel ex conditione negotii, & dictorum. Multo autem magis testimonium unius repellitur, si sibiipsi diffideat interrogatus de visu, & scientia; non autem si diffideat interrogatus de opinione, & fama: quia potest secundum diversa visa, & audita diversimode motus esse ad respondendum. Si vero sit discordia testimonii in aliquibus circumstantiis non pertinentibus ad substantiam facti, puta si tempus fuerit nubilosum, vel serenum, vel si domus fuerit picta, aut non, aut aliquid huiusmodi; talis discordia non præiudicat testimonio: quia homines non consueverunt circa talia multum solicitari, unde facile a memoria elabuntur: quinimmo aliqua discordia in talibus facit testimonium credibilius, ut Chrysostomus dicit super Matth. (hom. I. aliquant. a princ.) quia si in omnibus concordarent, etiam in minimis, viderentur ex condicto eumdem sermonem proferre: quod tamen prudentiæ iudicis relinquitur discernendum.

Ad tertium dicendum, quod illud locum habet specialiter in Episcopis Presbyteris, Diaconis, & Clericis Ecclesiæ Romanæ propter eius dignitatem. Et hoc triplici ratione. Primo quidem quia in ea tales institui debent, quorum sanctitati plus credatur quam multis testibus. Secundo quia homines qui habent de aliis iudicare, sæpe propter iustitiam multos adversarios habent: unde non est passim credendum testibus contra eos, nisi magna multitudo conveniat. Tertio quia ex condemnatione alicuius eorum derogaretur in opinione hominum dignitati illius Ecclesiæ, & auctoritati: quod est periculosius quam in ea tolerare aliquem peccatorem, nisi valde publicum, & manifestum, de quo grave scandalum oriretur.

ARTICULUS III. 391

Utrum alicuius testimonium sit absque eius culpa repellendum.

AD tertium sic proceditur. Videtur quod alicuius testimonium non sit repellendum nisi propter culpam. Quibusdam enim in pœnam infligitur quod ad testimonium non admittantur, sicut patet in his qui infamia notantur. Sed pœna non est inferenda nisi pro culpa. Ergo videtur quod nullius testimonium debeat repelli nisi propter culpam.

2. Præterea. De quolibet præsumendum est bonum, nisi appareat contrarium. Sed ad bonitatem hominis pertinet quod verum testimonium dicat. Cum ergo non possit constare de contrario, nisi propter aliquam culpam, videtur quod nullius testimonium debeat repelli nisi propter culpam.

3. Præterea. Ad ea quæ sunt de necessitate salutis, nullus redditur non idoneus nisi propter peccatum. Sed testificari veritatem est de necessitate salutis, ut supra dictum est (art. I. hu. quæst.) Ergo nullus debet excludi a testificando nisi propter culpam.

Sed contra est quod Gregorius dicit (in Regist. Lib. XI. epist. lvi. a med.) & habetur II. quæst. I. (cap. *In primis*:) *Quod autem dicitur a servis suis accusatus Episcopus, sciendum est, quia audiri minime debuerunt.*

Respondeo dicendum, quod testimonium, sicut dictum est (art. præc.) non habet infallibilem certitudinem, sed probabilem. Et ideo quicquid est quod probabilitatem afferat in contrarium, reddit testimonium inefficax.

Redditur autem probabile quod aliquis in veritate testificanda non sit firmus: quandoque quidem propter culpam, sicut infideles, & infames, item illi qui publico crimine rei sunt, qui nec accusare possunt: quandoque autem absque culpa; & hoc est vel ex defectu rationis, sicut patet in pueris, amentibus, & mulieribus; vel ex affectu, sicut patet de inimicis, & personis coniunctis, & domesticis; vel etiam ex exteriori conditione, sicut sunt pauperes, servi, & illi quibus imperari potest, de quibus probabile est, quod de facili possunt induci ad testimonium ferendum contra veritatem.

Et sic patet quod testimonium alicuius repellitur & propter culpam, & absque culpa.

Ad primum ergo dicendum, quod repellere aliquem a testimonio, magis pertinet ad cautelam falsi testimonii vitandi, quam ad pœnam. Unde ratio non sequitur.

Ad secundum dicendum, quod de quolibet præsumendum est bonum, nisi appareat contrarium; dummodo non vergat in periculum alterius: quia tunc est adhibenda cautela ut non de facili unicuique credatur, secundum illud

I. Ioan.

I. Ioan. IV. 1. *Nolite credere omni spiritui*.

Ad tertium dicendum, quod testificari est de necessitate salutis, supposita testis idoneitate, & ordine iuris. Unde nihil prohibet aliquos excusari a testimonio ferendo, si non reputentur idonei secundum iura.

ARTICULUS IV. 392

Utrum falsum testimonium semper sit peccatum mortale.

AD quartum sic proceditur. Videtur quod falsum testimonium non semper sit peccatum mortale. Contingit enim aliquem falsum testimonium ferre ex ignorantia facti. Sed talis ignorantia excusat a peccato mortali. Ergo testimonium falsum non semper est peccatum mortale.

2 Praeterea. Mendacium quod alicui prodest, & nulli nocet, est officiosum; quod non est peccatum mortale. Sed quandoque in falso testimonio est tale mendacium; puta cum aliquis falsum testimonium perhibet, ut aliquem a morte liberet, vel ab iniusta sententia, quae intentatur per aliquos falsos testes, vel per iudicis perversitatem. Ergo tale falsum testimonium non est peccatum mortale.

3. Praeterea. Iuramentum a teste requiritur, ut timeat peccare mortaliter peierando. Hoc autem non esset necessarium, si ipsum falsum testimonium esset peccatum mortale. Ergo falsum testimonium non semper est peccatum mortale.

Sed contra est quod dicitur Proverb. XIX. 5. *Falsus testis non erit impunitus*.

Respondeo dicendum, quod falsum testimonium habet triplicem deformitatem. Uno modo ex periurio, quia testes non admittuntur nisi iurati: & ex hoc semper est peccatum mortale.

Alio modo ex violatione iustitiae: & hoc modo est peccatum mortale in suo genere, sicut & qualibet iniustitia. Et ideo in praecepto Decalogi sub hac forma interdicitur falsum testimonium, cum dicitur Exod. XX. 16. *Non loqueris contra proximum tuum falsum testimonium:* non enim contra aliquem facit qui eum ab iniuria facienda impedit, sed solum qui ei suam iustitiam tollit.

Tertio modo ex ipsa falsitate, secundum quod omne mendacium est peccatum: & ex hoc non habet falsum testimonium quod semper sit peccatum mortale.

Ad primum ergo dicendum, quod in testimonio ferendo non debet homo pro certo asserere, quasi sciens, id de quo certus non est; sed dubium debet sub dubio proferre, & id de quo certus est, pro certo asserere. Sed quia contingit ex labilitate humanae memoriae quod reputat se homo quandoque certum esse de eo vi quod falsum est, si aliquis cum debita solicitudine recogitans, aestimet se certum esse de eo quod falsum est, non peccat mortaliter hoc asserens: quia non dicit falsum testimonium per se, & ex intentione, sed per accidens contra id quod intendit.

Ad secundum dicendum, quod iniustum iudicium non est iudicium: & ideo ex vi iudicii falsum testimonium in iniusto iudicio prolatum, ad iniustitiam impediendam, non habet rationem peccati mortalis, sed solum ex iuramento violato.

Ad tertium dicendum, quod homines maxime abhorrent peccata quae sunt contra Deum, quasi gravissima; inter quae est periurium: non autem ita abhorrent peccata quae sunt contra proximum: & ideo ad maiorem certitudinem testimonii requiritur testis iuramentum.

QUAESTIO LXXI.

De iniustitia, quae fit in iudicio ex parte advocatorum,

in quatuor articulos divisa.

POstea considerandum est de iniustitia quae fit in iudicio ex parte advocatorum: & circa hoc quaeruntur quatuor.

Primo, utrum advocatus teneatur praestare patrocinium causae pauperum.

Secundo, utrum aliqui debeant arceri ab officio advocati.

Tertio, utrum advocatus peccet iniustam causam defendendo.

Quarto, utrum peccet pecuniam accipiendo pro suo patrocinio.

ARTICULUS I. 393

Utrum advocatus teneatur præstare patrocinium causæ pauperum.

Inf. art. 4. corp. & ad 1.

AD primum sic proceditur. Videtur quod advocatus teneatur præstare patrocinium causæ pauperum. Dicitur enim Exod. XXIII. 5. *Si videris asinum odientis te iacere sub onere, non pertransibis, sed sublevabis cum eo.* Sed non minus periculum imminet pauperi, si eius causa contra iustitiam opprimatur, quam si eius asinus iaceat sub onere. Ergo advocatus tenetur præstare patrocinium causæ pauperum.

2. Præterea. Gregorius dicit in quadam hom. (IX. in Evang. ad fi.) *Habens intellectum, curet omnino ne taceat: habens rerum affluentiam, a misericordia non torpescat: habens artem qua regitur, usum illius cum proximo partiatur: habens loquendi locum apud divitem, pro pauperibus intercedat: talenti enim nomine cuilibet reputabitur quod vel minimum accepit.* Sed talentum commissum non abscondere, sed fideliter dispensare quilibet tenetur: quod patet ex pœna servi abscondentis talentum, Matth. XXV. Ergo advocatus tenetur pro pauperibus loqui.

3. Præterea. Præceptum de misericordiæ operibus adimplendis, cum sit affirmativum, obligat pro loco, & tempore, quod est maxime in necessitate. Sed tempus necessitatis videtur esse quando alicuius pauperis causa opprimitur. Ergo in tali casu videtur quod advocatus teneatur pauperibus patrocinium præstare.

Sed contra. Non minor necessitas est indigentis cibo, quam indigentis advocato. Sed ille qui habet potestatem cibandi, non semper tenetur pauperem cibare. Ergo nec advocatus semper tenetur causæ pauperum patrocinium præstare.

Respondeo dicendum, quod cum præstare patrocinium causæ pauperum ad opus misericordiæ pertineat, idem est hic dicendum quod & supra de aliis operibus misericordiæ dictum est (quæst. XXXII. art. 5. & 6.)

Nullus autem sufficit omnibus indigentibus misericordiæ opus impendere. Et ideo, sicut Augustinus dicit in I. de doctr. christ. (cap. XXVIII.) *cum omnibus prodesse non possis, his potissime consulendum est qui pro locorum, & temporum, vel quarumlibet rerum opportunitatibus, constrictius tibi quasi quadam sorte iunguntur.* Dicit, *pro locorum opportunitatibus*, quia non tenetur homo per mundum quærere indigentes, quibus subveniat; sed sufficit, si eis qui sibi occurrunt, misericordiæ opus impendat. Unde dicitur Exod. XXIII. 4. *Si occurreris bovi inimici tui, aut asino erranti, reduc ad eum.* Addit autem, *& temporum*, quia non tenetur homo futuræ necessitati alterius providere; sed sufficit, si præsenti necessitati succurrat. Unde dicitur I. Ioan. III. 17. *Qui viderit fratrem suum necessitatem habentem, & clauserit viscera sua ab eo, quomodo caritas Dei manet in eo?* Subdit autem, *vel quarumlibet rerum*: quia homo sibi coniunctis quacumque necessitudine maxime debet curam impendere, secundum illud I. ad Timoth. v. 8. *Si quis suorum, & maxime domesticorum curam non habet, fidem negavit.*

Quibus tamen concurrentibus, considerandum restat, utrum aliquis tantam necessitatem patiatur, quod non in promptu appareat quomodo ei possit aliter subveniri: & in tali casu tenetur ei opus misericordiæ impendere. Si autem in promptu appareat quomodo aliter ei subveniri possit vel per seipsum, vel per aliam personam magis coniunctam, aut maiorem facultatem habentem; non tenetur ex necessitate indigenti subvenire, ita quod non faciendo peccet; quamvis si subvenerit absque tali necessitate, laudabiliter faciat. Unde advocatus non tenetur semper causæ pauperum patrocinium præstare, sed solum concurrentibus conditionibus prædictis: alioquin oporteret eum omnia alia negotia prætermittere, & solis causis pauperum iuvandis intendere.

Et idem dicendum est de medico quantum ad curationem pauperum.

Ad primum ergo dicendum, quod quando asinus iacet sub onere, non potest ei aliter subveniri in casu isto, nisi per advenientes subveniatur: & ideo tenentur iuvare. Non autem tenerentur, si posset aliunde remedium afferri.

Ad secundum dicendum, quod homo talentum sibi creditum tenetur utiliter dispensare, servata opportunitate locorum, & temporum, & aliarum rerum, ut dictum est (in corp. art.)

Ad tertium dicendum, quod non quælibet necessitas causat debitum subve-

veniendi, sed solum illa quæ est dicta.

ARTICULUS II. 394

Utrum convenienter aliqui secundum iura arceantur ab officio advocandi.

Inf. quæst. CLXXXVIII. *art.* 3. *ad* 2.

AD secundum sic proceditur. Videtur quod inconvenienter aliqui secundum iura arceantur ab officio advocandi. Ab operibus enim misericordiæ nullus debet arceri. Sed patrocinium præstare in causis, ad opera misericordiæ pertinet, ut dictum est (art. præc.) Ergo nullus debet ab hoc officio arceri.

2. Præterea. Contrariarum causarum non videtur esse idem effectus. Sed esse deditum rebus divinis, & esse deditum peccatis, est contrarium. Inconvenienter ergo excluduntur ab officio advocati quidam propter religionem, ut monachi, & clerici; quidam autem propter culpam, ut infames, & hæretici.

3. Præterea. Homo debet diligere proximum sicut seipsum. Sed ad officium dilectionis pertinet quod aliquis advocatus causæ alicuius patrocinetur. Inconvenienter ergo aliqui, quibus conceditur pro seipsis auctoritas advocationis, prohibentur patrocinari causis aliorum.

Sed contra est quod III. quæst. VII. (cap. *Infames*) multæ personæ arcentur ab officio postulandi.

Respondeo dicendum, quod aliquis impeditur ab aliquo actu duplici ratione: uno modo propter impotentiam; alio modo propter indecentiam. Sed impotentia simpliciter excludit aliquem ab actu; indecentia autem non excludit omnino, quia necessitas indecentiam tollere potest.

Sic ergo ab officio advocatorum prohibentur quidam propter impotentiam, eo quod deficiunt sensu, vel interiori, sicut furiosi, & impuberes, vel exteriori, sicut surdi, & muti. Est enim necessaria advocato & interior peritia, qua possit convenienter iustitiam assumptæ causæ ostendere, & iterum loquela cum auditu, ut possit pronuntiare, & audire quod ei dicitur. Unde qui in his defectum patiuntur, omnino prohibentur ne sint advocati nec pro se, nec pro aliis.

Decentia autem huius officii exercendi tollitur dupliciter. Uno modo ex hoc quod aliquis est rebus maioribus obligatus. Unde monachos, & presbyteros non decet in quacumque causa advocatos esse, neque clericos in iudicio sæculari: quia huiusmodi personæ sunt rebus divinis adstrictæ.

Alio modo propter personæ defectum, vel corporalem, ut patet de cæcis, qui convenienter iudicio astare non possent, vel spiritualem, non enim decet ut alterius iustitiæ patronus existat qui in seipso iustitiam contempsit. Et ideo infames, infideles, & damnati de gravibus criminibus non decenter sunt advocati.

Tamen huiusmodi indecentiæ necessitas præfertur. Et propter hoc huiusmodi personæ possunt pro seipsis, vel pro personis sibi coniunctis uti officio advocati. Unde & clerici pro Ecclesiis suis possunt esse advocati, & monachi pro causa monasterii sui, si Abbas præceperit.

Ad primum ergo dicendum, quod ab operibus misericordiæ interdum propter indecentiam impediuntur aliqui, & aliqui propter impotentiam. Non enim omnia opera misericordiæ omnes decent; sicut stultos non decet consilium dare, neque ingnorantes docere.

Ad secundum dicendum, quod sicut virtus corrumpitur per superabundantiam, & defectum; ita aliquis fit indecens & per maius, & per minus. Et propter hoc quidam arcentur a patrocinio præstando in causis, quia sunt maiores tali officio, sicut religiosi, & clerici; quidam vero, quia sunt minores quam ut eis hoc officium competat, sicut infames & infideles.

Ad tertium dicendum, quod non ita imminet homini necessitas patrocinari causis aliorum sicut propriis, quia alii possunt sibi aliter subvenire: unde non est similis ratio.

ARTICULUS III. 395

Utrum advocatus peccet, si iniustam causam defendat.

AD tertium sic proceditur. Videtur quod advocatus non peccet, si iniustam causam defendat. Sicut enim ostenditur peritia medici, si infirmitatem desperatam sanet, ita etiam ostenditur peritia advocati, si iniustam causam defendere possit. Sed medicus laudatur, si infirmitatem desperatam sanet. Ergo etiam advocatus non peccat, sed magis laudandus est, si iniustam causam defendat.

2. Praeterea. A quolibet peccato licet desistere. Sed advocatus punitur, si causam suam (*a*) prodiderit, ut habetur 11. quaest. III. (in append. Grat. ad cap. *Si quem poenituerit*.) Ergo advocatus non peccat iniustam causam defendendo, si eam defendendam susceperit.

3. Praeterea. Maius videtur esse peccatum, si iniustitia utatur ad iustam causam defendendam (puta producendo falsos testes, vel allegando falsas leges) quam iniustam causam defendendo: quia (*b*) hoc est peccatum in forma, illud in materia. Sed videtur advocato licere talibus astutiis uti, sicuti militi licet ex insidiis pugnare. Ergo videtur quod advocatus non peccet, si iniustam causam defendat.

Sed contra est quod dicitur II. Paralip. XIX. 2. *Impio praebes auxilium.... & ideo iram Domini mereberis*. Sed advocatus defendens causam iniustam, impio praebet auxilium. Ergo peccando iram Domini meretur.

Respondeo dicendum, quod illicitum est alicui cooperari ad malum faciendum, sive consulendo, sive adiuvando, sive qualitercumque consentiendo: quia consilians, & coadiuvans quodammodo est faciens: & Apostolus dicit Rom. I. 32. quod *digni sunt morte, non solum qui faciunt peccatum, sed etiam qui consentiunt facientibus*. Unde & supra dictum est (quaest. LXII. art. 7.) quod omnes tales ad restitutionem tenentur. Manifestum est autem quod advocatus auxilium, & consilium praestat ei cuius causae patrocinatur.

Unde si scienter iniustam causam defendit, absque dubio graviter peccat, & ad restitutionem tenetur eius damni quod contra iustitiam per eius auxilium altera pars incurrit. Si autem ignoranter iniustam causam defendit, putans esse iustam, excusatur secundum modum quo ignorantia excusari potest.

Ad primum ergo dicendum, quod medicus accipiens in cura infirmitatem desperatam, nulli facit iniuriam; advocatus autem suscipiens causam iniustam, iniuste laedit eum contra quem iniuste patrocinium praestat. Et ideo non est similis ratio. Quamvis enim laudabilis videatur quantum ad peritiam artis; tamen peccat quantum ad iniustitiam voluntatis, quia abutitur arte ad malum.

Ad secundum dicendum, quod advocatus si in principio credidit causam iustam esse, & postea in processu appareat eam esse iniustam, non debet eam prodere, ut scilicet aliam partem iuvet, vel secreta suae causae alteri parti revelet. Potest tamen, & debet causam deserere, vel eum cuius causam agit, ad cedendum inducere, sive ad componendum sine adversarii damno.

Ad tertium dicendum, quod, sicut supra dictum est (quaest. XL. art. 3.) militi, vel duci exercitus licet in bello insto ex insidiis agere ea quae facere debet, prudenter occultando, non autem falsitatem fraudulenter faciendo: quia & hosti fidem servare oportet, sicut Tullius dicit in I. de offic. (in tit. *de bellicis offic.* a med. & Lib. III. tit. *de fortitud.* cir. med.) Unde & advocato defendenti causam iustam licet prudenter occultare ea quibus impediri posset processus eius; non autem licet ei aliqua falsitate uti.

ARTICULUS IV. 396

Utrum advocato liceat pro suo patrocinio pecuniam accipere.

Opusc. XIX. cap. VII.

AD quartum sic proceditur. Videtur quod advocato non liceat pro suo patrocinio pecuniam accipere. Opera enim misericordiae non sunt intuitu humanae remunerationis facienda, secundum illud Lucae XIV. 12. *Cum facis prandium, aut coenam, noli vocare amicos tuos, neque vicinos divites, ne forte & ipsi te reinvitent, & fiat tibi retributio*. Sed praestare patrocinium causae alicuius pertinet ad opera misericordiae, ut dictum est (art. 1. huius quaest.) Ergo non licet advocato accipere retributionem pecuniae pro patrocinio praestito.

2. Praeterea. Spirituale non est pro temporali commutandum. Sed patrocinium praestitum videtur esse quoddam spirituale, cum sit usus scientiae iuris. Ergo non licet advocato pro patrocinio praestito pecuniam accipere.

3. Praeterea. Sicut ad iudicium concurrit persona advocati, ita etiam persona iudicis, & persona testis. Sed secundum Augustinum ad Macedonium (epist. LIV. inter med. & fin.) *non debet iudex vendere iustum iudicium, nec testis verum*

(a) *Ita optime cum cod. Alcan & Garcia Nicolaius, & recentiores editi. Al.* perdiderit. (b) *Verba* hoc, *&* illud *esse transposita, monent Theologi, ut* hoc *ad primum,* illud *ad secundum referatur.*

verum testimonium. Ergo nec advocatus poterit vendere iustum patrocinium.

Sed contra est quod Augustinus dicit ibid. quod *advocatus licite vendit iustum patrocinium, & iurisperitus verum consilium*.

Respondeo dicendum, quod quæ quis non tenetur alteri exhibere, iuste potest pro eorum exhibitione recompensationem accipere. Manifestum est autem quod advocatus non semper tenetur patrocinium præstare, aut consilium dare causis aliorum. Et ideo si vendat suum patrocinium, sive consilium, non agit contra iustitiam.

Et eadem ratio est de medico opem ferente ad sanandum, & de omnibus aliis huiusmodi personis; dum tamen moderate accipiant, considerata conditione personarum, & negotiorum, & laboris, & consuetudine patriæ.

Si autem per improbitatem aliquid immoderate extorqueant, peccant contra iustitiam. Unde Augustinus dicit ad Macedonium (loc. sup. cit.) quod *ab his extorta per immoderatam improbitatem repeti solent, data per tolerabilem consuetudinem non solent*.

Ad primum ergo dicendum, quod non semper quæ homo potest misericorditer facere, tenetur facere gratis: alioquin nulli liceret aliquam rem vendere: quia quamlibet rem potest homo misericorditer impendere: sed quando eam misericorditer impendit, non humanam, sed divinam remunerationem quærere debet. Et similiter advocatus quando causæ pauperum misericorditer patrocinatur, non debet intendere remunerationem humanam, sed divinam; non tamen semper tenetur gratis patrocinium impendere.

Ad secundum dicendum, quod etsi scientia iuris sit quoddam spirituale, tamen usus eius fit opere corporali: & ideo pro eius recompensatione licet pecuniam accipere; alioqun nulli artifici liceret de arte sua lucrari.

Ad tertium dicendum, quod iudex, & testis communes sunt utrique parti: quia iudex tenetur iustam sententiam dare, & testis tenetur verum testimonium dicere. Iustitia autem, & veritas non declinant in unam partem magis quam in aliam. Et ideo iudicibus de publico sunt stipendia laboris statuta; & testes accipiunt, non quasi pretium testimonii, sed quasi stipendium laboris, expensas, vel ab utraque parte, vel ab ea a qua inducuntur: quia *nemo militat stipendiis suis umquam*, ut dicitur I. ad Cor. IX. 7. Sed advocatus alteram partem tantum defendit: & ideo licite potest pretium accipere a parte quam adiuvat.

QUAESTIO LXXII.

De iniuriis verborum, quæ inferuntur extra iudicium, & primo de contumelia, in quatuor articulos divisa.

Deinde considerandum est de iniuriis verborum, quæ inferuntur extra iudicium: & primo de contumelia; secundo de detractione; tertio de susurratione; quarto de derisione; quinto de maledictione.

Circa primum quæruntur quatuor.

Primo, quid sit contumelia.

Secundo, utrum omnis contumelia sit peccatum mortale.

Tertio, utrum oporteat contumeliosos reprimere.

Quarto de origine contumeliæ.

ARTICULUS I. 397

Utrum contumelia consistat in verbis.

Inf. quæst. LXXIII. *art.* I. & *Psal.* LIII. & *Rom.* I. *lect.* 8.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod contumelia non consistat in verbis. Contumelia enim importat quoddam nocumentum proximo illatum, cum pertineat ad iniustitiam. Sed verba nullum nocumentum videntur inferre proximo nec in persona, nec in rebus. Ergo contumelia non consistit in verbis.

2. Præterea. Contumelia videtur ad quamdam dehonorationem pertinere. Sed magis aliquis potest inhonorari, seu vituperari factis quam verbis. Ergo videtur quod contumelia non consistat in verbis, sed magis in factis.

3. Præterea. Dehonoratio quæ fit in verbis, dicitur *convicium*, vel *improperium*. Sed contumelia videtur differre a convicio, & ab improperio. Ergo contumelia non consistit in verbis.

Sed contra. Nihil auditu percipitur nisi verbum. Sed contumelia auditu percipitur, secundum illud Hierem. XX. 10. *Audivi contumelias in circuitu*. Ergo contumelia est in verbis.

Respondeo dicendum, quod contumelia importat dehonorationem alicuius: quod quidem contingit dupliciter. Cum enim honor aliquam excellentiam consequatur,

uno

uno modo aliquis alium dehonorat, cum privat eum excellentia, propter quam habebat honorem: quod quidem fit per peccata factorum, de quibus supra dictum est (quæst. lxiv. lxv. & lxvi.)

Alio modo cum aliquis id quod est contra honorem alicuius, deducit in notitiam eius, & aliorum: & hoc proprie pertinet ad contumeliam: quod quidem fit per aliqua signa. Sed, sicut Augustinus dicit in II. de doctr. christ. (cap. III. circ. med.) *omnia signa verbis comparata paucissima sunt: verba enim inter homines obtinuerunt principatum significandi quæcumque animo concipiuntur*. Et ideo contumelia, proprie loquendo, in verbis consistit: unde Isidorus dicit in Lib. X. Etymol. (ad lit. C.) quod *contumeliosus dicitur aliquis, quia velox est, & tumet verbis iniuriæ*.

Tamen quia etiam per facta aliqua significatur aliquid, quæ in hoc quod significant, habent vim verborum significantium; inde est quod contumelia extenso nomine etiam in factis dicitur. Unde Rom. I. super illud, *Contumeliosos, superbos*, dicit Glossa (interl.) quod „ contumeliosi sunt qui dictis, vel factis „ contumelias, & turpia inferunt. "

Ad primum ergo dicendum, quod verba secundum sui essentiam, idest inquantum sunt quidam soni audibiles, nullum nocumentum alteri inferunt; nisi forte gravando auditum, puta cum aliquis nimis alte loquitur. Inquantum vero sunt signa repræsentantia aliquid in notitia aliorum, sic possunt damna multa inferre: inter quæ unum est quod homo damnificatur quantum ad detrimentum honoris sui, vel reverentiæ sibi ab aliis exhibendæ. Et ideo maior est contumelia, si aliquis alicui defectum suum dicat coram multis: & tamen si sibi soli dicat, potest esse contumelia, inquantum ipse qui loquitur, iniuste contra reverentiam audientis agit.

Ad secundum dicendum, quod intantum aliquis aliquem factis dehonorat, inquantum illa facta vel faciunt, vel significant illud quod est contra honorem alicuius: quorum primum non pertinet ad contumeliam, sed ad alias iniustitiæ species, de quibus supra dictum est (quæst. lxiv. lxv. & lxvi.) secundum vero pertinet ad contumeliam, inquantum facta habent vim verborum in significando.

Ad tertium dicendum, quod convicium, & improperium consistunt in verbis, sicut & contumelia; quia per omnia hæc repræsentatur aliquis defectus alicuius in detrimentum honoris ipsius. Huiusmodi autem defectus est triplex, scilicet defectus culpæ, qui repræsentatur per verba contumeliosa; & defectus generaliter culpæ, & pœnæ, qui repræsentatur per convicium, quia vitium consuevit dici non solum animæ, sed etiam corporis: unde si quis alicui iniuriose dicat, eum esse cæcum, convicium quidem dicit, sed non contumeliam; si quis autem dicat alteri, quod sit fur, non solum convicium, sed etiam contumeliam infert. Quandoque vero repræsentat aliquis alicui defectum minorationis, sive indigentiæ, qui etiam derogat honori consequenti quamcumque excellentiam: & hoc fit per verbum improperii; quod proprie est quando aliquis iniuriose alteri ad memoriam reducit auxilium quod contulit ei necessitatem patienti. Unde dicitur Eccli. xx. 15. *Exigua dabit, & multa improperabit*. Quandoque tamen unum istorum pro alio ponitur.

ARTICULUS II. 398

Utrum contumelia, sive convicium sit peccatum mortale.

Inf. quæst. clviii. *art.* 5. *ad* 3. *& I. Cor.* xv. *lect.* 7. *& Gal.* iii. *princ.*

AD secundum sic proceditur. Videtur quod contumelia, vel convicium non sit peccatum mortale. Nullum enim peccatum mortale est actus alicuius virtutis. Sed conviciari est actus alicuius virtutis, scilicet eutrapeliæ, ad quam pertinet bene conviciari, secundum Philosophum in IV. Ethic. (cap. viii.) Ergo convicium, sive contumelia non est peccatum mortale.

2. Præterea. Peccatum mortale non invenitur in viris perfectis; qui tamen convicia, vel contumelias aliquando dicunt; sicut patet de Apostolo, qui ad Galatas iii. i. dixit: *O insensati Galatæ*: & Dominus dicit Lucæ ult. 25. *O stulti, & tardi corde ad credendum*. Ergo convicium, sive contumelia non est peccatum mortale.

3. Præterea. Quamvis illud quod est peccatum veniale ex genere, possit fieri mortale; non tamen peccatum quod est ex genere mortale, potest esse veniale, ut supra habitum est (1. 2. quæst. lxxxviii. art. 4. & 6.) Si ergo dicere convicium, vel contumeliam esset peccatum mortale ex genere suo, sequeretur quod semper

per esset peccatum mortale: quod videtur esse falsum, ut patet in eo qui leviter ex surreptione, vel ex levi ira dicit aliquod verbum contumeliosum. Non ergo contumelia, vel convicium ex genere suo est peccatum mortale.

Sed contra. Nihil meretur pœnam æternam inferni, nisi peccatum mortale. Sed convicium, vel contumelia meretur pœnam inferni, secundum illud Matth. v. 22. *Qui dixerit fratri suo, Fatue, reus erit gehennæ ignis*. Ergo convicium, vel contumelia est peccatum mortale.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (art. præc. ad 1.) verba, inquantum sunt soni quidam, non sunt in nocumentum aliorum, sed inquantum significant aliquid: quæ quidem significatio ex interiori affectu procedit. Et ideo in peccatis verborum maxime considerandum videtur, ex quo affectu aliquis verba proferat.

Cum ergo convicium, seu contumelia de sui ratione importet quamdam dehonorationem, si intentio proferentis ad hoc feratur ut per verba quæ profert, honorem alterius auferat, hoc proprie & per se est dicere convicium, vel contumeliam: & hoc est peccatum mortale, non minus quam furtum, vel rapina: non enim homo minus amat suum honorem quam rem possessam.

Si vero aliquis verbum convicii, vel contumeliæ alteri dixerit, non tamen animo dehonorandi, sed forte propter correctionem, vel propter aliquid huiusmodi, non dicit convicium, vel contumeliam formaliter & per se, sed per accidens & materialiter, inquantum scilicet dicit id quod potest esse convicium, vel contumelia: unde hoc potest esse quandoque peccatum veniale, quandoque autem absque omni peccato.

In quo tamen necessaria est discretio, ut moderate homo talibus verbis utatur: quia posset esse ita grave convicium, quod per incautelam prolatum auferret honorem eius contra quem proferretur: & tunc posset homo peccare mortaliter, etiamsi non intenderet dehonorationem alterius; sicut etiam si aliquis incaute alium ex ludo percutiens graviter lædat, culpa non caret.

Ad primum ergo dicendum, quod ad eutrapeliam pertinet dicere aliquod leve convicium, non ad dehonorationem, vel ad contristationem eius in quem dicitur, sed magis causa delectationis, & ioci: & hoc potest esse sine peccato, si debitæ circumstantiæ observentur. Si vero aliquis non reformidet contristare eum in quem profertur huiusmodi iocosum convicium, dummodo aliis risum excitet, hoc est vitiosum, ut ibidem dicitur.

Ad secundum dicendum, quod sicut licitum est aliquem verberare, vel in rebus damnificare causa disciplinæ; ita etiam causa disciplinæ potest aliquis alteri, quem debet corrigere, verbum aliquod conviciosum dicere: & hoc modo Dominus discipulos vocavit *stultos*, & Apostolus Galatas *insensatos*. Tamen, sicut dicit Augustinus in Libro II. de sermone Domini in monte (cap. xix. circ. fin.) *raro, & ex magna necessitate obiurgationes sunt adhibendæ; in quibus non nobis, sed ut Domino serviatur, instemus*.

Ad tertium dicendum, quod cum peccatum convicii, vel contumeliæ ex animo dicentis dependeat, potest contingere quod sit peccatum veniale, si sit leve convicium, non multum hominem dehonestans, & proferatur ex aliqua animi levitate, vel ex levi ira, absque firmo proposito aliquem dehonestandi; puta cum aliquis intendit aliquem per huiusmodi verbum leviter contristare.

ARTICULUS III. 399

Utrum aliquis debeat contumelias sibi illatas sustinere.

Inf. quæst. lxxiii. *art.* 4. *ad* 1 *& opusc.* xix. *cap.* xvi.

AD tertium sic proceditur. Videtur quod aliquis non debeat contumelias sibi illatas sustinere. Qui enim sustinet contumeliam sibi illatam, audaciam nutrit convicíantis. Sed hoc non est faciendum. Ergo homo non debet sustinere contumeliam sibi illatam, sed magis convicianti respondere.

2. Præterea. Homo debet plus se diligere quam alium. Sed aliquis non debet sustinere quod alteri convicium inferatur: unde dicitur Prov. xxvi. 10. *Qui imponit stulto silentium, iras mitigat*. Ergo etiam aliquis non debet sustinere contumelias sibi illatas.

3. Præterea. Non licet alicui vindicare seipsum, secundum illud (Rom. xii. 19.) *Mihi vindicta, & ego retribuam*. Sed aliquis non resistendo contumeliæ se vindicat, secundum illud Chrysostomi (hom. xxii. in epist. ad Rom. a med. & hom. xliii.

xliii. in Matth. a med.) *Si vindicare vis, sile, & funestam ei dedisti plagam*. Ergo aliquis non debet silendo sustinere verba contumeliosa, sed magis respondere.

Sed contra est quod dicitur in Psalm. xxxvii. 13. *Qui inquirebant mala mihi, locuti sunt vanitates*: & postea subdit: *Ego autem tamquam surdus non audiebam, & sicut mutus non aperiens os suum*.

Respondeo dicendum, quod sicut patientia necessaria est in his quae contra nos fiunt, ita etiam in his quae contra nos dicuntur.

Praecepta autem patientiae in his quae contra nos fiunt, sunt in praeparatione animi habenda, sicut Augustinus in Lib. I. de serm. Domini in monte (cap. xix. ante med.) exponit illud praeceptum Domini: *Si quis percusserit te in unam maxillam, praebe ei & aliam*; ut scilicet homo sit paratus hoc facere, si opus fuerit. Non tamen hoc semper tenetur facere actu: quia nec ipse Dominus hoc fecit; sed cum suscepisset alapam, dixit: *Quid me caedis?* ut habetur Ioan. xviii. 23.

Et ideo etiam circa verba contumeliosa quae contra nos dicuntur, est idem intelligendum. Tenemur enim habere animum paratum ad contumelias tolerandas, si expediens fuerit.

Quandoque tamen oportet ut contumeliam illatam repellamus, maxime propter duo. Primo quidem propter bonum eius qui contumeliam infert, ut videlicet eius audacia reprimatur, & de cetero talia non attentet, secundum illud Prov. xxvi. 5. *Responde stulto iuxta stultitiam suam, ne sibi sapiens videatur*. Alio modo propter bonum multorum, quorum profectus impeditur propter contumelias nobis illatas. Unde Gregorius dicit super Ezech. (hom. ix. cir. med.) *Hi quorum vita in exemplo imitationis est posita, debent, si possunt, detrahentium sibi verba compescere; ne eorum praedicationem non audiant qui audire poterant, & ita in pravis moribus remanentes bene vivere contemnant*.

Ad primum ergo dicendum, quod audaciam conviciantis contumeliosi debet aliquis moderate reprimere, scilicet propter officium caritatis, non propter cupiditatem privati honoris. Unde dicitur Prov. xxvi. 4. *Ne respondeas stulto iuxta stultitiam suam, ne ei similis efficiaris*.

Ad secundum dicendum, quod in hoc quod aliquis alienas contumelias reprimit, non ita timetur cupiditas privati honoris, sicut cum aliquis repellit contumelias proprias; magis autem videtur hoc provenire ex caritatis affectu.

Ad tertium dicendum, quod si aliquis hoc animo taceret, ut tacendo contumeliantem ad iracundiam provocaret, hoc pertineret ad vindictam; sed si aliquis taceat, volens dare locum irae, hoc est laudabile. Unde dicitur Eccli. viii. 4. *Non litiges cum homine linguato, & non struas in ignem illius ligna*.

ARTICULUS IV. 400

Utrum contumelia oriatur ex ira.

Inf. quaest. lxxiii. *art.* 3. *ad* 3. *& quaest.* clviii. *art.* 7. *corp.*

AD quartum sic proceditur. Videtur quod contumelia non oriatur ex ira. Quia dicitur Prov. xi. 2. *Ubi superbia, ibi contumelia*. Sed ira est vitium distinctum a superbia. Ergo contumelia non oritur ex ira.

2. Praeterea. Prov. xx. 3. dicitur: *Omnes stulti miscentur contumeliis*. Sed stultitia est vitium oppositum sapientiae, ut supra habitum est (quaest. xlvi. art. 1.) ira autem opponitur mansuetudini. Ergo contumelia non oritur ex ira.

3. Praeterea. Nullum peccatum diminuitur ex sua causa. Sed peccatum contumeliae diminuitur, si ex ira proferatur: gravius enim peccat qui ex odio contumeliam infert, quam qui ex ira. Ergo contumelia non oritur ex ira.

Sed contra est quod Gregorius XXXI. Moralium (cap. xvii. a med.) dicit, quod *ex ira oriuntur contumeliae*.

Respondeo dicendum, quod cum unum peccatum possit ex diversis oriri, ex illo tamen dicitur principalius habere originem ex quo frequentius procedere consuevit, propter propinquitatem ad finem ipsius. Contumelia autem magnam habet propinquitatem ad finem irae, qui est vindicta: nulla enim vindicta est irato magis in promptu quam inferre contumeliam alteri. Et ideo contumelia maxime oritur ex ira.

Ad primum ergo dicendum, quod contumelia non ordinatur ad finem superbiae, qui est celsitudo. Et ideo non directe contumelia oritur ex superbia; disponit tamen superbia ad contumeliam, inquantum illi qui se superiores aestimant, facilius alios contemnunt, & iniurias eis irrogant: facilius enim irascuntur, utpote

pote reputantes indignum quicquid contra eorum voluntatem agitur.

Ad secundum dicendum, quod secundum Philosophum in VII. Ethic. (cap. VI. in princ.) *ira non perfecte audit rationem*: & sic iratus patitur rationis defectum, in quo convenit cum stultitia: & propter hoc ex stultitia oritur contumelia secundum affinitatem quam habet cum ira.

Ad tertium dicendum, quod secundum Philosophum in II. Rhetor. (cap. IV. ad fin.) *iratus intendit manifestam offensam; quod non curat odiens*. Et ideo contumelia, quæ importat manifestam iniuriam, magis pertinet ad iram quam ad odium.

QUAESTIO LXXIII.

De detractione,

in quatuor articulos divisa.

POstea considerandum est de detractione: & circa hoc quæruntur quatuor.

Primo, quid sit detractio.

Secundo, utrum sit peccatum mortale.

Tertio de comparatione eius ad alia peccata.

Quarto, utrum peccet aliquis audiendo detractionem.

ARTICULUS I. 401

Utrum detractio convenienter definiatur, quod est denigratio alienæ famæ per verba.

Inf. quæst. lxxiv. *art.* 1. & *quæst.* lxxv. *art.* 1. *co.* & *Rom.* 1. *lect.* 7.

AD primum sic proceditur. Videtur quod detractio non sit *denigratio alienæ famæ per occulta verba*, ut a quibusdam definitur. *Occultum* enim, & *manifestum* sunt circumstantiæ non constituentes speciem peccati: accidit enim peccato quod a multis sciatur, vel a paucis. Sed illud quod non constituit speciem peccati, non pertinet ad rationem ipsius, nec debet poni in eius definitione. Ergo ad rationem detractionis non pertinet quod fiat per occulta verba.

2. Præterea. Ad rationem famæ pertinet publica notitia. Si ergo per detractionem denigretur fama alicuius, non poterit hoc fieri per verba occulta, sed per verba in manifesto dicta.

3. Præterea. Ille detrahit qui aliquid subtrahit, vel diminuit de eo quod est. Sed quandoque denigratur fama alicuius, etiamsi nihil subtrahatur de veritate: puta cum aliquis vera crimina alicuius pandit. Ergo non omnis denigratio famæ est detractio.

Sed contra est quod dicitur Eccle. x. 11. *Si mordeat serpens in silentio, nihil eo minus habet qui occulte detrahit*. Ergo occulte mordere famam alicuius est detrahere.

Respondeo dicendum, quod sicut facto aliquis nocet alteri dupliciter: manifeste quidem, sicut in rapina, vel quacumque violentia illata; occulte autem, sicut in furto, & dolosa percussione: ita etiam verbo aliquis dupliciter aliquem lædit: uno modo in manifesto, & hoc fit per contumeliam, ut supra dictum est (quæst. præc. art. 1.) alio modo occulte, & hoc fit per detractionem.

Ex hoc autem quod aliquis manifeste verba contra alium profert, videtur eum parvipendere: unde ex hoc ipso dehonoratur: & ideo contumelia detrimentum affert honori eius in quem profertur. Sed qui verba contra aliquem profert in occulto, videtur eum vereri magis quam parvipendere: unde non directe infert detrimentum honori, sed famæ, inquantum huiusmodi verba occulte proferens, quantum in ipso est, eos qui audiunt, facit malam opinionem habere de eo contra quem loquitur. Hoc enim intendere videtur, & ad hoc conatur detrahens, ut eius verbis credatur.

Unde patet quod detractio differt a contumelia dupliciter: uno modo quantum ad modum proponendi verba, quia scilicet contumeliosus manifeste contra aliquem loquitur, detractor autem occulte; alio modo quantum ad finem intentum, sive quantum ad nocumentum illatum, quia scilicet contumeliosus derogat honori, detractor famæ.

Ad primum ergo dicendum, quod (*a*) in voluntariis commutationibus, ad quas reducuntur omnia nocumenta proximo illata verbo, vel facto, diversificant rationem peccati *occultum*, & *manifestum*: quia alia est ratio involuntarii per violentiam, & per ignorantiam, ut supra dictum est (quæst. lxv. art. 4. & 1. 2. quæst. VI. art. 5. & 8.)

Ad secundum dicendum, quod verba detractionis dicuntur occulta, non simpliciter, sed per comparationem ad eum de quo dicuntur, quia eo absente, & ignorante

(*a*) *Ita communiter*, An in involuntariis? *Vide sup. q.* lxv. *ar.* 4. *arg.* 3.

rante dicuntur. Sed contumeliosius in faciem contra hominem loquitur. Unde si aliquis de alio male loquatur coram multis eo absente, detractio est; si autem eo solo præsente, contumelia est: quamvis etiam si uni soli aliquis de absente malum dicat, corrumpit famam eius non in toto, sed in parte.

Ad tertium dicendum, quod aliquis dicitur detrahere, non quia diminuit de veritate, sed quia diminuit famam eius. Quod quidem fit quandoque directe, quandoque indirecte. Directe quidem quadrupliciter: uno modo quando falsum imponit alteri; secundo quando peccatum adauget suis verbis; tertio quando occultum revelat; quarto quando id quod est bonum, dicit mala intentione factum. Indirecte autem, vel negando bonum alterius, vel malitiose reticendo, vel minuendo.

ARTICULUS II. 402

Utrum detractio sit peccatum mortale.

Locis sup. art. 1. inductis.

AD secundum sic proceditur. Videtur quod detractio non sit peccatum mortale. Nullus enim actus virtutis est peccatum mortale. Sed revelare peccatum occultum, quod, sicut dictum est (art. præc. ad 3.) ad detractionem pertinet, est actus virtutis vel caritatis, dum aliquis fratris peccatum denuntiat, eius emendationem intendens; vel etiam est actus iustitiæ, dum aliquis fratrem accusat. Ergo detractio non est peccatum mortale.

2. Præterea. Super illud Prov. XXIV. *Cum detractoribus ne commiscearis*, dicit Glossa (ord. Rab. sup. illud). *Hæc quoque sapientibus*:) „ Hoc specialiter vitio periclitatur totum genus humanum. " Sed nullum peccatum mortale in toto humano genere invenitur, quia multi abstinent a peccato mortali: peccata autem venialia sunt quæ in omnibus inveniuntur. Ergo detractio est peccatum veniale.

3. Præterea. Augustinus in hom. de igne purgatorio (quæ est XLI. de Sanctis ante med.) inter peccata minuta ponit, *quando cum omni facilitate, vel temeritate maledicimus*: quod pertinet ad detractionem. Ergo detractio est peccatum veniale.

Sed contra est quod Rom. 1. 30. dicitur, *Detractores Deo odibiles*: quod ideo additur, ut dicit Glossa (ordin. Petri Lomb.) „ ne leve putetur propter hoc quod consistit in verbis. "

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (quæst. LXXII. art. 2.) peccata verborum maxime sunt ex intentione dicentis diiudicanda. Detractio autem secundum suam rationem ordinatur ad denigrandum famam alicuius. Unde ille per se loquendo detrahit qui ad hoc de aliquo obloquitur, eo absente, ut eius famam denigret. Auferre autem alicui famam valde grave est: quia inter res temporales videtur fama esse pretiosior, per cuius defectum impeditur homo a multis bene agendis. Propter quod dicitur Eccli. XLI. 15. *Curam habe de bono nomine: hoc enim magis permanebit tibi quam mille thesauri magni, & pretiosi*. Et ideo detractio, per se loquendo, est peccatum mortale.

Contingit tamen quandoque quod aliquis dicit aliqua verba, per quæ diminuitur fama alicuius, non hoc intendens, sed aliquid aliud. Hoc autem non est detrahere per se, & formaliter loquendo, sed solum materialiter, & quasi per accidens. Et si quidem verba per quæ fama alterius diminuitur, proferat aliquis propter aliquod bonum necessarium, debitis circumstantiis observatis, non est peccatum, nec potest dici detractio. Si autem proferat ex animi levitate, vel propter causam aliquam non necessariam, non est peccatum mortale: nisi forte verbum quod dicitur, sit adeo grave, quod notabiliter famam alicuius lædat, & præcipue in his quæ pertinent ad honestatem vitæ: quia hoc ex ipso genere (a) verborum habet rationem peccati mortalis.

Et tenetur aliquis ad restitutionem famæ, sicut ad restitutionem cuiuslibet rei subtractæ, eo modo quo supra dictum est (quæst. LXII. art. 2.) cum de restitutione ageretur.

Ad primum ergo dicendum, quod revelare peccatum occultum alicuius propter eius emendationem denuntiando, vel propter bonum iustitiæ publicæ accusando, non est detrahere, ut dictum est (in corp. art. & quæst LXVIII. ar. 1.)

Ad secundum dicendum, quod Glossa illa non dicit, quod detractio in toto genere humano inveniatur, sed addit *pene*: tum quia *stultorum infinitus est numerus; & pauci sunt, qui ambulant per viam*

(a) *Ita mss. & impressi lib i omnes. Theologi suspicantur redundare vocem* verborum.

viam salutis: tum etiam quia pauci, vel nulli sunt qui non aliquando ex animi levitate aliquid dicant, unde in aliquo vel leviter alterius fama minoratur: quia, ut dicitur Iacobi, III. 2. *si quis in verbo non offendit, hic est perfectus vir.*

Ad tertium dicendum; quod Augustinus loquitur in casu illo, quo aliquis dicit aliquod leve malum de alio, non ex intentione nocendi, sed ex animi levitate, vel ex lapsu linguae.

ARTICULUS III. 403

Utrum detractio sit gravior omnibus peccatis quae in proximum committuntur.

AD tertium sicut proceditur. Videtur quod detractio sit gravior omnibus peccatis quae in proximum committuntur. Quia super illud Psal. CVIII. *Pro eo ut me diligerent, detrahebant mihi*, dicit Glossa (ord. Aug.) *Plus nocent in membris detrahentes Christo, qui animas crediturorum interficiunt, quam qui eius carnem mox resurrecturam peremerunt.* Ex quo videtur quod detractio sit gravius peccatum quam homicidium, quanto gravius est occidere animam quam occidere corpus. Sed homicidium est gravius inter cetera peccata quae in proximum committuntur. Ergo detractio est simpliciter inter omnia gravior.

2. Praeterea. Detractio videtur esse gravius peccatum quam contumelia: quia contumeliam potest homo repellere, non autem detractionem latentem. Sed contumelia videtur esse maius peccatum quam adulterium, per hoc quod adulterium unit duos in unam carnem, contumelia autem unitos in multa dividit. Ergo detractio est maius peccatum quam adulterium: quod tamen inter alia peccata, quae sunt in proximum, magnam gravitatem habet.

3. Praeterea. Contumelia oritur ex ira, detractio autem ex invidia, ut patet per Gregorium XXXI. Moral. (cap. XVII. a med.) Sed invidia est maius peccatum quam ira. Ergo & detractio est maius peccatum quam contumelia: & sic idem quod prius.

4. Praeterea. Tanto aliquod peccatum est gravius, quanto inducit graviorem defectum. Sed detractio inducit gravissimum defectum, scilicet excaecationem mentis: dicit enim Gregorius (in Regist. Lib. VIII. epist. xlv. ante med.) *Quid aliud detrahentes faciunt, nisi quod in pulverem sufflant, & in oculos suos terram excitant, ut unde plus detractionis perflant, inde minus veritatis videant?* Ergo detractio est gravissimum peccatum inter ea quae committuntur in proximum.

Sed contra. Gravius est peccare facto quam verbo. Sed detractio est peccatum verbi; adulterium autem, & homicidium, & furtum sunt peccata in factis. Ergo detractio non est gravior ceteris peccatis quae sunt in proximum.

Respondeo dicendum, quod peccata quae committuntur in proximum, sunt pensanda per se quidem secundum nocumenta quae proximo inferuntur, quia ex hoc habent rationem culpae. Tanto autem est maius nocumentum, quanto maius bonum demitur. Cum autem sit triplex bonum hominis, scilicet bonum animae, & bonum corporis, & bonum exteriorum rerum; bonum animae, quod est maximum, non potest aliter ab alio tolli nisi occasionaliter, puta per malam persuasionem, quae necessitatem non infert; sed alia duo bona, scilicet corporis, & exteriorum rerum, possunt ab alio violenter auferri. Sed quia bonum corporis praeeminet bono exteriorum rerum, graviora sunt peccata quibus infertur nocumentum corpori, quam ea quibus infertur nocumentum exterioribus rebus. Unde inter cetera peccata quae committuntur in proximum, homicidium gravius est, per quod tollitur vita proximi iam actu existens; consequenter autem adulterium, quod est contra debitum ordinem generationis humanae, per quam est introitus ad vitam; consequenter autem sunt exteriora bona, inter quae fama praeeminet divitiis, eo quod propinquior est spiritualibus bonis: unde dicitur Prov. XXII. 1. *Melius est nomen bonum quam divitiae multae.* Et ideo detractio secundum suum genus est maius peccatum quam furtum; minus tamen quam homicidium, vel adulterium. Potest tamen esse alius ordo propter circumstantias aggravantes, vel diminuentes.

Per accidens autem gravitas peccati attenditur ex parte peccantis; qui gravius peccat, si ex deliberatione peccet quam si peccet ex infirmitate, vel incautela: & secundum hoc peccata locutionis habent aliquam levitatem, inquantum de facili ex lapsu linguae proveniunt, absque magna praemeditatione.

Ad primum ergo dicendum, quod illi qui detrahunt Christo, impedientes fidem

dem membrorum ipsius, derogant Divinitati eius, cui fides innititur. Unde non est simplex detractio, sed blasphemia.

Ad secundum dicendum, quod gravius peccatum est contumelia quam detractio, inquantum habet maiorem contemptum proximi; sicut & rapina est gravius peccatum quam furtum, ut supra dictum est (quæst. lxvi. art. 9.) Contumelia tamen non est gravius peccatum quam adulterium. Non enim gravitas adulterii pensatur ex coniunctione corporum, sed ex deordinatione generationis humanæ. Contumeliosus autem non sufficienter causat inimicitiam in alio, sed occasionaliter tantum dividit unitos, inquantum scilicet per hoc quod mala alterius promit, alios, quantum in se est, ab eius amicitia separat, licet ad hoc per eius verba non cogantur. Sic ergo & detractor occasionaliter est homicida, inquantum scilicet per sua verba dat alteri occasionem ut proximum odiat, vel contemnat. Propter quod in epistola Clementis I. (quæ est 1. ad Iacob. inter med. & fin. ut refertur in Decr. dist. 1. de pœn. cap. *Homicidiorum*) dicitur, *detractores esse homicidas*, scilicet occasionaliter: quia *qui odit fratrem suum, homicida est*, ut dicitur I. Ioan. III. 15.

Ad tertium dicendum, quod ira quærit in manifesto vindictam inferre, ut Philosophus dicit in II. Rhetor. (cap. IV ad fin.) Ideo detractio, quæ est in occulto, non est filia iræ, sicut contumelia, sed magis invidiæ, quæ nititur qualitercumque minuere gloriam proximi. Nec tamen sequitur propter hoc quod detractio sit gravior quam contumelia: quia ex minori vitio potest oriri maius peccatum, sicut ex ira nascitur homicidium, & blasphemia. Origo enim peccatorum attenditur secundum inclinationem ad finem, quod est ex parte conversionis; gravitas autem peccati magis attenditur ex parte aversionis.

Ad quartum dicendum, quod quia *homo lætatur in sententia oris sui*, ut dicitur Prov. xv. 23. inde est quod ille qui detrahit, incipit magis amare, & credere quod dicit, & per consequens proximum magis odire, & sic magis recedere a cognitione veritatis. Iste tamen effectus potest sequi etiam ex aliis peccatis quæ pertinent ad odium.

ARTICULUS IV. 404

Utrum audiens qui tolerat detrahentem, graviter peccet.

AD quartum sic proceditur. Videtur quod audiens qui tolerat detrahentem, non graviter peccet. Non enim aliquis magis tenetur alteri quam sibi ipsi. Sed laudabile est, si patienter homo suos detractores toleret: dicit enim Gregorius super Ezech. (hom. IX. circ. med.) *Linguas detrahentium sicut nostro studio non debemus excitare, ne ipsi pereant, ita per suam malitiam excitatas debemus æquanimiter tolerare, ut nobis meritum crescat*. Ergo non peccat aliquis, si detractionibus aliorum non resistat.

2. Præterea. Eccli. IV. 30. dicitur: *Non contradicas verbo veritatis ullo modo*. Sed quandoque aliquis detrahit, verba veritatis dicendo, ut supra dictum est (art. 1. huius quæst. ad 3.) Ergo videtur quod non semper teneatur homo detractoribus resistere.

3. Præterea. Nullus debet impedire id quod est in utilitatem aliorum. Sed detractio frequenter est in utilitatem aliorum, contra quos detrahitur: dicit enim Pius Papa (in appendice ad cap. *Oves* VI. quæst. 1.) *Nonnumquam detractio adversus bonos concitatur, ut quos vel domestica adulatio, vel aliorum favor in altum extulerat, detractio humiliet*. Ergo aliquis non debet detractores impedire.

Sed contra est quod Hieronymus dicit (epist. 11. ad Nepotian. vers. fin.) *Cave ne aut linguam, aut aures habeas prurientes, idest ne aut ipse aliis detrahas, aut alios audias detrahentes*.

Respondeo dicendum, quod secundum Apostolum ad Rom. 1. 32. *digni sunt morte, non solum qui* peccata *faciunt, sed etiam qui facientibus* peccata *consentiunt*. Quod quidem contingit dupliciter: uno modo directe, quando scilicet quis inducit alium ad peccatum, vel ei placet peccatum; alio modo indirecte, scilicet quando non resistit, cum resistere possit: & hoc contingit quandoque, non quia peccatum placet, sed propter aliquem humanum timorem.

Dicendum est ergo, quod si aliquis detractiones audiat absque resistentia, videtur detractori consentire: unde fit particeps peccati eius. Et si quidem inducat eum ad detrahendum, vel saltem placeat ei detractio propter odium eius cui detra-

detrahitur, non minus peccat quam detrahens, & quandoque magis. Unde Bernardus dicit (Lib. II. de consid. cap. XIII. in fin.) *Detrahere, aut detrahentem audire, quid horum damnabilius sit, non facile dixerim*.

Si vero non placeat ei peccatum, sed ex timore, vel negligentia, vel etiam verecundia quadam omittat repellere detrahentem; peccat quidem, sed multo minus quam detrahens, & plerumque venialiter. Quandoque etiam hoc potest esse peccatum mortale, vel propter hoc quod alicui ex officio incumbit detrahentem corrigere; vel propter aliquod periculum consequens; vel propter radicem, qua timor humanus quandoque potest esse peccatum mortale, ut supra habitum est (quæst. XIX. art. 3.)

Ad primum ergo dicendum, quod detractiones suas nullus audit, quia scilicet mala quæ dicuntur de aliquo, eo audiente, non sunt detractiones proprie loquendo, sed contumeliæ, ut dictum est (art. 1. hujus quæst. ad 2.) Possunt tamen ad notitiam alicujus detractiones contra ipsum factæ aliorum relationibus pervenire: & tunc sui arbitrii est detrimentum suæ famæ pati, nisi hoc vergat in periculum aliorum, ut supra dictum est (in corp. & quæst. LXXII. art. 3.) Et ideo in hoc potest commendari ejus patientia, quod patienter proprias detractiones sustineat. Non autem est sui arbitrii quod patiatur detrimentum famæ alterius: & ideo in culpam ei vertitur, si non resistit, cum possit resistere, eadem ratione qua tenetur aliquis sublevare asinum alterius jacentem sub onere, ut præcipitur Deut. XXII.

Ad secundum dicendum, quod non semper aliquis debet resistere detractori, arguendo eum de falsitate; & maxime si sciat verum esse quod dicitur; sed debet eum verbis redarguere de hoc quod peccat fratri detrahendo, vel saltem ostendere quod ei detractio displiceat per tristitiam faciei: quia, ut dicitur Proverb. XXV. 23. *ventus Aquilo dissipat pluvias, & facies tristis linguam detrahentem*.

Ad tertium dicendum, quod utilitas quæ ex detractione provenit, non est ex intentione detrahentis, sed ex Dei ordinatione, qui ex quolibet malo elicit bonum. Et ideo nihilo minus est detractoribus resistendum, sicut & raptoribus, vel oppressoribus aliorum; quamvis ex hoc oppressis, vel spoliatis per patientiam meritum crescat.

QUAESTIO LXXIV.

De susurratione,

in duos articulos divisa.

Deinde considerandum est de susurratione: & circa hoc quæruntur duo.

Primo, utrum susurratio sit peccatum distinctum a detractione.

Secundo, quod horum sit gravius.

ARTICULUS I. 405

Utrum susurratio sit peccatum distinctum a detractione.

Inf. quæst. LXXV. *art.* 1. *corp. & Rom.* 1. *lect.* 8.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod susurratio non sit peccatum distinctum a detractione. Dicit enim Isidorus in Libro X. Etymolog. (ad lit. S.) *Susurro de sono locutionis appellatur, quia non in facie alicujus, sed in aure loquitur detrahendo*. Sed loqui de altero detrahendo, ad detractionem pertinet. Ergo susurratio non est peccatum distinctum a detractione.

2. Præterea. Levit. XIX. 16. dicitur: *Non eris criminator, nec susurro in populis*. Sed criminator idem videtur esse quod detractor. Ergo etiam susurratio a detractione non differt.

3. Præterea. Eccli. XXVIII. 15. dicitur: *Susurro, & bilinguis maledictus erit*. Sed bilinguis videtur idem esse quod detractor: quia detractorum est duplici lingua loqui, aliter scilicet in absentia, & aliter in præsentia. Ergo susurro idem est quod detractor.

Sed contra est quod Rom. 1. super illud, *Susurrones, detractores*, dicit Glossa (interl.) „ Susurrones inter amicos discordiam seminantes; detractores, qui aliorum bona negant, vel minuunt. “

Respondeo dicendum, quod susurro, & detractor in materia conveniunt, & etiam in forma, sive in modo loquendi, quia uterque malum occulte de proximo dicit: propter quam similitudinem interdum unum pro alio ponitur. Unde Eccli. V. super illud, *Non appelleris susurro*, dicit Glossa (interl. Rab.) „ idest detractor. “ Differunt autem in fine: quia detractor intendit denigrare famam proximi, unde illa mala de proximo præcipue profert ex quibus proximus infamari possit, vel saltem diminui ejus fama;

susurro autem intendit amicitiam separare, ut patet per Glossam inductam (in arg. *Sed cont.*) & per illud quod dicitur Prov. XXVI. 20. *Susurrone subtracto iurgia conquiescunt*. Et ideo susurro talia mala profert de proximo quae possunt contra ipsum commovere animum audientis, secundum illud Eccli. XXVIII. II. *Vir peccator conturbabit amicos, & in medio pacem habentium immittet inimicitiam*.

Ad primum ergo dicendum, quod susurro, inquantum dicit malum de alio, dicitur detrahere; in hoc tamen differt a detractore, quia non intendit simpliciter malum dicere, sed quicquid sit illud quod possit animum unius perturbare contra alium, etiamsi sit simpliciter bonum, & tamen apparens malum, inquantum displicet ei cui dicitur.

Ad secundum dicendum, quod criminator differt a susurrone, & a detractore: quia criminator est qui publice crimina aliis imponit vel accusando, vel conviciando; quod non pertinet ad detractorem, & susurronem.

Ad tertium dicendum, quod bilinguis proprie dicitur susurro. Cum enim amicitia sit inter duos, nititur susurro ex utraque parte amicitiam rumpere: & ideo duabus linguis utitur ad duos, uni dicens malum de alio: propter quod dicitur Eccli. XXVIII. 15. *Susurro, & bilinguis maledictus*: & subditur: *Multos enim turbavit pacem habentes*.

ARTICULUS II. 406

Utrum detractio sit gravius peccatum quam susurratio.

Mal. quaest. X. *art.* 3. *ad* 3.

AD secundum sic proceditur. Videtur quod detractio sit gravius peccatum quam susurratio. Peccata enim oris consistunt in hoc quod aliquis mala dicit. Sed detractor dicit de proximo ea quae sunt mala simpliciter, quia ex talibus oritur infamia, vel diminuitur fama; susurro autem non curat dicere nisi mala apparentia, quae scilicet displiceant audienti. Ergo gravius peccatum est detractio quam susurratio.

2. Praeterea. Quicumque aufert alicui famam, aufert ei non solum unum amicum, sed multos, quia intellectus uniuscuiusque refugit amicitiam infamium personarum: unde contra quemdam dicitur II. Paralip. XIX. 2. *His qui oderunt Dominum, amicitia iungeris*. Susurratio autem aufert unum solum amicum. Gravius ergo peccatum est detractio quam susurratio.

3. Praeterea. Iacobi IV. II. dicitur: *Qui detrahit fratri suo, detrahit legi*, & per consequens Deo, qui est legislator: & sic peccatum detractionis videtur esse peccatum in Deum, quod est gravissimum, ut supra habitum est (quaest. XX. art. 3. & I. 2. quaest. LXXIII. art. 3.) Peccatum autem susurrationis est in proximum. Ergo peccatum detractionis est gravius quam peccatum susurrationis.

Sed contra est quod dicitur Eccli. V. 17. *Denotatio pessima super bilinguem; susurratori autem odium, & inimicitia, & contumelia*.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (quaest. praec. art. 3. & I. 2. quaest. LXXIII. art. 8.) peccatum in proximum tanto est gravius, quanto per ipsum maius nocumentum proximo infertur. Nocumentum autem tanto maius est, quanto maius est bonum quod tollitur. Inter cetera vero exteriora bona praeeminet amicus: quia *sine amicis nullus vivere potest*, ut patet per Philosophum in VIII. Ethic. (cap. I. in princ.) Unde dicitur Eccli. VI. 15. *Amico fideli nulla est comparatio*. Fama autem ipsa, quae per detractionem tollitur, ad hoc maxime necessaria est, ut homo idoneus ad amicitiam habeatur.

Et ideo susurratio est maius peccatum quam detractio, & etiam quam contumelia: quia amicus est melior quam honor, & amari quam honorari, ut in VIII. Ethicor. (cap. VIII.) Philosophus dicit.

Ad primum ergo dicendum, quod species, & gravitas peccati magis attenditur ex fine quam ex materiali obiecto: & ideo ratione finis susurratio est gravior; quamvis detractor quandoque peiora dicat.

Ad secundum dicendum, quod fama est dispositio ad amicitiam, & infamia ad inimicitiam. Dispositio autem deficit ab eo ad quod disponit. Et ideo ille qui operatur ad aliquid quod est dispositio ad inimicitiam, minus peccat quam ille qui directe operatur ad inimicitiam inducendam.

Ad tertium dicendum, quod ille qui detrahit fratri, intantum videtur detrahere legi, inquantum contemnit praeceptum de dilectione proximi; contra quod directius agit qui amicitiam disrumpere nititur. Unde hoc peccatum maxime con-

contra Deum est: quia *Deus dilectio est*, ut dicitur I. Ioan. IV. 16. & propter hoc dicitur Proverb. VI. 16. *Sex sunt quae odit Dominus, & septimum detestatur anima eius*: & hoc septimum ponit eum *qui seminat inter fratres discordiam*.

QUAESTIO LXXV.

De derisione,

in duos articulos divisa.

DEinde considerandum est de derisione: & circa hoc quaeruntur duo.

Primo, utrum derisio sit peccatum speciale, distinctum ab aliis peccatis, quibus per verba nocumentum proximo infertur.

Secundo, utrum derisio sit peccatum mortale.

ARTICULUS I. 407

Utrum derisio sit speciale peccatum ab aliis praemissis distinctum.

AD primum sic proceditur. Videtur quod derisio non sit speciale peccatum, ab aliis praemissis distinctum. Subsannatio enim videtur idem esse quod derisio. Sed subsannatio ad contumeliam videtur pertinere. Ergo derisio non videtur distingui a contumelia.

2. Praeterea. Nullus irridetur nisi de aliquo turpi, ex quo homo erubescit. Huiusmodi autem sunt peccata; quae si manifeste de aliquo dicuntur, pertinent ad contumeliam; si autem occulte, pertinent ad detractionem, sive susurrationem. Ergo derisio non est vitium a praemissis distinctum.

3. Praeterea. Huiusmodi peccata distinguuntur secundum nocumenta quae proximo inferuntur. Sed per derisionem non infertur aliud nocumentum proximo quam in honore, vel fama, vel detrimento amicitiae. Ergo derisio non est peccatum distinctum a praemissis.

Sed contra est quod derisio fit ludo, unde & illusio nominatur. Nullum autem praemissorum ludo agitur, sed serio. Ergo derisio ab omnibus praedictis differt.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (quaest. LXXII. art. 2.) peccata verborum praecipue pensanda sunt secundum intentionem proferentis: & ideo secundum diversa quae quis intendit contra alium loquens, huiusmodi peccata distinguuntur.

Sicut autem aliquis conviciando intendit conviciati honorem deprimere, & detrahendo diminuere famam, & susurrando tollere amicitiam; ita etiam irridendo aliquis intendit quod ille qui irridetur, erubescat. Et quia hic finis est distinctus ab aliis, ideo etiam peccatum derisionis distinguitur a praemissis peccatis.

Ad primum ergo dicendum, quod subsannatio, & irrisio conveniunt in fine, sed differunt in modo: quia irrisio fit ore, idest verbo, & cachinnis; subsannatio autem naso rugato, ut dicit Glossa (interl. Aug.) super illud Psal. II. *Qui habitat in caelis, irridebit eos*. Talis autem differentia non diversificat speciem. Utrumque tamen differt a contumelia, sicut erubescentia a dehonoratione: est enim erubescentia *timor dehonorationis*, sicut Damascenus dicit (Lib. II. orth. Fid. cap. XV)

Ad secundum dicendum, quod de opere virtuoso aliquis apud alios & reverentiam meretur, & famam, & apud seipsum bonae conscientiae gloriam, secundum illud II. ad Corinth. I. 12. *Gloria nostra haec est, testimonium conscientiae nostrae*. Unde e converso de actu turpi, idest vitioso, apud alios quidem tollitur hominis honor, & fama; & ad hoc contumeliosus, & detractor turpia de alio dicunt: apud seipsum autem per turpia, quae dicuntur, aliquis perdit conscientiae gloriam per quamdam confusionem, & erubescentiam; & ad hoc turpia dicit derisor. Et sic patet quod derisor communicat cum praedictis vitiis in materia, differt autem in fine.

Ad tertium dicendum, quod securitas conscientiae, & quies illius magnum bonum est, secundum illud Proverb. XV. 15. *Secura mens quasi iuge convivium*. Et ideo qui conscientiam alicuius inquietat, confundendo ipsum, aliquod speciale nocumentum ei infert. Unde derisio est peccatum speciale.

ARTICULUS II. 408

Utrum derisio possit esse peccatum mortale.

AD secundum sic proceditur. Videtur quod derisio non possit esse peccatum mortale. Omne enim peccatum mortale contrariatur caritati. Sed derisio non videtur contrariari caritati: agi-

tur enim ludo quandoque inter amicos, unde & *delusio* nominatur. Ergo derisio non potest esse peccatum mortale.

2. Præterea. Derisio illa videtur esse maxima quæ fit in iniuriam Dei. Sed non omnis derisio quæ vergit in iniuriam Dei, est peccatum mortale: alioquin quicumque recidivaret in aliquod peccatum veniale, de quo pœnituit, peccaret mortaliter: dicit enim Isidorus (Lib. II. de sum. bono cap. XVI in princ.) quod *irrisor est, & non pœnitens, qui adhuc agit quod pœnitet*. Similiter etiam sequeretur quod omnis simulatio esset peccatum mortale: quia, sicut Gregorius dicit in Moral. (Lib. XXXI. cap. IX. ante med.) *per struthionem significatur simulator, qui deridet equum, idest hominem iustum, & ascensorem, idest Deum*. Ergo derisio non est peccatum mortale.

3. Præterea. Contumelia, & detractio videntur esse graviora peccata quam derisio: quia maius est facere aliquid serio quam ioco. Sed non omnis detractio, vel contumelia est peccatum mortale. Ergo multo minus derisio.

Sed contra est quod dicitur Proverb. III. 34. *Ipse* (a) *deridet illusores*. Sed deridere Dei est æternaliter punire pro peccato mortali, ut patet per id quod dicitur in Psal. II. 4. *Qui habitat in cælis, irridebit eos*. Ergo derisio est peccatum mortale.

Respondeo dicendum, quod irrisio non fit nisi de aliquo malo, vel defectu. Malum autem, si sit magnum, non pro ludo accipitur, sed seriose: unde si in ludum, vel risum vertatur, ex quo irrisionis, vel illusionis nomen sumitur, hoc est, quia accipitur ut parvum.

Potest autem aliquod malum accipi ut parvum dupliciter: uno modo secundum se; alio modo ratione personæ. Cum autem aliquis alterius personæ malum, vel defectum in ludum, vel risum ponit, quia secundum se parvum malum est, est veniale, & leve peccatum secundum suum genus. Cum autem accipitur quasi parvum ratione personæ, sicut defectus puerorum, & stultorum parum ponderare solemus; sic aliquem illudere, vel irridere, est eum omnino parvipendere, & eum tam vilem æstimare, ut de eius malo non sit curandum, sed sit quasi pro ludo habendum. Et sic derisio est peccatum mortale, & gravius quam contumelia, quæ similiter est in manifesto: quia contumeliosus videtur accipere malum alterius seriose, illusor autem in ludum: & ita videtur esse maior contemptus, & dehonoratio. Et secundum hoc illusio est grave peccatum, & tanto gravius, quanto maior reverentia debetur personæ quæ illuditur.

Unde gravissimum est irridere Deum, & ea quæ Dei sunt, secundum illud Isa. XXXVII. 23. *Cui exprobrasti? & quem blasphemasti? & super quem exaltasti vocem* tuam? Et postea subditur, *Ad Sanctum Israel*. Deinde secundum locum tenet irrisio parentum: unde dicitur Proverb. XXX. 17. *Oculum qui subsannat patrem, & despicit partum matris suæ, effodiant cum corvi de torrentibus, & comedant eum filii aquilæ*. Deinde iustorum derisio gravis est: quia honor est virtutis præmium: & contra hoc dicitur Iob XII. 4. *Deridetur iusti simplicitas*: quæ quidem derisio valde nociva est, quia per hoc homines a bene agendo impediuntur, secundum illud Gregorii (Lib. XX. Moral. cap. XV. parum ante med.) *Qui in aliorum actibus exoriri bona respiciunt, mox ea manu pestiferæ exprobrationis evellunt*.

Ad primum ergo dicendum, quod ludus non importat aliquid contrarium caritati respectu eius cum quo luditur; potest tamen importare aliquid contrarium caritati respectu eius de quo luditur, propter contemptum, ut dictum est (in corp.)

Ad secundum dicendum, quod ille qui recidivat in peccatum de quo pœnituit, & ille qui simulat, non expresse Deum irridet, sed quasi interpretative, inquantum scilicet ad modum deridentis se habet. Nec tamen venialiter peccando aliquis simpliciter recidivat, vel simulat, (b) sed dispositive, & imperfecte.

Ad tertium dicendum, quod derisio secundum suam rationem levius aliquid est quam detractio, vel contumelia, quia non importat contemptum, sed ludum; quandoque tamen habet maiorem contemptum quam contumelia, ut supra dictum est (in corp. art.) & tunc est grave peccatum.

QUAE-

(a) *Vulgata* deludet. (b) *Ita cum editionibus Alcan, Camer, & Paris, Nicolaius, Al.* dispositive, vel interpretative.

QUAESTIO LXXVI.

De maledictione,

in quatuor articulos divisa.

Postea considerandum est de maledictione: & circa hoc quæruntur quatuor.

Primo, utrum licite possit aliquis maledicere homini.

Secundo, utrum licite possit aliquis maledicere irrationali creaturæ.

Tertio, utrum maledictio sit peccatum mortale.

Quarto de comparatione eius ad alia peccata.

ARTICULUS I. 409

Utrum liceat maledicere aliquem.

IV. dist. XXVIII. *quæst.* II. *art.* I. *quæst.* 2. *ad* 1. *& vir. quæst.* II. *art.* 8. *ad* 10. *&* 15. *& Ps.* V. *& Rom.* XI. *&* XII. *lect.* 9.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod non liceat maledicere aliquem. Non est enim licitum præterire mandatum Apostoli, in quo Christus loquebatur, ut dicitur II. ad Cor. XIII. Sed ipse præcepit Rom. XII. 14. *Benedicite, & nolite maledicere*. Ergo non licet aliquem maledicere.

2. Præterea. Omnes tenentur Deum benedicere, secundum illud Dan. III. 82. *Benedicite filii hominum Domino*. Sed non potest ex ore eodem procedere benedictio Dei, & maledictio hominis, ut probatur Iacobi III. Ergo nulli licet aliquem maledicere.

3. Præterea. Ille qui aliquem maledicit, videtur optare eius malum culpæ, vel pœnæ, quia maledictio videtur esse imprecatio quædam. Sed non licet desiderare malum alterius; quinimo orare oportet pro omnibus, ut liberentur a malo. Ergo nulli licet maledicere.

4. Præterea. Diabolus per obstinationem maxime subiectus est malitiæ. Sed non licet alicui maledicere diabolum, sicut nec seipsum: dicitur enim Eccli. XXI. 30. *Cum maledicit impius diabolum, maledicit ipse animam suam*. Ergo multo minus licet maledicere hominem.

5. Præterea. Num. XXIII. super illud, *Quomodo maledicam cui non maledixit Dominus?* dicit Glossa (ord. Orig. hom. XV. in Num. parum a med.) „ Non potest „ esse iusta maledicendi causa, ubi pec„ cantis ignoratur affectus. “ Sed homo non potest scire affectum alterius hominis, nec etiam utrum sit maledictus a Deo. Ergo nulli licet aliquem hominem maledicere.

Sed contra est quod Deut. XXVIII. 27. dicitur: *Maledictus qui non permanet in sermonibus legis huius*. Elisæus etiam pueris sibi illudentibus maledixit, ut habetur IV. Reg. II.

Respondeo dicendum, quod maledicere idem est quod malum dicere. *Dicere* autem tripliciter se habet ad id quod dicitur. Uno modo per modum enuntiationis; sicut aliquid exprimitur modo indicativo: & sic maledicere nihil aliud est quam malum alterius referre, quod pertinet ad detractionem: unde quandoque maledici *detractores* dicuntur. Alio modo *dicere* se habet ad id quod dicitur, per modum causæ: & hoc quidem primo & principaliter competit Deo, qui omnia suo verbo fecit, secundum illud Ps. XXXII. 9. *Dixit, & facta sunt*: consequenter autem competit hominibus, qui verbo suo alios movent per imperium ad aliquid faciendum: & ad hoc instituta sunt verba imperativi modi. Tertio modo ipsum *dicere* se habet ad id quod dicitur, quasi expressio quædam affectus desiderantis id quod verbo exprimitur: & ad hoc instituta sunt verba optativi modi.

Prætermisso ergo primo modo maledictionis, qui est per simplicem enuntiationem mali, considerandum est de aliis duobus. Ubi scire oportet, quod facere aliquid, & velle illud, se consequuntur in bonitate, & malitia, ut ex supradictis patet (1. 2. quæst. XX. art. 3.) Unde in istis duobus modis, quibus malum dicitur per modum imperantis, vel per modum optantis, eadem ratione est aliquid licitum, & illicitum. Si enim aliquis imperet, vel optet malum alterius, inquantum est malum, quasi ipsum malum intendens; sic maledicere utroque modo erit illicitum: & hoc est maledicere, per se loquendo. Si autem aliquis imperet, vel optet malum alterius sub ratione boni, sic est licitum; nec erit maledictio, per se loquendo, sed per accidens: quia principalis intentio dicentis non fertur ad malum, sed ad bonum.

Contingit autem malum aliquod dici imperando, vel optando, sub ratione duplicis boni. Quandoque quidem sub ratione iusti: & sic iudex licite maledicit illum cui præcipit iustam pœnam inferri: & sic etiam Ecclesia maledicit a-

anathematizando; sicut & Prophetæ in Scripturis quandoque imprecantur mala peccatoribus, quasi conformantes voluntatem suam divinæ iustitiæ; licet hæ imprecationes possint etiam per modum prænuntiationis intelligi. Quandoque vero dicitur aliquod malum sub ratione utilis; puta cum aliquis optat aliquem peccatorem pati aliquam ægritudinem, aut aliquod impedimentum, vel ut ipse melior efficiatur, vel ut saltem ab aliorum nocumento cesset.

Ad primum ergo dicendum, quod Apostolus prohibet maledicere, per se loquendo, cum intentione mali.

Et similiter dicendum est ad secundum.

Ad tertium dicendum, quod optare alicui malum sub ratione boni, non contrariatur affectui quo quis simpliciter alicui optat bonum; sed magis habet conformitatem ad ipsum.

Ad quartum dicendum, quod in diabolo est considerare naturam, & culpam. Natura quidem eius bona est, & a Deo, nec eam maledicere licet; culpa autem eius est maledicenda, secundum illud Iob III. 8. *Maledicant ei qui maledicunt diei*. Cum autem peccator maledicit diabolum propter culpam, seipsum simili ratione iudicat maledictione dignum; & secundum hoc dicitur maledicere animam suam.

Ad quintum dicendum, quod affectus peccantis, etsi in se non videatur, potest tamen percipi ex aliquo manifesto peccato, pro quo pœna est infligenda. Similiter etiam quamvis sciri non possit, quem Deus maledicat secundum finalem reprobationem; potest tamen sciri, quis sit maledictus a Deo secundum reatum præsentis culpæ.

ARTICULUS II. 410

Utrum liceat creaturam irrationalem maledicere.

Inf. art.4. ad 1.

AD secundum sic proceditur. Videtur quod non liceat creaturam irrationalem maledicere. Maledictio enim præcipue videtur esse licita, inquantum respicit pœnam. Sed creatura irrationalis non est susceptiva nec culpæ, nec pœnæ. Ergo eam maledicere non licet.

2. Præterea. In creatura irrationali nihil invenitur nisi natura, quam Deus fecit. Hanc autem maledicere non licet etiam in diabolo, ut dictum est (art. præc. ad 4.) Ergo creaturam irrationalem nullo modo licet maledicere.

3. Præterea. Creatura irrationalis aut est permanens, sicut corpora; aut est transiens, sicut tempora. Sed, sicut Gregorius dicit in IV. Moral. (cap. II. circ. med.) *otiosum est maledicere non existenti, vitiosum vero, si existeret*. Ergo nullo modo licet maledicere creaturæ irrationali.

Sed contra est quod Dominus maledixit ficulneæ, ut habetur Matth. XXI. & Iob maledixit diei suo, ut habetur Iob III.

Respondeo dicendum, quod benedictio, vel maledictio proprie ad illam rem pertinet cui potest aliquid bene, vel male contingere, scilicet rationali creaturæ. Creaturis autem irrationalibus bonum, vel malum dicitur contingere in ordine ad creaturam rationalem, propter quam sunt.

Ordinantur autem ad eam multipliciter. Uno quidem modo per modum subventionis, inquantum scilicet ex creaturis irrationalibus subvenitur humanæ necessitati: & hoc modo Dominus homini dixit Genes. III. 17. *Maledicta terra in opere tuo*, ut scilicet per eius sterilitatem homo puniretur. Et ita etiam intelligitur quod habetur Deuteron. XXVIII. 5. *Benedicta horrea tua*: & infra 17. *Maledictum horreum tuum*. Sic etiam David maledixit montes Gelboe, secundum Gregorii expositionem (Lib. IV. Moral. cap. III. in fi. & cap. IV.) Alio modo creatura irrationalis ordinatur ad rationalem per modum significationis: & sic Dominus maledixit ficulneam in significationem Iudææ. Tertio modo ordinatur creatura irrationalis ad rationalem per modum continentis, scilicet temporis, vel loci: & sic maledixit Iob diei nativitatis suæ, propter culpam originalem, quam nascendo contraxit, & propter sequentes pœnalitates: & propter hoc etiam potest intelligi David maledixisse montes Gelboe, ut legitur II. Reg. I. scilicet propter cædem populi quæ in eis contigerat.

Maledicere autem rebus irrationalibus, inquantum sunt creaturæ Dei, est peccatum blasphemiæ; maledicere autem eis secundum se consideratis est, otiosum, & vanum, & per consequens illicitum.

Et per hoc patet responsio ad obiecta.

ARTICULUS III. 411

Utrum maledicere sit peccatum mortale.

AD tertium sic proceditur. Videtur quod maledicere non sit peccatum mortale. Augustinus enim in homilia de igne purgatorio (quæ est xli. de SS. ante med.) numerat maledictionem inter levia peccata. Hæc autem sunt venialia, Ergo maledictio non est peccatum mortale, sed veniale.

2. Præterea. Ea quæ ex levi motu mentis procedunt, non videntur universaliter esse peccata mortalia. Sed interdum maledictio ex levi motu procedit. Ergo maledictio non est peccatum mortale.

3. Præterea. Gravius est malefacere quam maledicere. Sed malefacere non semper est peccatum mortale. Ergo multo minus maledicere.

Sed contra. Nihil excludit a regno Dei nisi peccatum mortale. Sed maledictio excludit a regno Dei, secundum illud I. ad Cor. vi. 10. *Neque maledici, neque rapaces regnum Dei possidebunt*. Ergo maledictio est peccatum mortale.

Respondeo dicendum, quod maledictio de qua nunc loquimur, est per quam pronuntiatur malum contra aliquem vel imperando, vel optando. Velle autem, vel imperio movere ad malum alterius, secundum se repugnat caritati, qua diligimus proximum volentes bonum ipsius: & ita secundum suum genus est peccatum mortale, & tanto gravius, quanto personam cui maledicimus, magis amare, & revereri tenemur. Unde dicitur Levit. xx. 9. *Qui maledixerit patri suo, & matri, morte moriatur*.

Contingit tamen verbum maledictionis prolatum esse peccatum veniale vel propter parvitatem mali quod quis alteri maledicendo imprecatur, vel etiam propter affectum eius qui profert maledictionis verba, dum ex levi motu, vel ex ludo, aut ex surreptione aliqua talia verba profert: quia peccata verborum maxime ex affectu pensantur, ut supra dictum est (quæst. lxxii. art. 2.)

Et per hoc patet responsio ad obiecta.

ARTICULUS IV. 412

Utrum maledicere sit gravius peccatum quam detractio.

AD quartum sic proceditur. Videtur quod maledictio sit gravius peccatum quam detractio. Maledictio enim videtur esse blasphemia quædam, ut patet per id quod dicitur in Canonica Iudæ 9. quod *cum Michael Archangelus cum diabolo disputans, altercaretur de Moysi corpore, non est ausus iudicium inferre blasphemiæ*: & accipitur ibi blasphemia pro maledictione, secundum Glossam (interl.) Blasphemia autem est gravius peccatum quam detractio. Ergo maledictio est gravior detractione.

2. Præterea. Homicidium est detractione gravius, ut supra dictum est (quæst. lxxiii. art. 3.) Sed maledictio est par peccato homicidii: dicit enim Chrysostomus super Matth. (hom. xx. vers. fi.) *Cum dixeris, Maledic ei, & domum everte, & omnia perire fac, nihil ab homicida differs*. Ergo maledictio est gravior quam detractio.

3. Præterea. Causa præeminet signo. Sed ille qui maledicit, causat malum suo imperio; ille autem qui detrahit, solum significat malum iam existens. Gravius ergo peccat maledicus quam detractor.

Sed contra est quod detractio non potest bene fieri; maledictio autem fit bene, & male, ut ex dictis patet (art. 1. hu. quæst.) Ergo gravior est detractio quam maledictio.

Respondeo dicendum, quod, sicut in primo habitum est (quæst. xlviii. art. 5.) duplex est malum, scilicet culpæ, & pœnæ. Malum autem culpæ peius est, ut ibidem ostensum est (art. 6.) Unde dicere malum culpæ peius est quam dicere malum pœnæ; dummodo sit idem modus dicendi. Ad contumeliosum ergo, & susurronem, & detractorem, & etiam derisorem pertinet dicere malum culpæ; sed ad maledicentem, prout nunc loquimur, pertinet dicere malum pœnæ, non autem malum culpæ, nisi forte sub ratione pœnæ. Non tamen est idem modus dicendi: nam ad prædicta quatuor vitia pertinet dicere malum culpæ solum enuntiando; per maledictionem vero dicitur malum pœnæ, vel causando per modum imperii, vel optando. Ipsa autem enuntiatio culpæ peccatum est, inquantum aliquod nocumentum ex hoc proximo infertur: gravius autem est no-

cumentum inferre quam nocumentum desiderare, ceteris paribus.

Unde detractio secundum communem rationem gravius peccatum est quam maledictio simplex desiderium exprimens; maledictio vero quæ fit per modum imperii, cum habeat rationem causæ, potest esse detractione gravior, si maius nocumentum inferat quam sit denigratio famæ; vel levior, si minus. Et hæc quidem accipienda sunt secundum ea quæ per se pertinent ad rationem horum vitiorum.

Possunt autem & alia per accidens considerari, quæ prædicta vitia vel augent, vel minuunt.

Ad primum ergo dicendum, quod maledictio creaturæ, inquantum creatura est, redundat in Deum; & sic per accidens habet rationem blasphemiæ: non autem si maledicatur creaturæ propter culpam. Et eadem ratio est de detractione.

Ad secundum dicendum, quod, sicut dictum est (art. præc.) maledictio uno modo includit desiderium mali: unde si ille qui maledicit, velit malum occisionis alterius, desiderio non differt ab homicida; differt tamen, inquantum actus exterior aliquid adiicit voluntati.

Ad tertium dicendum, quod ratio illa procedit de maledictione, secundum quod importat imperium.

QUAESTIO LXXVII.

De fraudulentia, quæ committitur in emptionibus, & venditionibus,

in quatuor articulos divisa.

Deinde considerandum est de peccatis quæ sunt circa voluntarias commutationes: & primo de fraudulentia, quæ committitur in emptionibus, & venditionibus; secundo de usura, quæ fit in mutuis. Circa alias enim commutationes voluntarias non invenitur aliqua species peccati, quæ distinguatur a rapina, vel furto.

Circa primum quæruntur quatuor.

Primo de iniusta venditione ex parte pretii, scilicet utrum liceat aliquid vendere plus quam valeat.

Secundo de iniusta venditione ex parte rei venditæ.

Tertio, utrum venditor teneatur dicere vitium rei venditæ.

Quarto, utrum licitum sit aliquid negotiando pluris vendere quam emptum sit.

ARTICULUS I. 413

Utrum licite aliquis possit vendere rem plus quam valeat.

IV. dist.xxv. quæst. III. art. I. quæst. I. cor. & quæst. II. art. 2. cor.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod aliquis licite possit vendere rem plus quam valeat. Iustum enim in commutationibus humanæ vitæ secundum leges civiles determinatur. Sed secundum eas licitum est emptori, & venditori ut se invicem decipiant (ex Cod. Lib. IV. tit. 44. de rescindenda venditione:) quod quidem fit, inquantum venditor plus vendit rem quam valeat; emptor autem minus quam valeat. Ergo licitum est quod aliquis vendat rem plus quam valeat.

2. Præterea. Illud quod est omnibus commune, videtur esse naturale, & non esse peccatum. Sed, sicut Augustinus refert XIII. de Trinit. (cap. III. a princ.) dictum cuiusdam Mimi fuit ab omnibus acceptum, *Vili vultis emere, & care vendere*: cui etiam consonat quod dicitur Proverb. xx. 14. *Malum est, malum est, dicit omnis emptor; & cum recesserit, gloriatur*. Ergo licitum est aliquid carius vendere, & vilius emere quam valeat.

3. Præterea. Non videtur esse illicitum, si ex conventione agatur id quod fieri debet ex debito honestatis. Sed secundum Philosophum in VIII. Ethicor. (cap. XIII. sub. fi.) in amicitia utili recompensatio fieri debet secundum utilitatem quam consecutus est ille qui beneficium suscepit: quæ quidem quandoque excedit valorem rei datæ; sicut contingit cum aliquis multum re aliqua indiget vel ad periculum evitandum, vel ad aliquod commodum consequendum. Ergo licet in contractu emptionis, & venditionis aliquid dare pro maiori pretio quam valeat.

Sed contra est quod dicitur Matth. VII. 12. *Omnia quæcumque vultis ut faciant vobis homines, & vos facite illis*. Sed nullus vult sibi rem vendi carius quam valeat. Ergo nullus debet alteri vendere rem carius quam valeat.

Respondeo dicendum, quod fraudem adhibere ad hoc quod aliquid plus iusto pretio vendatur, omnino peccatum est, inquantum aliquis decipit proximum in damnum ipsius. Unde & Tullius dicit in

in Lib. III. de offic. (in tit. *quod bono viro non est simulandum* , a princ.) *Tollendum est igitur in rebus contrahendis omne mendacium* : *non licitatorem venditor* , *nec qui contra se licitetur*, *emptor apponat*.

Si autem fraus deficit, tunc de emptione, & venditione dupliciter loqui possumus. Uno modo secundum se: & secundum hoc emptio, & venditio videtur esse introducta pro communi utilitate utriusque, dum scilicet unus indiget re alterius, & e converso; sicut patet per Philosophum in I. Polit. (cap. VI. a princ.) Quod autem pro communi utilitate inductum est, non debet esse magis in gravamen unius quam alterius: & ideo debet secundum aequalitatem rei inter eos contractus institui. Quantitas autem rei, quae in usum hominis venit, mensuratur secundum pretium datum; ad quod est inventum numisma, ut dicitur in V. Ethic. (cap. V. ante med.) Et ideo si vel pretium excedat quantitatem valoris rei, vel e converso res excedat pretium, tolletur iustitiae aequalitas. Et ideo carius vendere, vel vilius emere rem quam valeat, est secundum se iniustum, & illicitum.

Alio modo possumus loqui de emptione, & venditione, secundum quod per accidens cedit in utilitatem unius, & detrimentum alterius; puta cum aliquis multum indiget habere rem aliquam, & alius laeditur, si ea careat: & in tali casu iustum pretium erit ut non solum respiciatur ad rem quae venditur, sed ad damnum quod venditor ex venditione incurrit. Et sic licite poterit aliquid vendi plus quam valeat secundum se, quamvis non vendatur plus quam valeat habenti. Si vero aliquis multum iuvetur ex re alterius quam accepit, ille vero qui vendit, non damnificetur carendo re illa, non debet eam supervendere: quia utilitas quae alteri accrescit, non est (*a*) ex vendente, sed ex conditione ementis. Nullus autem debet vendere alteri quod non est suum; licet possit ei vendere damnum quod patitur. Ille tamen qui ex re alterius accepta multum iuvatur, potest propria sponte aliquid vendenti supererogare; quod pertinet ad eius honestatem.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut supra dictum est (1. 2. quaest. XCVI. art. 2.) lex humana populo datur, in quo sunt multi a virtute deficientes; non autem datur solum virtuosis. Et ideo lex humana non potuit prohibere quicquid est contra virtutem; sed ei sufficit ut prohibeat ea quae destruunt hominum convictum; alia vero habeat quasi licita, non quia ea approbet, sed quia ea non punit. Sic ergo habet quasi licitum, poenam non inducens, si absque fraude venditor rem suam supervendat, aut emptor vilius emat; nisi sit nimius excessus, quia tunc etiam lex humana cogit ad restituendum, puta si aliquis sit deceptus ultra dimidiam iusti pretii quantitatem. Sed lex divina nihil impunitum relinquit quod sit virtuti contrarium. Unde secundum divinam legem illicitum reputatur, si in emptione, & venditione non sit aequalitas iustitiae observata: & tenetur ille qui plus habet, recompensare ei qui damnificatus est, si sit notabile damnum. Quod ideo dico, quia iustum pretium rerum non est punctualiter determinatum, sed magis in quadam aestimatione consistit; ita quod modica additio, vel minutio non videtur tollere aequalitatem iustitiae.

Ad secundum dicendum, quod, sicut ibidem dicit Augustinus, *mimus ille vel seipsum intuendo*, *vel alios experiendo*, *vili velle emere*, *& care vendere*, *omnibus id credidit esse commune*. *Sed quoniam revera vitium est*, *potest quisque adipisci huiusmodi iustitiam*, *qua huic resistat*, *& vincat*: & ponit exemplum de quodam qui modicum pretium de quodam libro propter ignorantiam postulanti iustum pretium dedit. Unde patet quod illud commune desiderium non est naturae, sed vitii: & ideo commune est multis, qui per latam viam vitiorum incedunt.

Ad tertium dicendum, quod in iustitia commutativa consideratur principaliter aequalitas rei; sed in amicitia utili consideratur aequalitas utilitatis: & ideo recompensatio fieri debet secundum utilitatem perceptam; in emptione vero secundum aequalitatem rei.

ARTICULUS II. 414

Utrum venditio reddatur illicita propter defectum rei venditae.

AD secundum sic proceditur. Videtur quod venditio non reddatur iniusta, & illicita propter defectum rei venditae. Minus enim cetera sunt pensanda in re quam

(*a*) *Ita cum codd. Tarrac, Alcan. & Parif. Nicolaius & posteriores edit. Al.* ex venditione.

quam rei species substantialis. Sed propter defectum speciei substantialis non videtur reddi venditio rei illicita; puta si aliquis vendat argentum, vel aurum alchimicum pro vero, quod est utile ad omnes humanos usus, ad quos necessarium est argentum, & aurum, puta ad vasa, & ad alia huiusmodi. Ergo multo minus erit illicita venditio, si sit defectus in aliis.

2. Præterea. Defectus ex parte rei, qui est secundum quantitatem, maxime videtur iustitiæ contrariari, quæ in æqualitate consistit. Quantitas autem per mensuram cognoscitur: mensuræ autem rerum quæ in usum hominum veniunt, non sunt determinatæ, sed alicubi maiores, alicubi minores, ut patet per Philosophum in V. Ethic. (cap. VII. in med.) Ergo sicut non potest evitari defectus ex parte rei venditæ, ita videtur quod ex hoc venditio non reddatur illicita.

3. Præterea. Ad defectum rei venditæ pertinet, si ei conveniens qualitas deest. Sed ad qualitatem rei cognoscendam requiritur magna scientia, quæ plerisque venditoribus deest. Ergo non redditur venditio illicita propter rei defectum.

Sed contra est quod dicit Ambrosius in Lib. III. de offic. (cap. XI. a med.) *Regula iustitiæ manifesta est quod a vero non declinare virum deceat bonum, nec damno iniusto afficere quemquam, nec doli aliquid annectere.*

Respondeo dicendum, quod circa rem quæ venditur, triplex defectus considerari potest. Unus quidem secundum speciem rei: & hunc quidem defectum si venditor cognoscat in re quam vendit, fraudem committit in venditione: unde venditio illicita redditur. Et hoc est quod dicitur contra quosdam Isa. 1. 22. *Argentum tuum versum est in scoriam, vinum tuum mixtum est aqua*: quod enim permixtum est, patitur defectum quantum ad speciem.

Alius autem defectus est secundum quantitatem, quæ per mensuram cognoscitur: & ideo si quis scienter utatur deficiente mensura in vendendo, fraudem committit: & est illicita venditio. Unde dicitur Deuter. XXV. 13. *Non habebis in sacculo diversa pondera, maius, & minus; nec erit in domo tua modius maior, & minor*: & postea subditur: *Abominatur enim Dominus eum qui facit hæc, & aversatur omnem iniustitiam.*

Tertius defectus est ex parte qualitatis, puta si aliquod animal infirmum vendat quasi sanum: quod si quis scienter fecerit, fraudem committit in venditione: unde est illicita venditio. Et in omnibus talibus non solum aliquis peccat iniustam venditionem faciendo, sed etiam ad restitutionem tenetur.

Si vero, eo ignorante, aliquis prædictorum defectuum in re vendita fuerit, venditor quidem non peccat, quia facit iniustum materialiter; nec eius operatio est iniusta, ut ex supra dictis patet (quæst. LIX. art. 2.) Tenetur tamen, cum ad eius notitiam pervenerit, damnum recompensare emptori.

Et quod dictum est de venditore, etiam intelligendum est ex parte emptoris. Contingit enim quandoque venditorem credere rem suam esse minus pretiosam quantum ad speciem; sicut si aliquis vendat aurum loco aurichalci, emptor, si id cognoscat, iniuste emit, & ad restitutionem tenetur. Et eadem ratio est de defectu qualitatis, & quantitatis.

Ad primum ergo dicendum, quod aurum, & argentum non solum cara sunt propter utilitatem vasorum, quæ ex eis fabricantur, aut aliorum huiusmodi, sed etiam propter dignitatem, & puritatem substantiæ ipsorum. Et ideo si aurum, vel argentum ab alchimicis factum, veram speciem non habeat auri, & argenti, est fraudulenta, & iniusta venditio: præsertim cum sint aliquæ utilitates auri, & argenti veri, secundum naturalem operationem ipsorum, quæ non conveniunt auro per alchimiam sophisticato; sicut quod habet proprietatem lætificandi, & contra quasdam infirmitates medicinaliter iuvat; frequentius etiam potest poni in operatione, & diutius in sua puritate permanet aurum verum quam aurum sophisticatum. Si autem per alchimiam fieret aurum verum, non esset illicitum ipsum pro vero vendere: quia nihil prohibet artem uti aliquibus naturalibus causis ad producendos naturales, & veros effectus, sicut Augustinus dicit in III. de Trinit. (cap. VIII.) de his quæ arte dæmonum fiunt.

Ad secundum dicendum, quod mensuras rerum venalium necesse est in diversis locis esse diversas, propter diversitatem copiæ, & inopiæ rerum: quia ubi res magis abundant, consueverunt esse maiores mensuræ. In unoquoque tamen loco ad rectores civitatis pertinet determinare, quæ sint iustæ mensuræ rerum venalium, pensatis conditionibus locorum, & rerum. Et ideo has mensuras publi-

publica auctoritate, vel consuetudine institutas præterire non licet.

Ad tertium dicendum, quod, sicut Augustinus dicit in XI. de civ. Dei (cap. XVI.) pretium rerum venalium non considerarur secundum gradum naturæ, cum quandoque pluris vendatur unus equus quam unus servus; sed consideratur, secundum quod res in usum hominis veniunt. Et ideo non oportet quod venditor, vel emptor cognoscat occultas rei venditæ qualitates, sed illas solum per quas redditur humanis usibus apta, puta quod equus sit fortis, & bene currat, & similiter in ceteris. Has autem qualitates de facili venditor, & emptor cognoscere possunt.

ARTICULUS III. 415

Utrum venditor teneatur dicere vitium rei venditæ.

Quol. II. *art.* 10.

AD tertium sic proceditur. Videtur quod venditor non teneatur dicere vitium rei venditæ. Cum enim venditor emptorem ad emendum non cogat, videtur eius iudicio rem quam vendit, supponere. Sed ad eumdem pertinet iudicium, & cognitio rei. Non ergo videtur imputandum venditori, si emptor in suo iudicio decipitur, præcipitanter emendo, absque diligenti inquisitione de conditionibus rei.

2. Præterea. Stultum videtur quod aliquis id faciat unde eius operatio impediatur. Sed si aliquis vitia rei vendendæ indicet, impedit suam venditionem: unde Tullius in Lib. III. de offic. (in tit. *in contractibus communibus quæ formula &c.*) inducit quemdam dicentem: *Quid tam absurdum, quam si domini iussu ita præco prædicet: Domum pestilentem vendo?* Ergo venditor non tenetur dicere vitia rei venditæ.

3. Præterea. Magis necessarium est homini ut cognoscat viam virtutis, quam ut cognoscat vitia rerum quæ venduntur. Sed homo non tenetur cuilibet consilium dare, & veritatem dicere de his quæ pertinent ad virtutem, quamvis nulli debeat dicere falsitatem. Ergo multo minus tenetur venditor vitia rei venditæ dicere, quasi consilium dando emptori.

4. Præterea. Si aliquis teneatur dicere defectum rei venditæ, hoc non est nisi ut minuatur de pretio. Sed quandoque diminueretur de pretio etiam absque vitio rei venditæ propter aliquid aliud; puta si venditor deferens triticum ad locum, ubi est caristia frumenti, sciat multos post se venire, qui deferant; quod si sciretur ab ementibus, minus pretium darent. Huiusmodi autem non oportet dicere venditorem, ut videtur. Ergo pari ratione nec vitia rei venditæ.

Sed contra est quod Ambrosius dicit in III. Libro de offic. (cap. x. parum a princ.) *In contractibus vitia eorum quæ veneunt, prodi iubentur; ac nisi intimaverit venditor, quamvis in ius emptoris transierint, doli actione vacuantur.*

Respondeo dicendum, quod dare alicui occasionem periculi, vel damni semper est illicitum; quamvis non sit necessarium quod homo alteri semper det auxilium, vel consilium pertinens ad eius qualemcumque promotionem; sed hoc solum est necessarium in aliquo casu determinato, puta cum alius eius curæ subditur, vel cum non potest ei per alium subveniri. Venditor autem, qui rem vendendam proponit, ex hoc ipso dat emptori damni, vel periculi occasionem, quod rem vitiosam ei offert, si ex eius vitio damnum, vel periculum incurrere possit. Damnum quidem, si propter huiusmodi vitium res, quæ vendenda proponitur, minoris sit pretii; ipse vero propter huiusmodi vitium nihil de pretio subtrahat: periculum autem, si propter huiusmodi vitium usus rei reddatur impeditus, vel noxius; puta si aliquis alicui vendat equum claudicantem pro veloci, vel ruinosam domum pro firma, vel cibum corruptum, sive venenosum pro bono. Unde si huiusmodi vitia sint occulta, & ipse non detegat, erit illicita, & dolosa venditio; & tenetur venditor ad damni recompensationem.

Si vero vitium sit manifestum, puta cum equus est monoculus, vel cum usus rei etsi non competat venditori, potest tamen esse conveniens aliis, & si ipse propter huiusmodi vitium subtrahat quantum oportet de pretio; non tenetur ad manifestandum vitium rei: quia forte propter huiusmodi vitium emptor vellet plus subtrahi de pretio quam esset subtrahendum. Unde potest licite venditor indemnitati suæ consulere, vitium rei reticendo.

Ad primum ergo dicendum, quod iudicium non potest fieri nisi de re manifesta. Unusquisque enim iudicat, secundum quod cognoscit, ut dicitur in I. Ethic. (cap. III. in med.) Unde si vitia

tia rei quæ vendenda proponitur, ſint occulta, niſi per venditorem manifeſtentur, non ſufficienter committitur emptori iudicium. Secus autem eſſet, ſi eſſent vitia manifeſta.

Ad ſecundum dicendum, quod non oportet quod aliquis per præconem vitium rei vendendæ prænuntiet: quia ſi prædiceret vitium, exterrerentur emptores ab emendo, dum ignorarent alias conditiones rei, ſecundum quas eſt bona, & utilis. Sed ſingulariter eſt dicendum vitium rei ei qui ad emendum accedit, qui poteſt ſimul omnes conditiones ad invicem comparare, bonas, & malas. Nihil enim prohibet rem in aliquo vitioſam, in multis aliis utilem eſſe.

Ad tertium dicendum, quod quamvis homo non teneatur ſimpliciter omni homini dicere veritatem de his quæ pertinent ad virtutes; tenetur tamen in caſu illo de his dicere veritatem quando ex eius facto alteri periculum immineret in detrimentum virtutis, niſi diceret veritatem: & ſic eſt in propoſito.

Ad quartum dicendum, quod vitium rei facit rem in præſenti eſſe minoris valoris quam videatur; ſed in caſu præmiſſo, in futurum res expectatur eſſe minoris valoris per ſuperventum negotiatorum, qui ab ementibus ignoratur: unde venditor qui vendit rem ſecundum pretium quod invenit, non videtur contra iuſtitiam facere, ſi quod futurum eſt non exponat. Si tamen exponeret, vel de pretio ſubtraheret, abundantioris eſſet virtutis; quamvis ad hoc non videatur teneri ex iuſtitiæ debito.

ARTICULUS IV. 416

Utrum liceat negotiando aliquid carius vendere quam emere.

Opuſc. XIII. *cap.* III.

AD quartum ſic proceditur. Videtur quod non liceat negotiando aliquid carius vendere quam emere. Dicit enim Chryſoſtomus (alius Auctor) ſuper Matth. XXI. (hom. XXXVIII. in op. imperf. ante med.) *Quicumque rem comparat, ut integram, & immutatam vendendo lucretur, ille eſt mercator, qui de templo Dei eiicitur:* & idem dicit Caſſiodorus ſuper illud Pſal. lxx. *Quoniam non cognovi litteraturam*, vel *negotiationem*, ſecundum aliam litteram (LXX. Interpr.) „ Quid (inquit) eſt aliud negotiatio, niſi vilius comparare, & carius velle diſtrahere? " & ſubdit: „ Negotiatores tales Dominus eiecit de templo. " Sed nullus eiicitur de templo niſi propter aliquod peccatum. Ergo talis negotiatio eſt peccatum.

2. Præterea. Contra iuſtitiam eſt quod aliquis rem carius vendat quam valeat, vel vilius emat, ut ex dictis apparet (art. I. huius quæſt.) Sed ille qui negotiando rem carius vendit quam emerit, neceſſe eſt quod vel vilius emerit quam valeat, vel carius vendat. Ergo hoc ſine peccato fieri non poteſt.

3. Præterea. Hieronymus dicit (epiſt. II. ad Nepotian. ante med.) *Negotiatorem clericum, ex inope divitem, ex ignobili glorioſum, quaſi quamdam peſtem fuge.* Non autem negotiatio clericis interdicta eſſe videtur niſi propter peccatum. Ergo negotiando aliquid vilius emere, & carius vendere, eſt peccatum.

Sed contra eſt quod Auguſtinus dicit ſuper illud Pſal. lxx. *Quoniam non cognovi litteraturam*: (conc. I. a med.) „ Negotiator avidus acquirendi pro damno „ blaſphemat, pro pretiis rerum mentitur, & peierat. Sed hæc vitia hominis ſunt, non artis, quæ ſine his vitiis agi poteſt. " Ergo negotiari ſecundum ſe non eſt illicitum.

Reſpondeo dicendum, quod ad negotiatores pertinet commutationibus rerum inſiſtere. Ut autem Philoſophus dicit in I. Polit. (cap. V. & VI.) duplex eſt rerum commutatio. Una quidem quaſi naturalis, & neceſſaria, per quam ſcilicet fit commutatio rei ad rem, vel rerum, & denariorum propter neceſſitatem vitæ: & talis commutatio non proprie pertinet ad negotiatores, ſed magis ad œconomicos, vel politicos, qui habent providere vel domui, vel civitati de rebus neceſſariis ad vitam.

Alia vero commutationis ſpecies eſt vel denariorum ad denarios, vel quarumcumque rerum ad denarios, non propter res neceſſarias vitæ, ſed propter lucrum quærendum: & hæc quidem negotiatio proprie videtur ad negotiatores pertinere, ſecundum Philoſophum (Lib. I. Polit. cap. VI.)

Prima autem commutatio laudabilis eſt, quia deſervit naturali neceſſitati. Secunda autem iuſte vituperatur: quia, quantum eſt de ſe, deſervit cupiditati lucri, quæ terminum neſcit, ſed in infinitum tendit.

Et ideo negotiatio ſecundum ſe conſiderata quamdam turpitudinem habet, inquantum non importat de ſui ratione finem

finem honestum, vel necessarium. Lucrum tamen, quod est negotiationis finis, etsi in sui ratione non importet aliquid honestum, vel necessarium; nihil tamen importat in sui ratione vitiosum, vel virtuti contrarium: unde nihil prohibet, lucrum ordinari ad aliquem finem necessarium, vel etiam honestum: & sic negotiatio licita reddetur; sicut cum aliquis lucrum moderatum, quod negotiando quærit, ordinat ad domus suæ sustentationem, vel etiam ad subveniendum indigentibus; vel etiam cum aliquis negotiationi intendit propter publicam utilitatem, ne scilicet res necessariæ ad vitam patriæ desint; & lucrum expetit, non quasi finem, sed quasi stipendium laboris.

Ad primum ergo dicendum, quod verbum Chrysostomi est intelligendum de negotiatione, secundum quod ultimum finem in lucro constituit: quod præcipue videtur quando aliquis rem non immutatam carius vendit: si enim rem in melius mutatam carius vendat, videtur præmium sui laboris accipere; quamvis & ipsum lucrum possit licite intendi, non sicut ultimus finis, sed propter alium finem necessarium, vel honestum, ut dictum est (in corp.)

Ad secundum dicendum, quod non quicumque carius vendit aliquid quam emerit, negotiatur; sed solum qui ad hoc emit, ut carius vendat. Si autem emit rem, non ut vendat, sed ut teneat, & postmodum propter aliquam causam eam vendere velit, non est negotiatio, quamvis carius vendat. Potest enim hoc licite facere, vel quia in aliquo rem melioravit, vel quia pretium rei est mutatum secundum diversitatem loci, vel temporis, vel propter periculum, cui se exponit, transferendo rem de loco ad locum, vel eam (*a*) ferri faciendo. Et secundum hoc nec emptio, nec venditio est iniusta.

Ad tertium dicendum, quod clerici non solum debent abstinere ab his quæ sunt secundum se mala, sed etiam ab his quæ habent speciem mali. Quod quidem in negotiatione contingit: tum propter hoc quod est ordinata ad lucrum terrenum, cuius clerici debent esse contemptores: tum etiam propter frequentia negotiatorum vitia, quia (*b*) *difficulter exuitur negotiator a peccatis labiorum*, ut dicitur Eccli. XXVI. 28. Est & alia causa, quia negotiatio nimis implicat animum sæcularibus curis, & per consequens a spiritualibus retrahit: unde & Apostolus dicit II. ad Timoth. II. 4. *Nemo militans Deo implicat se negotiis sæcularibus*. Licet tamen clericis uti prima commutationis specie, quæ ordinatur ad necessitatem vitæ, emendo, vel vendendo.

QUAESTIO LXXVIII.

De peccato usuræ, quod committitur in mutuis,

in quatuor articulos divisa.

Deinde considerandum est de peccato usuræ, quod committitur in mutuis: & circa hoc quæruntur quatuor.

Primo, utrum sit peccatum accipere pecuniam in pretium pro pecunia mutuata, quod est accipere usuram.

Secundo, utrum liceat pro eodem quamcumque utilitatem accipere, quasi in recompensationem mutui.

Tertio, utrum aliquis restituere teneatur id quod de pecunia usuraria iusto lucro lucratus est.

Quarto, utrum liceat accipere mutuo pecuniam sub usura.

ARTICULUS I. 417

Utrum accipere usuram pro pecunia mutuata sit peccatum.

III. dist. XXXVII. *art. 6. & mal. quæst.* XIII. *art. 4. & quol.* III. *art. 19. & opusc.* LXXIII. *cap.* XIV. *&* XV.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod accipere usuram pro pecunia mutuata non sit peccatum. Nullus enim peccat ex hoc quod sequitur exemplum Christi. Sed Dominus de se ipso dicit Luc. XIX. 23. *Ego veniens cum usuris exegissem illam*, scilicet pecuniam mutuatam. Ergo non est peccatum accipere usuram pro mutuo pecuniæ.

2. Præterea. Sicut dicitur in Psalm. XVIII. 8. *lex Domini immaculata*, quia scilicet peccatum prohibet. Sed in lege divina conceditur aliqua usura, secundum illud Deut. XXIII. 19. *Non fenerabris fratri tuo ad usuram pecuniam, nec fruges, nec quamlibet aliam rem, sed alieno*: &, quod plus est, etiam in præmium repromittitur pro lege servata, secundum illud Deut. XXVIII. 12. *Feneraberis gentibus*

(a) *Ita cum cod. Alan. aliisque pluribus Nicolaius & recentiores edit. Al.* fieri. (b) *Vulgata:* Difficulter exuitur negotians a negligentia, & non iustificabitur caupo a peccatis labiorum.

tibus multis, & ipse a nullo fenus accipies. Ergo accipere usuram non est peccatum.

3. Præterea. In rebus humanis determinatur iustitia per leges civiles. Sed secundum eas conceditur usuras accipere. Ergo non videtur esse licitum.

4. Præterea. Prætermittere consilia non obligat ad peccatum. Sed Luc. VI. inter alia consilia ponitur: *Date mutuum, nihil inde sperantes*. Ergo accipere usuram non est peccatum.

5. Præterea. Pretium accipere pro eo quod quis facere non tenetur, non videtur esse secundum se peccatum. Sed non in quolibet casu tenetur pecuniam habens eam proximo mutuare. Ergo licet ei aliquando pro mutuo accipere pretium.

6. Præterea. Argentum monetatum, & in vasa formatum, non differt specie. Sed licet accipere pretium pro vasis argenteis accommodatis. Ergo etiam licet accipere pretium pro mutuo argenti monetati. Usura ergo non est secundum se peccatum.

7. Præterea. Quilibet potest licite accipere rem quam ei dominus rei voluntarie tradidit. Sed ille qui accipit mutuum, voluntarie tradit usuram. Ergo ille qui mutuat, licite potest accipere.

Sed contra est quod dicitur Exod. XXII. 25. *Si pecuniam mutuam dederis populo meo pauperi, qui habitat tecum, non urgebis eum quasi exactor, nec usuris opprimes*.

Respondeo dicendum, quod accipere usuram pro pecunia mutuata est secundum se iniustum: quia venditur id quod non est; per quod manifeste inæqualitas constituitur, quæ iustitiæ contrariatur.

Ad cuius evidentiam sciendum est, quod quædam res sunt quarum usus est ipsarum rerum consumptio; sicut vinum consumimus, eo utendo ad potum, & triticum consumimus, eo utendo ad cibum. Unde in talibus non debet seorsum computari usus rei a re ipsa; sed cuicumque conceditur usus, ex hoc ipso conceditur res: & propter hoc in talibus per mutuum transfertur dominium. Si quis ergo seorsum vellet vendere vinum, & vellet seorsum vendere usum vini, venderet eamdem rem bis, vel venderet id quod non est: unde manifeste per iniustitiam peccaret. Et simili ratione iniustitiam committit qui mutuat vinum, aut triticum, petens sibi dari duas recompensationes; unam quidem restitutionem æqualis rei; aliam vero pretium usus, quod *usura* dicitur.

Quædam vero sunt quorum usus non est ipsa rei consumptio; sicut usus domus est inhabitatio, non autem dissipatio. Et ideo in talibus seorsum potest utrumque concedi; puta cum aliquis tradit alteri dominium domus, reservato sibi usu ad aliquod tempus; vel e converso cum quis concedit alicui usum domus, reservato sibi eius dominio. Et propter hoc licite potest homo accipere pretium pro usu domus, & præter hoc petere domum accommodatam, sicut patet in conductione, & locatione domus.

Pecunia autem, secundum Philosophum in V. Ethic. (cap. V. a med.) & in I. Polit. (cap. V. & VI.) principaliter est inventa ad commutationes faciendas: & ita proprius, & principalis pecuniæ usus est ipsius consumptio, sive distractio, secundum quod in commutationes expenditur. Et propter hoc secundum se est illicitum pro usu pecuniæ mutuatæ accipere pretium, quod dicitur *usura*: & sicut alia iniuste acquisita tenetur homo restituere, ita pecuniam quam per usuram accepit.

Ad primum ergo dicendum, quod usura ibi metaphorice accipitur pro superexcrescentia bonorum spiritualium, quam exigit Deus, volens ut in bonis acceptis ab eo semper proficiamus; quod est ad utilitatem nostram, non eius.

Ad secundum dicendum, quod Iudæis prohibitum fuit accipere usuram a fratribus suis, scilicet Iudæis: per quod datur intelligi, quod accipere usuram a quocumque homine, est simpliciter malum: debemus enim omnem hominem habere quasi proximum, & fratrem, præcipue in statu Evangelii, ad quod omnes vocantur. Unde in Psal. XIV. 5. absolute dicitur: *Qui pecuniam suam non dedit ad usuram*: & Ezech. XVIII. 8. *Qui usuram non accepit*. Quod autem ab extraneis usuram acciperent, non fuit eis concessum quasi licitum, sed permissum ad maius malum vitandum; ne scilicet a Iudæis Deum colentibus usuras acciperent, propter avaritiam, cui dediti erant, ut habetur Isa. LVI. Quod autem in præmium promittitur, *Feneraberis gentibus multis &c.* fenus ibi large accipitur pro mutuo; sicut & Eccli. XXIX. dicitur: *Multi non causa nequitiæ non fenerati sunt*, idest non mutuaverunt. Promittitur ergo in præmium Iudæis abundantia divitiarum, ex qua contingit quod aliis mutuare possint.

Ad tertium dicendum, quod leges humanæ

manæ dimittunt aliqua peccata impunita, propter conditiones hominum imperfectorum; in quibus multæ utilitates impedirentur, si omnia peccata districte prohiberentur pœnis adhibitis. Et ideo usuras lex humana concessit, non quasi existimans eas esse secundum iustitiam, sed ne impedirentur utilitates multorum. Unde in ipso Iure civili (Lib. II. Constit. tit. 4 de usufructu §. *Constituitur*) dicitur, quod *res quæ usu consumuntur, nec ratione naturali, neque civili recipiunt usumfructum*: & quod *Senatus non fecit earum rerum usufructum* (*nec enim poterat*) *sed quasi usumfructum constituit*, concedens scilicet usuras. Et Philosophus naturali ratione ductus dicit in I. Polit. (*cap.* VII. parum ante med.) quod *usuraria acquisitio pecuniarum est maxime præter naturam*.

Ad quartum dicendum, quod dare mutuum non semper tenetur homo; & ideo quantum ad hoc ponitur inter consilia. Sed quod homo lucrum de mutuo non quærat, hoc cadit sub ratione præcepti. Potest tamen dici consilium per comparationem ad dicta Pharisæorum, qui putabant usuram aliquam esse licitam; sicut & dilectio inimicorum est consilium. Vel loquitur ibi non de spe usurarii lucri, sed de spe quæ ponitur in homine: non enim debemus mutuum dare, vel quodcumque bonum facere propter spem hominis, sed propter spem Dei.

Ad quintum dicendum, quod ille qui mutuare non tenetur, recompensationem potest accipere eius quod fecit; sed non amplius debet exigere. Recompensatur autem sibi secundum æqualitatem iustitiæ, si tantum ei reddatur, quantum mutuavit. Unde si amplius exigat pro usufructu rei, quæ alium usum non habet nisi consumptionem substantiæ, exigit pretium eius quod non est; & ita est iniusta exactio.

Ad sextum dicendum, quod usus principalis vasorum argenteorum non est ipsa eorum consumptio: & ideo usus eorum potest vendi licite, servato dominio rei. Usus autem principalis pecuniæ argenteæ est distractio pecuniæ in commutationes: unde non licet eius usum vendere cum hoc quod aliquis velit eius restitutionem quod mutuo dedit. Sciendum tamen, quod secundarius usus argenteorum vasorum posset esse commutatio: & talem usum eorum non liceret vendere. Et similiter potest esse aliquis secundarius usus pecuniæ argenteæ; ut puta si quis concederet pecuniam signatam ad ostentationem, vel ad ponendum loco pignoris: & talem usum pecuniæ licite homo vendere potest.

Ad septimum dicendum, quod ille qui dat usuram, non simpliciter voluntarie dat, sed cum quadam necessitate, inquantum indiget accipere pecuniam mutuo, quam ille qui habet, non vult sine usura mutuare.

ARTICULUS II. 418

Utrum liceat pro pecunia mutuata aliquam aliam commoditatem expetere.

Mal. quæst. XIII. *art.* 4. *ad* 10. *& opusc.* XXI. *quæst.* III. *&* IV. *& opusc.* LXXIII. *cap.* III. *&* VII.

AD secundum sic proceditur. Videtur quod aliquis possit pro pecunia mutuata aliquam aliam commoditatem expetere. Unusquisque enim licite potest suæ indemnitati consulere. Sed quandoque damnum aliquis patitur ex hoc quod pecuniam mutuat. Ergo licitum est ei supra pecuniam mutuatam aliquid aliud pro damno expetere, vel etiam exigere.

2. Præterea. Unusquisque tenetur ex quodam debito honestatis aliquid recompensare ei qui sibi gratiam fecit, ut dicitur in V. Ethic. (cap. V. paulo a princ.) Sed ille qui alicui in necessitate constituto pecuniam mutuat, gratiam facit, unde & gratiarum actio ei debetur. Ergo ille qui recipit, tenetur naturali debito aliquid recompensare. Sed non videtur esse illicitum obligare se ad aliquid ad quod quis ex naturali iure tenetur. Ergo non videtur esse illicitum, si aliquis pecuniam alteri mutuans, in obligationem deducat aliquam recompensationem.

3. Præterea. Sicut est quoddam munus *a manu*, ita etiam est quoddam munus *a lingua*, & *ab obsequio*, ut dicit Glossa (interl.) Isa. XXXIII. 15. *Beatus qui excutit manus suas ab omni munere*. Sed licet accipere servitium, vel etiam laudem ab eo cui quis pecuniam mutuavit. Ergo pari ratione licet quodcumque aliud munus accipere.

4. Præterea. Eadem videtur esse comparatio dati ad datum, & mutuati ad mutuatum. Sed licet pecuniam accipere pro alia pecunia data. Ergo licet accipere recompensationem alterius mutui pro pecunia mutuata.

5. Præterea. Magis a se pecuniam alienat

tuat qui eam mutuando dominium transfert, quam qui eam mercatori, vel artifici committit. Sed licet lucrum accipere de pecunia commissa mercatori, vel artifici. Ergo licet etiam lucrum accipere de pecunia mutuata.

6. Præterea. Pro pecunia mutuata potest homo pignus accipere, cuius usus posset pretio aliquo vendi; sicut cum impignoratur ager, vel domus, quæ inhabitatur. Ergo licet aliquod lucrum habere de pecunia mutuata.

7. Præterea. Contingit quandoque quod aliquis carius vendit res suas ratione mutui, aut vilius emit quod est alterius, vel etiam pro dilatione pretium auget, vel pro acceleratione diminuit: in quibus omnibus videtur aliqua recompensatio fieri quasi pro mutuo pecuniæ. Hoc autem non manifeste apparet illicitum. Ergo videtur licitum esse aliquod commodum de pecunia mutuata (a) expetere, vel etiam exigere.

Sed contra est quod Ezech. XVIII. 17. dicitur inter alia quæ ad virum iustum requiruntur: *Si usuram, & superabundantiam non acceperit*.

Respondeo dicendum, quod secundum Philosophum in IV. Ethic. (cap. 1. circ. princ.) omne illud pro pecunia habetur cuius pretium potest pecunia mensurari. Et ideo sicut si aliquis pro pecunia mutuata, vel quacumque alia re quæ ipso usu consumitur, pecuniam accipit ex pacto tacito, vel expresso, peccat contra iustitiam, ut dictum est (art. præc.) ita etiam quicumque ex pacto tacito, vel expresso quodcumque aliud acceperit, cuius pretium pecunia mensurari potest, simile peccatum incurrit.

Si vero accipiat aliquid huiusmodi, non quasi exigens, nec quasi ex aliqua obligatione tacita, vel expressa, sed sicut gratuitum donum, non peccat: quia etiam antequam pecuniam mutuasset, licite poterat aliquod donum gratis accipere: nec peioris conditionis efficitur per hoc quod mutuavit.

Recompensationem vero eorum quæ pecunia non mensurantur, licet pro mutuo exigere, puta benevolentiam, & amorem eius qui mutuavit, vel aliquid huiusmodi.

Ad primum ergo dicendum, quod ille qui mutuum dat, potest absque peccato in pactum deducere cum eo qui mutuum accipit, recompensationem damni, per quod subtrahitur sibi aliquid quod debet habere: hoc enim non est vendere usum pecuniæ, sed damnum vitare; & potest esse quod accipiens mutuum maius damnum evitet quam dans incurrat: unde accipiens mutuum, cum sua utilitate damnum alterius recompensat. Recompensationem vero damni, quod consideratur in hoc quod de pecunia non lucratur, non potest in pactum deducere: quia non debet vendere id quod nondum habet, & potest impediri multipliciter ab habendo.

Ad secundum dicendum, quod recompensatio alicuius beneficii dupliciter fieri potest. Uno quidem modo ex debito iustitiæ; ad quod aliquis ex certo pacto obligari potest: & hoc debitum attenditur secundum quantitatem beneficii quod quis accepit. Et ideo ille qui accepit mutuum pecuniæ, vel cuiuscumque similis rei, cuius usus est eius consumptio, non tenetur ad plus recompensandum quam mutuo acceperit: unde contra iustitiam est, si ad plus reddendum obligetur. Alio modo tenetur aliquis ad recompensandum beneficium ex debito amicitiæ; in quo magis consideratur affectus, ex quo aliquis beneficium contulit, quam etiam quantitas eius quod fecit: & tali debito non competit civilis obligatio, per quam inducitur quædam necessitas, ut non spontanea recompensatio fiat.

Ad tertium dicendum, quod si aliquis ex pecunia mutuata expectet, vel exigat, quasi per obligationem pacti taciti, vel expressi, recompensationem muneris *ab obsequio*, vel *a lingua*, perinde est ac si expectaret, vel exigeret munus *a manu*: quia utrumque pecunia æstimari potest, ut patet in his qui locant operas suas, quas manu, vel lingua exercent. Si vero munus *ab obsequio*, vel *a lingua* non quasi ex obligatione (b) rei exhibetur, sed ex benevolentia, quæ sub æstimationem pecuniæ non cadit, licet hoc accipere, & exigere, & expectare.

Ad quartum dicendum, quod pecunia non potest vendi pro pecunia ampliori quam sit quantitas pecuniæ mutuatæ, quæ restituenda est. Nec ibi aliquid est exigendum, aut expectandum, nisi benevolentia affectus, qui sub æstimationem pecu-

(a) *Ita cum codd. Camer. Rom. Paris. aliisque editi passim. Cod. Alcan.* expectare.

(b) *Ita mss. & editi libri communiter, licet Theologi dubitent an legendum sit* ei: *& infra codices omnes habent verba* & exigere, & expectare; *quæ prædicti Theologi suspicantur addita.*

pecuniæ non cadit: ex quo potest procedere spontanea mutuatio. Repugnat autem ei obligatio ad mutuum faciendum in posterum: quia etiam talis obligatio pecunia æstimari posset. Et ideo licet simul mutuanti unum aliquid aliud mutuum recipere; non autem licet eum obligare ad mutuum in posterum faciendum.

Ad quintum dicendum, quod ille qui mutuat pecuniam, transfert dominium pecuniæ in eum cui mutuat: unde ille cui pecunia mutuatur, sub suo periculo tenet eam; & tenetur eam restituere integre: unde non debet amplius exigere ille qui mutuavit. Sed ille qui committit pecuniam suam vel mercatori, vel artifici per modum societatis cuiusdam, non transfert dominium pecuniæ suæ in illum, sed remanet eius; ita quod cum periculo ipsius mercator de ea negotiatur, vel artifex operatur: & ideo sic licite potest partem lucri inde provenientis expetere, tamquam de re sua.

Ad sextum dicendum, quod si quis pro pecunia sibi mutuata obliget rem aliquam cuius usus pretio æstimari potest, debet usum illius rei ille qui mutuavit, computare in restitutionem eius quod mutuavit: alioquin si usum illius rei quasi gratis sibi superaddi velit, idem est ac si pecuniam acciperet pro mutuo, quod est usurarium: nisi forte esset talis res cuius usus sine pretio soleat concedi inter amicos, sicut patet de libro accommodato.

Ad septimum dicendum, quod si aliquis carius velit vendere res suas quam sit iustum pretium, ut de pecunia solvenda emptorem expectet, manifeste usura committitur: quia huiusmodi expectatio pretii solvendi habet rationem mutui. Unde quicquid ultra iustum pretium pro huiusmodi expectatione exigitur, est quasi pretium mutui, quod pertinet ad rationem usuræ. Similiter etiam si quis emptor velit rem emere vilius quam sit iustum pretium, eo quod pecuniam ante solvit quam possit ei res tradi, est peccatum usuræ: quia etiam ista anticipatio solutionis pecuniæ habet mutui rationem, cuius quoddam pretium est quod diminuitur de iusto pretio rei emptæ. Si vero aliquis de iusto pretio velit diminuere, ut pecuniam prius habeat, non peccat peccato usuræ.

ARTICULUS III. 419

Utrum quicquid de pecunia usuraria quis lucratus fuerit, reddere teneatur.

Quol. III. art. 19. & opusc. LXVII.

AD tertium sic proceditur. Videtur quod quicquid de pecunia usuraria aliquis lucratus fuerit, reddere teneatur. Dicit enim Apostolus ad Rom. XI. 16. *Si radix sancta, & rami*. Ergo eadem ratione *si radix infecta, & rami*. Sed radix fuit usuraria. Ergo quicquid ex ea acquisitum est, est usurarium. Ergo tenetur ad restitutionem illius.

2. Præterea. Sicut extra, de usuris, in illa Decretali, *Cum tu, sicut asseris*, dicitur, *possessiones quæ de usuris sunt comparatæ, debent vendi, & ipsarum pretia his a quibus sunt extorta, restitui*. Ergo eadem ratione quicquid aliud ex pecunia usuraria acquiritur, debet restitui.

3 Præterea. Illud quod aliquis emit de pecunia usuraria, debetur sibi ratione pecuniæ quam dedit. Non ergo habet maius ius in re quam acquisivit, quam in pecunia quam dedit. Sed pecuniam usurariam tenebatur restituere. Ergo & illud quod ex ea acquirit, tenetur restituere.

Sed contra. Quilibet potest licite tenere id quod legitime acquisivit. Sed id quod acquiritur per pecuniam usurariam, interdum legitime acquiritur. Ergo licite potest teneri.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (art. 1. hu. quæst.) res quædam sunt quarum usus est ipsa earum rerum consumptio, quæ non habent usumfructum secundum iura (Lib. II. Instit. tit. 4. de usufructu §. *Constituitur.*) Et ideo si talia fuerint per usuram extorta (puta denarii, triticum, vinum, aut aliquid huiusmodi) non tenetur homo ad restituendum nisi id quod accepit: quia id quod de tali re est acquisitum, non est fructus huiusmodi rei, sed humanæ industriæ: nisi forte per detentionem talis rei alter sit damnificatus amittendo aliquid de bonis suis: tunc enim tenetur ad recompensationem nocumenti.

Quædam vero res sunt quarum usus non est earum consumptio; & talia habent usumfructum; sicut domus, & ager, & alia huiusmodi. Et ideo si quis domum alterius, vel agrum per usuram extor-

extorsisset, non solum teneretur restituere domum, vel agrum, sed etiam fructus inde perceptos: quia sunt fructus rerum quarum alius est dominus; & ideo ei debentur.

Ad primum ergo dicendum, quod radix non solum habet rationem materiæ, sicut pecunia usuraria; sed habet etiam aliqualiter rationem causæ activæ, inquantum administrat nutrimentum: & ideo non est simile.

Ad secundum dicendum, quod possessiones quæ de usuris sunt comparatæ, non sunt eorum quorum sunt usuræ, sed illorum qui eas emerunt; sunt tamen obligatæ illis a quibus fuerunt usuræ acceptæ, sicut & alia bona usurarii. Et ideo non præcipitur quod assignentur illæ possessiones his a quibus fuerunt acceptæ usuræ, quia forte plus valent quam usuræ quas dederunt; sed præcipitur quod vendantur possessiones, & earum pretia restituantur, scilicet secundum quantitatem usuræ acceptæ.

Ad tertium dicendum, quod illud quod acquiritur de pecunia usuraria, debetur quidem acquirenti, non propter pecuniam usurariam datam, sicut propter causam instrumentalem, sed propter suam industriam, sicut propter causam principalem: & ideo plus iuris habet in re acquisita de pecunia usuraria quam in ipsa pecunia usuraria.

ARTICULUS IV. 420

Utrum liceat pecuniam accipere mutuo sub usura.

III. *dist.* XXXVII. *art.* 6. *ad* 6. *& mal. quæst.* XIII. *art.* 4. *ad* 17. *&* 19. *& opusc.* XXI. *quæst.* III. *fin. & opusc.* LXXIII. *cap.* XVII.

AD quartum sic proceditur. Videtur quod non liceat pecuniam accipere mutuo sub usura. Dicit enim Apostolus Rom. I. 32. quod *digni sunt morte, non solum qui faciunt* peccata, *sed etiam qui consentiunt facientibus*. Sed ille qui accipit pecuniam mutuo sub usuris, consentit usurario in suo peccato, & præbet ei occasionem peccandi. Ergo etiam ipse peccat.

2. Præterea. Pro nullo commodo temporali debet aliquis alteri quamcumque occasionem præbere peccandi: hoc enim pertinet ad rationem scandali activi, quod semper est peccatum, ut supra dictum est (quæst. XLIII. art. 2.) Sed ille qui petit mutuum ab usurario, expresse dat ei occasionem peccandi. Ergo pro nullo commodo temporali excusatur.

3. Præterea. Non minor videtur esse necessitas quandoque deponendi pecuniam suam apud usurarium quam mutuum accipiendi ab ipso. Sed deponere pecuniam apud usurarium omnino videtur esse illicitum; sicut illicitum esset deponere gladium apud furiosum, vel virginem committere luxurioso, seu cibum guloso. Ergo neque licitum est accipere mutuum ab usurario.

Sed contra. Ille qui iniuriam patitur, non peccat, secundum Philosophum in V. Ethicor. (cap. XI. a med.) unde iustitia non est media inter duo vitia, ut ibidem dicitur (cap. V. cir. princ.) Sed usurarius peccat, inquantum facit iniustitiam accipienti mutuum sub usuris. Ergo ille qui accipit mutuum sub usuris, non peccat.

Respondeo dicendum, quod inducere hominem ad peccandum nullo modo licet; uti tamen peccato alterius ad bonum, licitum est: quia & Deus utitur omnibus peccatis ad aliquod bonum, ex quolibet enim malo elicit aliquod bonum, ut dicitur in Enchirid. (August. cap. XI.) Et ideo Augustinus (ep. XLVII. al. CLIV. parum a princ.) Publicolæ quærenti, utrum liceret uti iuramento eius qui per falsos deos iurat, in quo manifeste peccat, eis divinam reverentiam adhibens, respondet, quod *qui utitur fide illius qui per falsos deos iurat, non ad malum, sed ad bonum, non peccato illius se sociat, quo per dæmonia iuravit, sed pacto eius bono, quo fidem servavit. Si tamen induceret eum ad iurandum per falsos deos, peccaret.*

Ita etiam in proposito dicendum est, quod nullo modo licet inducere aliquem ad mutuandum sub usuris; licet tamen ab eo qui hoc paratus est facere, & usuras exercet, mutuum accipere sub usuris, propter aliquod bonum, quod est subventio suæ necessitatis, vel alterius: sicut etiam licet ei qui incidit in latrones, manifestare bona quæ habet, quæ latrones peccant diripiendo, ad hoc quod non occidatur, exemplo decem virorum qui dixerunt ad Ismael: *Noli occidere nos, quia thesauros habemus in agro*, ut dicitur Hier. XLI. 8.

Ad primum ergo dicendum, quod ille qui accipit pecuniam mutuo sub usuris, non consentit in peccatum usurarii, sed utitur eo; nec placet ei usurarum

rarum acceptio, sed mutuatio, quæ est bona.

Ad secundum dicendum, quod ille qui accipit pecuniam mutuo sub usuris, non dat occasionem usurario usuras accipiendi, sed mutuandi. Ipse autem usurarius sumit occasionem peccandi ex malitia cordis sui. Unde scandalum passivum ex parte sua est, non autem activum ex parte petentis mutuum. Nec tamen propter huiusmodi scandalum passivum debet alius a mutuo petendo desistere, si indigeat: quia huiusmodi passivum scandalum non provenit ex infirmitate, vel ignorantia, sed ex malitia.

Ad tertium dicendum, quod si quis committeret pecuniam suam usurario non habenti alias unde usuras exerceret, vel hac intentione committeret, ut inde copiosius per usuram lucraretur, daret materiam (a) peccandi: unde & ipse esset particeps culpæ. Si autem aliquis usurario alias habenti unde usuras exerceat, pecuniam suam committat, ut tutius servetur, non peccat, sed utitur homine peccatore ad bonum.

QUAESTIO LXXIX.

De partibus integralibus iustitiæ, quæ sunt facere bonum, & declinare a malo,

in quatuor articulos divisa.

Deinde considerandum est de partibus quasi integralibus iustitiæ, quæ sunt bonum facere, & a malo declinare, & de vitiis oppositis.

Circa quod quæruntur quatuor.

Primo, utrum duo prædicta sint partes iustitiæ.

Secundo, utrum transgressio sit speciale peccatum.

Tertio, utrum omissio sit speciale peccatum.

Quarto de comparatione omissionis ad transgressionem.

ARTICULUS I. 421

Utrum declinare a malo, & facere bonum, sint partes iustitiæ.

Psal. XXXIII. & Psal. XXXVI.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod declinare a malo, & facere bonum, non sint partes iustitiæ. Ad quamlibet enim virtutem pertinet facere bonum opus, & malum vitare. Sed partes non excedunt totum. Ergo declinare a malo, & facere bonum, non debent poni partes iustitiæ, quæ est quædam virtus specialis.

2. Præterea. Super illud Psal. XXXIII. *Diverte a malo, & fac bonum*, dicit Glossa (ord. Cassiod.) „ Illud vitat culpam, „ (scilicet divertere a malo;) hoc meretur „ vitam, & palmam,“ scilicet facere bonum. Sed quælibet pars virtutis meretur palmam, & vitam. Ergo declinare a malo non est pars iustitiæ.

3. Præterea. Quæcumque ita se habent quod unum includitur in alio, non distinguuntur ab invicem, sicut partes alicuius totius. Sed declinare a malo includitur in hoc quod est facere bonum: nullus enim simul facit bonum, & malum. Ergo declinare a malo, & facere bonum, non sunt partes iustitiæ.

Sed contra est quod Augustinus in Libro de correptione & gratia (cap. 1. cir. med.) ponit, ad iustitiam legis pertinere *declinare a malo*, & *facere bonum*.

Respondeo dicendum, quod si loquamur de bono, & malo in communi, facere bonum, & vitare malum pertinet ad omnem virtutem: & secundum hoc non possunt poni partes iustitiæ, nisi forte Iustitia accipiatur, prout est omnis virtus: quamvis etiam iustitia hoc modo accepta respiciat quamdam rationem boni specialem, prout scilicet est debitum in ordine ad legem divinam, vel humanam.

Sed iustitia, secundum quod est specialis virtus, respicit bonum sub ratione debiti ad proximum: & secundum hoc ad iustitiam specialem pertinet facere bonum sub ratione debiti in comparatione ad proximum, & vitare malum oppositum, scilicet quod est nocivum proximo. Ad iustitiam vero generalem pertinet facere bonum debitum in ordine ad communitatem, & ad Deum, & vitare malum oppositum. Dicuntur autem hæc duo partes iustitiæ generalis, vel specialis, quasi integrales: quia utrumque eorum requiritur ad perfectum actum iustitiæ. Ad iustitiam enim pertinet æqualitatem constituere in his quæ sunt ad alterum, ut ex supra dictis patet (quæst. LVIII. art. 2.) Eiusdem autem est constituere aliquid, & constitutum conservare in his quæ sunt ad alterum. Constituit autem quis æqualitatem iustitiæ, faciendo bonum, idest red-

(a) Ita mss. & editi passim. Cod. Alcan. peccanti.

dendo alteri quod ei debetur; conservat autem æqualitatem iustitiæ iam constitutæ, declinando a malo, idest nullum nocumentum proximo inferendo.

Ad primum ergo dicendum, quod bonum, & malum hic accipiuntur sub quadam speciali ratione, per quam appropriantur iustitiæ: & ideo hæc duo ponuntur partes iustitiæ secundum aliquam propriam rationem boni, & mali, non autem alicuius alterius virtutis moralis: quia aliæ virtutes morales consistunt circa passiones, in quibus bonum facere est venire ad medium, quod est declinare ab extremis quasi a malis: & sic in idem redit, quantum ad alias virtutes, facere bonum, & declinare a malo. Sed iustitia consistit circa operationes, & res exteriores, in quibus aliud est facere æqualitatem, & aliud est factam non corrumpere.

Ad secundum dicendum, quod declinare a malo, secundum quod ponitur pars iustitiæ, non importat negationem puram, quod est non facere malum: hoc enim non meretur palmam, sed solum vitat pœnam. Importat autem motum voluntatis repudiantis malum, ut ipsum nomen declinationis ostendit; & hoc est meritorium, præcipue quando aliquis impugnatur, ut malum faciat, & resistit.

Ad tertium dicendum, quod facere bonum, est actus completivus iustitiæ, & quasi pars principalis eius; declinare autem a malo, est actus imperfectior, & secundaria pars eius: & ideo est quasi pars materialis eius, sine qua non potest esse pars formalis completiva.

ARTICULUS II. 422

Utrum transgressio sit speciale peccatum.

Inf. art. 3. ad 3. & art. 4. ad 3.

AD secundum sic proceditur. Videtur quod transgressio non sit speciale peccatum. Nulla enim species ponitur in definitione generis. Sed transgressio ponitur in communi definitione peccati: dicit enim Ambrosius (in Lib. de paradiso cap. VIII. cir. med.) quod *peccatum est transgressio legis divinæ*. Ergo transgressio non est species peccati.

2. Præterea. Nulla species excedit suum genus. Sed transgressio excedit peccatum: quia peccatum est *dictum, vel factum, vel concupitum contra legem Dei*, ut patet per Augustinum XXII. contra Faustum (cap. XXVII. in princ.) transgressio autem est etiam contra naturam, vel consuetudinem. Ergo transgressio non est species peccati.

3. Præterea. Nulla species continet sub se omnes partes in quas dividitur genus. Sed peccatum transgressionis se extendit ad omnia vitia capitalia, & etiam ad peccata cordis, oris, & operis. Ergo transgressio non est speciale peccatum.

Sed contra est quod opponitur speciali virtuti, scilicet iustitiæ.

Respondeo dicendum, quod nomen transgressionis a corporalibus motibus ad morales actus derivatum est. Dicitur autem aliquis secundum corporalem motum transgredi, ex eo quod graditur trans terminum sibi præfixum. Terminus autem præfigitur homini, ut ultra non transeat in moralibus per præceptum negativum. Et ideo transgressio proprie dicitur ex eo quod aliquis agit aliquid contra præceptum negativum. Quod quidem materialiter potest esse commune omnibus speciebus peccatorum, quia per quamlibet speciem peccati, mortalis homo transgreditur aliquod præceptum divinum.

Sed si accipiatur formaliter, scilicet secundum hanc specialem rationem, quod est facere contra præceptum negativum, sic est speciale peccatum dupliciter. Uno quidem modo secundum quod opponitur ad genera peccatorum opposita aliis virtutibus: sicut enim ad propriam rationem iustitiæ legalis pertinet attendere debitum præcepti; ita ad propriam rationem transgressionis pertinet attendere contemptum præcepti. Alio modo secundum quod distinguitur ab omissione, quæ contrariatur præcepto affirmativo.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut iustitia legalis est omnis virtus subiecto, & quasi materialiter; ita etiam iniustitia legalis est quasi materialiter omne peccatum: & hoc modo peccatum definivit Ambrosius secundum rationem iniustitiæ legalis.

Ad secundum dicendum, quod inclinatio naturæ pertinet ad præcepta legis naturalis. Consuetudo etiam honesta habet vim præcepti: quia, ut Augustinus dicit in epistola de ieiunio sabbati (XXXVI. al. LXXXVI. parum a princ.) *mos populi Dei pro lege habendus est*. Et ideo tam peccatum, quam transgressio potest esse contra consuetudinem honestam, & contra inclinationem naturalem.

Ad

Ad tertium dicendum, quod omnes enumeratæ species peccatorum possunt habere transgressionem, non secundum proprias rationes, sed secundum quamdam specialem rationem, ut dictum est (in corp. art.) Peccatum autem omissionis omnino a transgressione distinguitur.

ARTICULUS III. 423

Utrum omissio sit speciale peccatum.

1. 2. *quæst.* lxxi. *art.* 5. *&* II. *dist.* xxxv. *art.* 3. *& mal. quæst.* ii. *art.* 1.

AD tertium sic proceditur. Videtur quod omissio non sit speciale peccatum. Omne enim peccatum aut est originale, aut actuale. Sed omissio non est originale peccatum, quia non contrahitur per originem; nec est actuale, quia potest esse absque omni actu, ut supra habitum est (1. 2. quæst. lxxi. art. 5.) cum de peccatis in communi ageretur. Ergo omissio non est speciale peccatum.

2. Præterea. Omne peccatum est voluntarium. Sed omissio quandoque non est voluntaria, sed necessaria; puta cum mulier corrupta est quæ virginitatem vovit: vel cum aliquis amisit rem quam restituere tenetur; vel cum sacerdos tenetur celebrare, & habet aliquod impedimentum. Ergo omissio non semper est peccatum.

3. Præterea. Cuilibet speciali peccato est determinare aliquod tempus quando incipit esse. Sed hoc non est determinare in omissione: quia quandocumque non facit, similiter se habet, nec tamen semper peccat. Ergo omissio non est speciale peccatum.

4. Præterea. Omne peccatum speciale speciali virtuti opponitur. Sed non est dare aliquam specialem virtutem cui omissio opponatur: tum quia bonum cuiuslibet virtutis omitti potest: tum quia iustitia, cui specialius videtur opponi, semper requirit aliquem actum etiam in declinatione a malo, ut dictum est (art. 1. hu. quæst. ad 2.) omissio autem potest esse absque omni actu. Ergo omissio non est speciale peccatum.

Sed contra est quod dicitur Iac. iv. 17. *Scienti bonum, & non facienti peccatum est illi.*

Respondeo dicendum, quod omissio importat prætermissionem boni, non autem cuiuscumque, sed boni debiti. Bonum autem sub ratione debiti pertinet proprie ad iustitiam: ad legalem quidem, si debitum accipiatur in ordine ad legem divinam, vel humanam; ad specialem autem iustitiam, secundum quod debitum consideratur in ordine ad proximum.

Unde eo modo quo iustitia est specialis virtus, ut supra habitum est (quæst. lviii. art. 6. & 7.) etiam omissio est speciale peccatum distinctum a peccatis quæ opponuntur aliis virtutibus; eo vero modo quo facere bonum, cui opponitur omissio, est quædam specialis pars iustitiæ distincta a declinatione mali, cui opponitur transgressio, etiam omissio a transgressione distinguitur.

Ad primum ergo dicendum, quod omissio non est peccatum originale, sed actuale, non quia habet aliquem actum sibi essentialem, sed secundum quod negatio actus reducitur ad genus actus: & secundum hoc *non agere* accipitur ut *agere quoddam*, sicut supra dictum est (1. 2. quæst. lxxi. art. 6. ad 1.)

Ad secundum dicendum, quod omissio, sicut dictum est (in corp. art.) non est nisi boni debiti, ad quod aliquis tenetur. Nullus autem tenetur ad impossibile. Unde nullus, si non facit id quod facere non potest, peccat per omissionem. Mulier ergo corrupta quæ virginitatem vovit, non omittit virginitatem non habendo, sed non pœnitendo de peccato præterito; vel non faciendo quod potest, ad votum adimplendum per continentiæ observantiam. Sacerdos etiam non tenetur dicere Missam, nisi supposita debita opportunitate; quæ si desit, non omittit. Et similiter aliquis tenetur ad restitutionem supposita facultate; quam si non habet, nec habere potest, non omittit, dummodo faciat quod potest. Et idem dicendum est de aliis.

Ad tertium dicendum, quod sicut peccatum transgressionis opponitur præceptis negativis, quæ pertinent ad declinandum a malo; ita peccatum omissionis opponitur præceptis affirmativis, quæ pertinent ad faciendum bonum. Præcepta autem affirmativa non obligant ad semper, sed ad tempus determinatum: & pro illo tempore peccatum omissionis incipit esse. Potest tamen contingere quod aliquis tunc sit impotens ad faciendum quod debet: quod quidem si sit præter eius culpam, non omittit quod debet, ut dictum est (in solut. præc. & 1. 2. quæst. lxxi. art. 5.)

Si vero sit propter eius culpam præce-

cedentem, (puta cum aliquis in sero se inebriavit, & non potest surgere ad matutinas, ut debet) dicunt quidam, quod tunc incipit peccatum omissionis quando aliquis se applicat ad actum illicitum, & incompossibilem cum illo actu ad quem tenetur.

Sed hoc non videtur verum: quia dato quod excitaretur per violentiam, & iret ad matutinas, non omitteret: unde patet quod praecedens inebriatio non fuit omissio, sed omissionis causa.

Unde dicendum est, quod omissio incipit ei imputari ad culpam, quando fuit tempus operandi; tamen propter causam praecedentem, ex qua omissio sequens redditur voluntaria.

Ad quartum dicendum, quod omissio directe opponitur iustitiae, ut dictum est (in corp. art.) non enim est omissio boni alicuius virtutis, nisi sub ratione debiti, quod pertinet ad iustitiam. Plus autem requiritur ad actum virtutis meritorium quam ad demeritum culpae: quia bonum est ex integra causa, malum autem ex singulis defectibus. Et ideo ad iustitiae meritum requiritur actus, non autem ad omissionem.

ARTICULUS IV. 424

Utrum peccatum omissionis sit gravius quam peccatum transgressionis.

Mal. quaest. 11. art. 1. ad 4. & art. 9. cor.

AD quartum sic proceditur. Videtur quod peccatum omissionis sit gravius quam peccatum transgressionis. Delictum enim videtur idem esse quod *derelictum*; & sic per consequens videtur idem esse omissioni. Sed delictum est gravius quam peccatum transgressionis, quia maiori expiatione indigebat, ut patet Levit. v. Ergo peccatum omissionis est gravius quam peccatum transgressionis.

2. Praeterea. Maiori bono maius malum opponitur, ut patet per Philosophum in VIII. Eth. (cap. x. cir. princ.) Sed *facere bonum*, cui opponitur omissio, est nobilior pars iustitiae, quam *declinare a malo*, cui opponitur transgressio, ut ex supradictis patet (art. 1. hu. quaest. ad 3.) Ergo omissio est gravius peccatum quam transgressio.

3. Praeterea. Peccatum transgressionis potest esse & veniale, & mortale. Sed peccatum omissionis videtur esse semper mortale, quia opponitur praecepto affirmativo. Ergo omissio videtur esse gravius peccatum quam sit transgressio.

4. Praeterea. Maior poena est poena damni, scilicet carentia visionis divinae, quae debetur peccato omissionis, quam poena sensus, quae debetur peccato transgressionis, ut patet per Chrysostomum super Matth. (hom. XXIV. aliquant. a med.) Sed poena proportionatur culpae. Ergo gravius est peccatum omissionis, quam transgressionis.

Sed contra est quod facilius est abstinere a malo faciendo, quam implere bonum. Ergo gravius peccat qui non abstinet a malo faciendo, quod est *transgredi*, quam qui non implet bonum, quod est *omittere*.

Respondeo dicendum, quod peccatum intantum est grave, inquantum a virtute distat. Contrarietas autem est maxima distantia, ut dicitur in X. Metaph. (tex. 13. & 14.) Unde contrarium magis distat a suo contrario quam simplex eius negatio, sicut *nigrum* plus distat ab albo quam simpliciter *non album*: omne enim nigrum est non album, sed non convertitur. Manifestum est autem quod transgressio contrariatur actui virtutis; omissio autem importat negationem ipsius: puta peccatum omissionis est, si quis debitam reverentiam parentibus non exhibeat; peccatum autem transgressionis, si contumeliam, vel quamcumque iniuriam eis inferat.

Unde manifestum est quod simpliciter, & absolute loquendo, transgressio est gravius peccatum quam omissio; licet aliqua omissio possit esse gravior aliqua transgressione.

Ad primum ergo dicendum, quod delictum communiter sumptum significat quamcumque omissionem; quandoque tamen stricte accipitur pro eo quod omittitur aliquid de his quae pertinent ad Deum; vel quando scienter, & quasi cum quodam contemptu derelinquit homo id quod facere debet: & sic habet quamdam gravitatem, ratione cuius maiori expiatione indiget.

Ad secundum dicendum, quod ei quod est *bonum facere*, opponitur & *non facere bonum*, quod est omittere, & *facere malum*, quod est transgredi; sed primum contradictorie, secundum contrarie, quod importat maiorem distantiam: & ideo transgressio est gravius peccatum.

Ad tertium dicendum, quod sicut omissio opponitur praeceptis affirmativis, ita transgressio opponitur praeceptis negativis: & ideo utrumque, si proprie acci-

cipiatur, importat rationem peccati mortalis. Potest autem large dici transgressio, vel omissio, ex eo quod aliquid fit præter præcepta affirmativa, vel negativa, disponens ad oppositum ipsorum: & sic utrumque large accipiendo, potest esse peccatum veniale.

Ad quartum dicendum, quod peccato transgressionis respondet & pœna damni propter aversionem a Deo, & pœna sensus propter inordinatam conversionem ad bonum commutabile. Similiter etiam omissioni non solum debetur pœna damni, sed etiam pœna sensus, secundum illud Matth. VII. 19. *Omnis arbor quæ non facit fructum bonum, excidetur, & in ignem mittetur*: & hoc propter radicem ex qua procedit, licet non habeat ex necessitate actualem conversionem ad aliquod bonum commutabile.

QUAESTIO LXXX.

De partibus potentialibus iustitiæ.

DEinde considerandum est de partibus potentialibus iustitiæ, idest de virtutibus ei annexis: & circa hoc duo sunt consideranda. Primo quidem quæ virtutes iustitiæ annectantur. Secundo considerandum est de singulis virtutibus iustitiæ annexis.

ARTICULUS UNICUS. 425

Utrum convenienter assignentur virtutes iustitiæ annexæ.

Sup. quæst. LVIII. *art.* II. *ad* 1. *&* 2. *& infr. quæst.* CXXII. *art.* 1. *corp. &* III. *dist.* XXXIII. *quæst.* III. *art.*4.

AD primum sic proceditur. Videtur quod inconvenienter assignentur virtutes iustitiæ annexæ. Tullius enim (Lib. II. de invent. aliquant. ante fin.) enumerat sex, scilicet *religionem*, *pietatem*, *gratiam*, *vindicationem*, *observantiam*, *veritatem*. Vindicatio autem videtur species esse commutativæ iustitiæ, secundum quam illatis iniuriis vindicta rependitur, ut ex supra dictis patet (quæst. LXI. art.4.) Non ergo debet poni inter virtutes iustitiæ annexas.

2. Præterea. Macrobius super somnium Scipionis (Lib. I. cap. VIII. cir. med.) ponit septem, scilicet *innocentiam*, *amicitiam*, *concordiam*, *pietatem*, *religionem*, *affectum*, *humanitatem*, quarum plures a Tullio prætermittuntur. Ergo videtur, insufficienter enumeratas esse virtutes iustitiæ adiunctas.

3. Præterea. A quibusdam aliis ponuntur quinque partes iustitiæ, scilicet *obedientia* respectu superioris, *disciplina* respectu inferioris, *æquitas* respectu æqualium, *fides*, & *veritas* respectu omnium; de quibus a Tullio non ponitur nisi *veritas*. Ergo videtur insufficienter enumerasse virtutes iustitiæ annexas.

4. Præterea. Andronicus Peripateticus ponit novem partes iustitiæ annexas, scilicet *liberalitatem*, *benignitatem*, *vindicativam*, *eugnomosynam*, *eusebiam*, *eucharistiam*, *sanctitatem*, *bonam commutationem*, *legispositivam*; ex quibus etiam Tullius manifeste non ponit nisi *vindicativam*. Ergo videtur insufficienter enumerasse.

5. Præterea. Aristoteles in V. Ethic. (cap. X.) ponit *epikeiam* iustitiæ adiunctam, de qua in nulla præmissarum assignationum videtur mentio esse facta. Ergo insufficienter sunt enumeratæ virtutes iustitiæ annexæ.

Respondeo dicendum, quod in virtutibus quæ adiunguntur alicui principali virtuti, duo sunt consideranda: primo quidem, quod virtutes illæ in aliquo cum principali virtute conveniant; secundo, quod in aliquo deficiant a perfecta ratione ipsius. Quia vero iustitia ad alterum est, ut ex supra dictis patet (quæst. LVIII. art. 2.) omnes virtutes quæ ad alterum sunt, possunt ratione convenientiæ iustitiæ annecti.

Ratio vero iustitiæ consistit in hoc quod alteri reddatur quod ei debetur secundum æqualitatem, ut ex supra dictis patet (quæst. LVIII. art.10. & 11.) Dupliciter ergo aliqua virtus ad alterum existens a ratione iustitiæ deficit: uno quidem modo, inquantum deficit a ratione æqualis; alio modo, inquantum deficit a ratione debiti. Sunt enim quædam virtutes quæ debitum quidem alteri reddunt, sed non possunt reddere æquale. Et primo quidem quicquid ab homine Deo redditur, debitum est, non tamen potest esse æquale, ut scilicet tantum homo ei reddat, quantum debet. secundum illud Psal. CXV. 12. *Quid retribuam Domino pro omnibus quæ retribuit mihi?* Et secundum hoc adiungitur iustitiæ *religio*, quæ, ut dicit Tullius (loc. cit. in arg. 1.) *superioris cuiusdam naturæ, quam divinam vocant*, cu-

ram, *cæremoniamque* (*a*) *affert*. Secundo parentibus non poteſt ſecundum æqualitatem recompenſari quod eis debetur, ut patet per Philoſophum in VIII. Eth. (cap. ult. a med.) & ſic adiungitur iuſtitiæ *pietas*, per quam, ut Tullius dicit (loc. cit.) *ſanguine iunctis*, *patriæque benevolis officium*, *& diligens tribuitur cultus*. Tertio non poteſt ſecundum æquale præmium recompenſari ab homine virtus, ut patet per Philoſophum in IV. Ethic. (cap. III. ante med.) & ſic adiungitur iuſtitiæ *obſervantia*, per quam, ut Tullius dicit (loc. ſup. cit.) *homines aliqua dignitate antecedentes quodam cultu*, *& honore* (*b*) *dignantur*.

A ratione vero debiti iuſtitiæ defectus poteſt attendi, ſecundum quod eſt duplex debitum, ſcilicet morale, & legale. Unde & Philoſophus in VIII. Ethic. (cap. XIII. circ. med.) ſecundum hoc duplex iuſtum aſſignat. Debitum quidem legale eſt ad quod reddendum aliquis lege adſtringitur: & tale debitum proprie attendit iuſtitia, quæ eſt principalis virtus. Debitum autem morale eſt quod aliquis debet ex honeſtate virtutis. Et quia debitum neceſſitatem importat, ideo tale debitum habet duplicem gradum. Quoddam enim eſt ſic neceſſarium ut ſine eo honeſtas morum conſervari non poſſit: & hoc habet plus de ratione debiti. Et poteſt hoc debitum attendi ex parte ipſius debentis: & ſic ad hoc debitum pertinet quod homo talem ſe exhibeat alteri in verbis, & in factis, qualis eſt. Et ideo adiungitur iuſtitiæ *veritas*, per quam, ut Tullius dicit (loc. cit.) *immutata ea* (*c*) *quæ ſunt*, *aut fuerunt*, *aut futura ſunt*, *dicuntur*. Poteſt etiam attendi ex parte eius cui debetur, prout ſcilicet aliquis recompenſat alicui ſecundum ea quæ fecit: quandoque quidem in bonis; & ſic adiungitur iuſtitiæ *gratia*, in qua, ut Tullius dicit (ibid.) *amicitiarum*, *& officiorum alterius memoria*, *& alterius remunerandi voluntas continetur*: quandoque autem in malis; & ſic adiungitur iuſtitiæ *vindicatio*, per quam, ut Tullius dicit (ibid.) *vis*, *aut iniuria*, *& omnino quicquid* (*d*) *obſcurum eſt*, *defendendo*, *aut ulciſcendo propulſatur*.

Aliud vero debitum eſt neceſſarium, ſicut conferens ad maiorem honeſtatem, ſine quo tamen honeſtas conſervari poteſt: quod quidem debitum attendit *liberalitas*, *affabilitas*, ſive *amicitia*, aut alia huiuſmodi, quæ Tullius prætermittit in prædicta enumeratione, quia parum habent de ratione debiti.

Ad primum ergo dicendum, quod vindicta quæ fit auctoritate publicæ poteſtatis, ſecundum ſententiam iudicis, pertinet ad iuſtitiam commutativam; ſed vindicta quam quis facit proprio motu, non tamen contra legem, vel quam quis a iudice requirit, pertinet ad virtutem iuſtitiæ adiunctam.

Ad ſecundum dicendum, quod Macrobius videtur attendiſſe ad duas partes integrales iuſtitiæ; ſcilicet *declinare a malo*, ad quod pertinet *innocentia*, & *facere bonum*, ad quod pertinent ſex aliæ: quorum duo videntur pertinere ad æquales, ſcilicet *amicitia* in exteriori convictu, & *concordia* interius; duo vero ad ſuperiores, ſcilicet *pietas* ad parentes, & *religio* ad Deum; duo vero ad inferiores, ſcilicet *affectus*, inquantum placent bona eorum, & *humanitas*, per quam ſubvenitur eorum defectibus. Dicit enim Iſidorus in Lib. X. Etymol. (ad lit. *H.*) quod *humanus* dicitur aliquis, quod *habeat circa hominem amorem*, *& miſerationis affectum*: unde *humanitas* dicta eſt, *qua nos invicem tuemur*. Et ſecundum hoc *amicitia* ſumitur, prout ordinat exteriorem convictum, ſicut de ea Philoſophus tractat in IV. Ethic. (cap. VI.) Poteſt etiam *amicitia* ſumi, ſecundum quod proprie reſpicit affectum, prout determinatur a Philoſopho in VIII. & IX. Ethic. & ſic ad amicitiam pertinent tria, ſcilicet *benevolentia*, quæ hic (*e*) dicitur *affectus*, & *concordia*, & *beneficentia*, quæ hic vocatur *humanitas*. Hæc autem Tullius prætermiſit, quia parum habent de ratione debiti, ut dictum eſt (in corp. art.)

Ad tertium dicendum, quod *obedientia* includitur in *obſervantia*, quam Tullius ponit: nam præcellentibus perſonis debetur & reverentia honoris, & obedientia. *Fides* autem, per quam fiunt dicta, includitur in veritate quantum ad obſervantiam promiſſorum. *Veritas* autem in plus ſe habet, ut infra patebit (quæſt.

(a) *Ita cum codicibus Nicolaius*, *Voces* vel cultum, *quæ hic leguntur in multis edit. ex margine mſſ. in textum translata perperam fuere*. (b) *Ita cum codd. Alcan. & Rom. edit. veteres & Patav. Garcia*, *Theologi*, *& Nicolaius* dignamur. (c) *Ita mſſ. & editi paſſim. Al. deeſt* quæ ſunt. (d) *Ita cum codicibus edit. veteres*, *& Garcia. Nicolaius*, *& edit. Patav*, obſuturum. (e) *Ita mſſ. & edit. paſſim. Al. perperam* dicuntur.

(quæſt. cix. art. 1. & 3.) *Diſciplina* autem non debetur ex debito neceſſitatis: quia inferiori non eſt aliquis obligatus, inquantum eſt inferior; poteſt tamen aliquis ſuperior obligari, ut inferioribus provideat, ſecundum illud Matth. xxiv. 45. *Fidelis ſervus, & prudens, quem conſtituit dominus ſuper familiam ſuam:* & ideo a Tullio prætermittitur. Poteſt autem contineri ſub humanitate, quam Macrobius ponit; *æquitas* vero ſub epikeia, vel amicitia.

Ad quartum dicendum, quod in illa enumeratione ponuntur quædam pertinentia ad particularem iuſtitiam, quædam autem ad legalem: ad particularem quidem *bona commutatio*; de qua dicit, quod eſt habitus in commutationibus æqualitatem cuſtodiens: ad legalem autem iuſtitiam, quantum ad ea quæ communiter ſunt obſervanda, ponitur *legiſpoſitiva*; quæ, ut ipſe dicit, eſt ſcientia commutationum politicarum ad communitatem relatarum. Quantum vero ad ea quæ quandoque particulariter agenda occurrunt, præter communes leges, ponitur *eugnomoſyne*, quaſi *bona gnome*, quæ eſt in talibus directiva, ut ſupra habitum eſt (quæſt. li. art. 4.) in tractatu de prudentia: & ideo dicit de ea, quod eſt *voluntaria iuſtificatio*, quia ſcilicet ex proprio arbitrio, id quod iuſtum eſt, homo ſecundum eam ſervat, non ſecundum legem ſcriptam. Attribuuntur autem hæc duo prudentiæ ſecundum (*a*) directionem, iuſtitiæ vero ſecundum executionem. *Euſebia* vero dicitur, quaſi *bonus cultus*, unde eſt idem quod *religio*: ideo de ea dicit, quod *eſt ſcientia Dei famulatus*: & loquitur ſecundum modum quo Socrates dicebat, omnes virtutes eſſe ſcientias. Et ad idem reducitur *ſanctitas*, ut poſtea dicetur (quæſt. ſeq. art. 8.) *Eucharistia* autem eſt idem quod *bona gratia*, quam Tullius ponit, ſicut & vindicativam. *Benignitas* autem videtur eſſe idem cum *affectu*, quem ponit Macrobius. Unde & Iſidorus dicit in Lib. X. Etymol. (ad lit. *B.*) quod *benignus eſt vir ſponte ad bene faciendum paratus, & dulcis alloquio*. Et ipſe Andronicus dicit, quod *benignitas* eſt habitus voluntarie benefactivus. *Liberalitas* autem videtur ad humanitatem pertinere.

Ad quintum dicendum, quod *epikeia* non adiungitur iuſtitiæ particulari, ſed legali; & videtur eſſe idem cum ea quæ dicta eſt *eugnomoſyne*. (*b*)

QUAESTIO LXXXI.

De religione,
in octo articulos diviſa.

Deinde conſiderandum eſt de ſingulis partibus prædictarum virtutum, quantum ad præſentem intentionem pertinet: & primo conſiderandum eſt de religione; ſecundo de pietate; tertio de obſervantia; quarto de gratia; quinto de vindicta; ſexto de veritate; ſeptimo de amicitia; octavo de liberalitate; nono de epikeia. De aliis autem hic enumeratis ſupra dictum eſt partim in tractatu de caritate, ſcilicet de concordia, & aliis huiuſmodi; & partim in hoc tractatu de iuſtitia, ſicut de bona commutatione, & innocentia. De legiſpoſitiva autem in tractatu de prudentia.

Circa religionem vero tria conſideranda occurrunt.

Primo quidem de ipſa religione ſecundum ſe. Secundo de actibus eius. Tertio de vitiis oppoſitis.

Circa primum quæruntur octo.

Primo, utrum religio conſiſtat tantum in ordine ad Deum.

Secundo, utrum religio ſit virtus.

Tertio, utrum religio ſit una virtus.

Quarto, utrum religio ſit ſpecialis virtus.

Quinto, utrum religio ſit virtus theologica.

Sexto, utrum religio ſit præferenda aliis virtutibus moralibus.

Septimo, utrum religio habeat exteriores actus.

Octavo, utrum religio ſit eadem ſanctitati.

ARTICULUS I. 426

Utrum religio ordinet hominem ſolum ad Deum.

Inf. quæſt. lxxxiv. *art.* 1. *ad* 1.

Ad primum ſic proceditur. Videtur quod religio non ordinet hominem ſolum ad Deum. Dicitur enim Iac. 1. 27. *Religio munda, & immaculata apud Deum, & Patrem hæc eſt, viſitare pupillos, & viduas in tribulatione eorum, & im-*

(a) *Ita mſs. & editi libri caſtigati. Al.* directionem iuſtitiæ, non ſecundum excuſationem.

(b) *Hic Nicolaius in textu addit ſequentia:* quia iſta prudenter determinat quid expediat magis; illa moderamen adhibet quale agnoſcit expedire, ut quæſt. cxx. patebit.

& immaculatum se custodire ab hoc saeculo. Sed visitare viduas, & pupillos dicitur secundum ordinem ad proximum: quod autem dicit, *immaculatum se custodire ab hoc saeculo*, pertinet ad ordinem quo ordinatur homo in seipso. Ergo religio non solum dicitur in ordine ad Deum.

2. Praeterea. Augustinus dicit in X. de civ. Dei (cap. I. a med.) quod *quia latina loquendi consuetudine non imperitorum tantum, verum etiam doctissimorum, cognationibus humanis, atque affinitatibus, & quibuscumque necessitudinibus dicitur exhibenda religio, non eo vocabulo vitatur ambiguum, cum de cultu Divinitatis vertitur quaestio; ut fidenter dicere valeamus, religionem non esse nisi cultum Dei*. Ergo religio dicitur non solum in ordine ad Deum, sed etiam in ordine ad propinquos.

3. Praeterea. Ad religionem videtur latria pertinere: latria enim interpretatur servitus, ut Augustinus dicit in X. de civ. Dei (cap. I. ad fin.) Servire autem non solum debemus Deo, sed etiam proximis, secundum illud Galat. V. 13. *Per caritatem spiritus servite ad invicem*. Ergo religio importat ordinem etiam ad proximum.

4. Praeterea. Ad religionem pertinet cultus. Sed homo dicitur non solum colere Deum, sed etiam proximum, secundum illud Catonis, *Cole parentes*. Ergo etiam religio nos ordinat ad proximum, & non solum ad Deum.

5. Praeterea. Omnes in statu salutis existentes Deo sunt subiecti. Non autem dicuntur religiosi omnes qui sunt in statu salutis, sed solum illi qui quibusdam votis, & observantiis, & ad obediendum aliquibus hominibus se adstringunt. Ergo religio non videtur importare ordinem subiectionis hominis ad Deum.

Sed contra est quod Tullius dicit II. Rhetor. (sc. de invent. aliquant. ante fin.) quod (a) *religio est virtus, quae superioris cuiusdam naturae, quam divinam vocant, caeremoniam, cultumque affert*.

Respondeo dicendum, quod, sicut Isidorus dicit in Lib. X. Etymol. (ad lit. R.) *Religiosus, ut ait Cicero, (b) a relectione appellatus est, qui retractat, & tamquam relegit ea quae ad cultum divinum pertinent*: & sic religio videtur dicta a relegendo ea quae sunt divini cultus: quia huiusmodi sunt frequenter in corde revolvenda, secundum illud Prov. III. 6. *In omnibus viis tuis cogita illum*. Quamvis etiam possit intelligi religio ex hoc dicta, quod *Deum reeligere debemus, quem amiseramus negligentes*, sicut Augustinus dicit in X. de civ. Dei (cap. IV. ante med.) Vel potest intelligi religio a religando dicta: unde Augustinus dicit in Lib. de vera religione (prope fin.) *Religet nos religio uni omnipotenti Deo*.

Sive autem religio dicatur a frequenti relectione, sive ex iterata electione eius quod negligenter amissum est, sive dicatur a religatione; religio proprie importat ordinem ad Deum. Ipse enim est cui principaliter alligari debemus tamquam indeficienti principio; ad quem etiam nostra electio assidue dirigi debet sicut in ultimum finem; quem etiam negligentes peccando amittimus, & credendo, & fidem protestando recuperare debemus.

Ad primum ergo dicendum, quod religio habet duplices actus: quosdam quidem proprios, & immediatos, quos elicit, per quos homo ordinatur ad solum Deum, sicut sacrificare, adorare, & alia huiusmodi; alios autem actus habet, quos producit mediantibus virtutibus quibus imperat, ordinans eos ad divinam reverentiam: quia scilicet virtus, ad quam pertinet finis, imperat virtutibus ad quas pertinent ea quae sunt ad finem. Et secundum hoc actus religionis per modum imperii ponitur esse, *visitare pupillos, & viduas in tribulatione eorum*; quod est actus elicitus a misericordia: *immaculatum autem se custodire ab hoc saeculo*, imperative quidem est religionis, elicitive autem temperantiae, vel alicuius huiusmodi virtutis.

Ad secundum dicendum, quod religio refertur ad ea quae exhibentur cognationibus humanis, extenso nomine religionis, non autem secundum quod religio proprie dicitur. Unde Augustinus parum ante verba inducta praemittit: *Religio distinctius non quemlibet, sed Dei cultum significare videtur*.

Ad tertium dicendum, quod cum servus dicatur ad dominum, necesse est quod ubi est propria & specialis ratio domi-

(a) *Ita ex Tullio recentes editiones cum Nicolaio, qui habet* cultum caeremoniamque. *Antiqua editiones cum Rom.* religio est quaedam tuitio naturae, quam divinam vocant, quae cultum, vel caeremoniam affert. *Cod. Alcan.* religio est quaedam tuitio naturae quae doctrinam (*in voce enim abbreviata est a qua in verbo divinum locum non habet*) cultum, caeremoniamque affert. (b) *Ita post Nicolaium editiones passim, & quidem codices, Cod. Alcan. edit. Rom. aliaque vetusta* a religione.

dominii, ibi ſit ſpecialis & propria ratio ſervitutis. Manifeſtum eſt autem quod dominium convenit Deo ſecundum propriam & ſingularem quamdam rationem, quia ſcilicet ipſe omnia fecit, & quia ſummum in omnibus rebus obtinet principatum: & ideo ſpecialis ratio ſervitutis ei debetur: & talis ſervitus nomine latriæ deſignatur apud Græcos; & ideo ad religionem proprie pertinet.

Ad quartum dicendum, quod colere dicimur homines quos honorificatione, vel recordatione, vel præſentia frequentamus: & etiam aliqua quæ nobis ſubjecta ſunt, coli a nobis dicuntur, ſicut agricolæ dicuntur ex eo quod colunt agros, & incolæ dicuntur ex eo quod colunt loca quæ inhabitant. Quia tamen ſpecialis honor debetur Deo tamquam primo omnium principio, etiam ſpecialis ratio cultus ei debetur, quæ græco nomine vocatur *Euſebia*, vel *Theoſebia*, ut patet per Auguſtinum in X. de civ. Dei (cap. 1. a med.)

Ad quintum dicendum, quod quamvis *religioſi* dici poſſint communiter omnes qui Deum colunt; ſpecialiter tamen *religioſi* dicuntur qui totam vitam ſuam divino cultui dedicant, a mundanis negotiis ſe abſtrahentes: ſicut etiam *contemplativi* dicuntur, non qui contemplantur, ſed qui contemplationi totam vitam ſuam deputant. Huiuſmodi autem non ſe ſubiiciunt homini propter hominem, ſed propter Deum, ſecundum illud Apoſtoli Galat. IV. 14. *Sicut Angelum Dei excepiſtis me, ſicut Chriſtum Ieſum*.

ARTICULUS II. 427

Utrum religio ſit virtus.

I. P. quæſt. lx. *art.* 3. *cor.* & *III. diſt.* XXXIII. *quæſt.* III. *art.* 4. *quæſt.* 1. *cor.* & *opuſc.* XIX. *cap.* IV.

AD ſecundum ſic proceditur. Videtur quod religio non ſit virtus. Ad religionem enim pertinere videtur Deo reverentiam exhibere. Sed revereri eſt actus timoris, qui eſt donum, ut ex ſupra dictis patet (quæſt. XIX. art. 9.) Ergo religio non eſt virtus, ſed donum.

2. Præterea. Omnis virtus in libera voluntate conſiſtit, unde dicitur *habitus electivus*, vel *voluntarius*. Sed, ſicut dictum eſt (art. præc. ad 3.) ad religionem pertinet latria, quæ ſervitutem quamdam importat. Ergo religio non eſt virtus.

3. Præterea. Sicut dicitur in II. Ethic. (cap. 1. circ. princ.) aptitudo virtutis ineſt nobis a natura: unde ea quæ pertinent ad virtutes, ſunt de dictamine rationis naturalis. Sed ad religionem pertinet cæremoniam divinæ naturæ afferre: cæremonialia autem, ut dictum eſt ſupra (1. 2. quæſt. XCIX. art. 3. ad 2. & quæſt. CI.) non ſunt de dictamine rationis naturalis. Ergo religio non eſt virtus.

Sed contra eſt quia connumeratur aliis virtutibus, ut ex præmiſſis patet (quæſt. præc.)

Reſpondeo dicendum, quod, ſicut ſupra dictum eſt (quæſt. LVIII. art. 3. & 1. 2. quæſt. LV. art. 3. & 4.) virtus eſt *quæ bonum facit habentem, & opus eius bonum reddit*: & ideo neceſſe eſt dicere, omnem actum bonum ad virtutem pertinere.

Manifeſtum eſt autem quod reddere debitum alicui habet rationem boni: quia per hoc quod aliquis alteri debitum reddit, conſtituitur in proportione convenienti reſpectu ipſius, quaſi convenienter ordinatus ad ipſum. Ordo autem ad rationem boni pertinet, ſicut & modus, & ſpecies, ut per Auguſtinum patet in Libro de natura boni (cap. III.) Cum ergo ad religionem pertineat reddere honorem debitum alicui, ſcilicet Deo; manifeſtum eſt quod religio virtus eſt.

Ad primum ergo dicendum, quod revereri Deum eſt actus doni timoris. Ad religionem autem pertinet facere aliqua propter divinam reverentiam. Unde non ſequitur quod religio ſit idem quod donum timoris, ſed quod ordinetur ad ipſum ſicut ad aliquid principalius: ſunt enim dona principaliora virtutibus moralibus, ut ſupra habitum eſt (quæſt. IX. art. 1. ad 3. & 1. 2. quæſt. LXVIII. art. 8.)

Ad ſecundum dicendum, quod etiam ſervus poteſt voluntarie exhibere domino ſuo quod debet; & ſic facit de neceſſitate virtutem, debitum voluntarie reddens: & ſimiliter exhibere Deo debitam ſervitutem poteſt eſſe actus virtutis, ſecundum quod homo voluntarie hoc facit.

Ad tertium dicendum, quod de dictamine rationis naturalis eſt quod homo aliqua faciat ad reverentiam divinam. Sed quod hæc determinate faciat, vel illa, iſtud non eſt de dictamine rationis naturalis, ſed de inſtitutione iuris divini, vel humani.

AR-

ARTICULUS III. 428

Utrum religio sit una virtus.

Inf. art. 4. ad 1. & 2.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod religio non sit una virtus. Per religionem enim ordinamur ad Deum, ut dictum est (art. 1. huius quaest.) In Deo autem est accipere tres personas, & iterum multa attributa, quae saltem ratione differunt. Diversa autem ratio obiecti sufficit ad diversificandum virtutes, ut ex supra dictis patet (quaest. l. art. 2. ad 2.) Ergo religio non est una virtus.

2. Praeterea. Unius virtutis unus est actus: habitus enim distinguuntur secundum actus. Religionis autem multi sunt actus, sicut colere, & servire, vovere, orare, sacrificare, & multa huiusmodi. Ergo religio non est una virtus.

3. Praeterea. Adoratio ad religionem pertinet. Sed adoratio alia ratione adhibetur imaginibus, & alia ipsi Deo. Cum ergo diversa ratio distinguat virtutes, videtur quod religio non sit una virtus.

Sed contra est quod dicitur Ephes. iv. 5. *Unus Deus, una fides*. Sed vera religio protestatur fidem unius Dei. Ergo religio est una virtus.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra habitum est (1. 2. quaest. liv. art. 2. & 3.) habitus distinguuntur secundum diversam rationem obiecti. Ad religionem autem pertinet exhibere reverentiam uni Deo secundum unam rationem, inquantum scilicet est primum principium creationis, & gubernationis rerum. Unde ipse dicit Malach. 1. 6. *Si ego pater, ubi honor meus?* Patris enim est & producere, & gubernare. Er ideo manifestum est quod religio est una virtus.

Ad primum ergo dicendum, quod tres personae divinae sunt unum principium creationis, & gubernationis rerum: & ideo eis una religione servitur. Diversae autem rationes attributorum concurrunt ad rationem primi principii, quia Deus producit omnia, & gubernat sapientia, voluntate, & potentia bonitatis suae. Et ideo religio est una virtus.

Ad secundum dicendum, quod eodem actu homo servit Deo, & colit ipsum: nam cultus respicit Dei excellentiam, cui reverentia debetur; servitus autem respicit subiectionem hominis, qui ex sua conditione obligatur ad exhibendam reverentiam Deo. Et ad haec duo pertinent omnes actus qui religioni attribuuntur: quia per omnes homo protestatur divinam excellentiam, & subiectionem sui ad Deum, vel exhibendo aliquid ei, vel etiam assumendo aliquid divinum.

Ad tertium dicendum, quod imaginibus non exhibetur religionis cultus, secundum quod in seipsis considerantur, quasi res quaedam, sed secundum quod sunt imagines ducentes in Deum incarnatum. Motus autem qui est in imaginem, prout est imago, non consistit in ipsa, sed tendit in id cuius est imago. Et ideo ex hoc quod imaginibus Christi exhibetur religionis cultus, non diversificatur ratio latriae, nec virtus religionis.

ARTICULUS IV. 429

Utrum religio sit specialis virtus ab aliis distincta.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod religio non sit specialis virtus ab aliis distincta. Dicit enim Augustinus X. de civ. Dei (cap. vi. in princ.) *Verum sacrificium est omne opus quod geritur, ut sancta societate Deo iungamur.* Sed sacrificium pertinet ad religionem. Ergo omne opus virtutis ad religionem pertinet; & sic non est specialis virtus.

2. Praeterea. Apostolus dicit I. ad Cor. x. 31. *Omnia in gloriam Dei facite.* Sed ad religionem pertinet aliqua facere ad Dei reverentiam, ut supra dictum est (art. 1. huius quaest. ad 1. & art. 2.) Ergo religio non est specialis virtus.

3. Praeterea. Caritas qua diligitur Deus, non est virtus distincta a caritate qua diligitur proximus. Sed, sicut dicitur in VIII. Ethic. (cap. viii. circ. princ.) *honorari propinquum est ei quod est amari.* Ergo religio qua honoratur Deus, non est virtus specialiter distincta ab observantia, vel dulia, vel pietate, quibus honoratur proximus. Ergo non est virtus specialis.

Sed contra est quod ponitur pars iustitiae ab aliis eius partibus distincta.

Respondeo dicendum, quod cum virtus ordinetur ad bonum, ubi est specialis ratio boni, ibi oportet esse specialem virtutem. Bonum autem ad quod ordinatur religio, est exhibere Deo debitum honorem. Honor autem debetur alicui ratione excellentiae. Deo autem competit singularis excellentia, inquantum omnia in infinitum transcendit secundum

omni-

omnimodum excessum. Unde ei debetur specialis honor; sicut in rebus humanis videmus quod diversis excellentiis personarum diversus honor debetur, alius quidem patri, alius regi, & sic de aliis.

Unde manifestum est quod religio est specialis virtus.

Ad primum ergo dicendum, quod omne opus virtutis dicitur esse sacrificium, inquantum ordinatur ad Dei reverentiam. Unde ex hoc non habetur quod religio sit generalis virtus, sed quod imperet omnibus aliis virtutibus, ut supra dictum est (art. 1. huius quæst. ad 1.)

Ad secundum dicendum, quod omnia, secundum quod in gloriam Dei fiunt, pertinent ad religionem, non quasi ad elicientem, sed quasi ad imperantem; illa autem pertinent ad religionem elicientem quæ secundum rationem suæ speciei pertinent ad reverentiam Dei.

Ad tertium dicendum, quod obiectum amoris est bonum; obiectum autem honoris, vel reverentiæ est aliquid excellens. Bonitas autem Dei communicatur creaturæ, non autem excellentia bonitatis eius. Et ideo caritas qua diligitur Deus, non est virtus distincta a caritate qua diligitur proximus. Religio autem qua honoratur Deus, distinguitur a virtutibus quibus honoratur proximus.

ARTICULUS V. 430

Utrum religio sit virtus theologica.

AD quintum sic proceditur. Videtur quod religio sit virtus theologica. Dicit enim Augustinus in Enchir. (cap. III.) quod *Deus colitur fide, spe, & caritate*, quæ sunt virtutes theologicæ. Sed cultum Deo afferre pertinet ad religionem. Ergo religio est virtus theologica.

2. Præterea. Virtus theologica dicitur quæ habet Deum pro obiecto. Religio autem habet Deum pro obiecto; quia ad solum Deum ordinat, ut dictum est (art. 1. huius quæst.) Ergo religio est virtus theologica.

3. Præterea. Omnis virtus vel est theologica, vel intellectualis, vel moralis, ut ex supradictis patet (1. 2. quæst. LVII. LVIII. & LXII.) Manifestum est autem quod religio non est virtus intellectualis; quia eius perfectio non attenditur secundum considerationem veri: similiter etiam non est virtus moralis, cuius proprium est tenere medium inter superfluum, & diminutum: non enim aliquis potest superflue Deum colere, secundum illud Eccli. XLIII. 33. *Benedicentes Dominum exaltate illum, quantum potestis: maior enim est omni laude.* Ergo relinquitur quod sit virtus theologica.

Sed contra est quod ponitur pars iustitiæ, quæ est virtus moralis.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (art. præc.) religio est quæ Deo debitum cultum affert. Duo ergo in religione considerantur. Unum quidem quod religio Deo affert, scilicet cultus: & hoc se habet per modum materiæ, & obiecti ad religionem. Aliud autem est id cui affertur, scilicet Deus, cui cultus exhibetur, non quod actus quibus Deus colitur, ipsum Deum attingant; sicut cum credimus Deo, credendo Deum attingimus. Propter quod dictum est (quæst. 1. art. 1. 2. & 4.) quod Deus est fidei obiectum, non solum inquantum credimus Deum, sed inquantum credimus Deo.

Affertur autem Deo debitus cultus, inquantum actus quidam quibus Deus colitur, in Dei reverentiam fiunt, puta sacrificiorum oblationes, & alia huiusmodi. Unde manifestum est quod Deus non comparatur ad virtutem religionis sicut materia, vel obiectum, sed sicut finis. Et ideo religio non est virtus theologica, cuius obiectum est ultimis finis; sed est virtus moralis, cuius est esse circa ea quæ sunt ad finem.

Ad primum ergo dicendum, quod semper potentia, vel virtus quæ operatur circa finem, per imperium movet potentiam, vel virtutem operantem ea quæ ordinantur in finem illum. Virtutes autem theologicæ, scilicet fides, spes, & caritas, habent actum circa Deum sicut circa proprium obiectum: & ideo suo imperio causant actum religionis, quæ operatur quædam in ordine ad Deum. Et ideo Augustinus dicit, quod *Deus colitur fide, spe, & caritate.*

Ad secundum dicendum, quod religio ordinat hominem in Deum, non sicut in obiectum, sed sicut in finem.

Ad tertium dicendum, quod religio non est virtus theologica, neque intellectualis, sed moralis, cum sit pars iustitiæ; & medium in ipsa accipitur, non quidem inter passiones, sed secundum quamdam æqualitatem inter operationes quæ sunt ad Deum. Dico autem *æqualitatem* non absolute, quia Deo non potest tantum exhiberi, quantum ei debetur;

sed

ſed ſecundum quamdam conſiderationem humanæ facultatis, & divinæ acceptationis. Superfluum autem in his quæ ad divinum cultum pertinent, eſſe poteſt, non ſecundum circumſtantiam quanti, ſed ſecundum alias circumſtantias; puta quia cultus divinus exhibetur cui non debet exhiberi, vel quando non debet, vel ſecundum alias circumſtantias, prout non debet.

ARTICULUS VI. 431

Utrum religio ſit præferenda aliis virtutibus moralibus.

Inf. quæſt. lxxxviii. *art. 6. corp. & quæſt.* clxxxiii. *art. 2. corp. & III. con. cap.* xviii. *corp. fin. & quol.* vi. *ar.* ii. *corp.*

AD ſextum ſic proceditur. Videtur quod religio non ſit præferenda aliis virtutibus moralibus. Perfectio enim virtutis moralis conſiſtit in hoc quod attingit medium, ut patet in II. Ethic. (cap. vi.) Sed religio deficit in attingendo medium iuſtitiæ, quia non reddit Deo omnino æquale. Ergo religio non eſt potior aliis virtutibus moralibus.

2. Præterea. In his quæ hominibus exhibentur, tanto videtur aliquid eſſe laudabilius, quanto magis indigenti exhibetur: unde dicitur Iſa. lviii. 7. *Frange eſurienti panem tuum*. Sed Deus non indiget aliquo, quod ei a nobis exhibeatur, ſecundum illud Pſal. xv. 2. *Dixi Domino: Deus meus es tu, quoniam bonorum meorum non eges*. Ergo religio videtur minus laudabilis aliis virtutibus, per quas hominibus ſubvenitur.

3. Præterea. Quanto aliquid fit ex maiori neceſſitate, tanto minus eſt laudabile, ſecundum illud I. ad Corinth. ix. 16. *Si evangelizavero, non eſt mihi gloria: neceſſitas enim mihi incumbit*. Ubi autem eſt maius debitum, ibi eſt maior neceſſitas. Cum ergo Deo maxime ſit debitum quod ei ab homine exhibetur, videtur quod religio ſit minus laudabilis inter virtutes humanas.

Sed contra eſt quod Exodi xx. ponuntur primo præcepta ad religionem pertinentia, tamquam præcipua. Ordo autem præceptorum proportionatur ordini virtutum, quia præcepta legis dantur de actibus virtutum. Ergo religio eſt præcipua inter virtutes morales.

Reſpondeo dicendum, quod ea quæ ſunt ad finem, ſortiuntur bonitatem ex ordine in finem: & ideo quanto ſunt fini propinquiora, tanto ſunt meliora. Virtutes autem morales, ut ſupra habitum eſt (art. præc. in corp. & ad 2. & quæſt. iv. art. 7.) ſunt circa ea quæ ordinantur in Deum ſicut in finem. Religio autem magis de propinquo accedit ad Deum quam aliæ virtutes morales, inquantum operatur ea quæ directe & immediate ordinantur in honorem divinum.

Et ideo religio præeminet inter alias virtutes morales.

Ad primum ergo dicendum, quod laus virtutis in voluntate conſiſtit, non autem in poteſtate: & ideo deficere ab æqualitate, quæ eſt medium iuſtitiæ, propter defectum poteſtatis, non diminuit laudem virtutis, ſi non fuerit defectus ex parte voluntatis.

Ad ſecundum dicendum, quod in his quæ exhibentur aliis propter eorum utilitatem, eſt exhibitio laudabilior quæ fit magis indigenti, quia eſt utilior. Deo autem non exhibetur aliquid propter eius utilitatem, ſed propter eius gloriam, noſtram autem utilitatem.

Ad tertium dicendum, quod ubi eſt neceſſitas, tollitur gloria ſupererogationis; non autem excluditur meritum virtutis, ſi adſit voluntas. Et propter hoc ratio non ſequitur.

ARTICULUS VII. 432

Utrum religio habeat aliquem exteriorem actum.

Inf. quæſt. lxxxiv. *art.* i. *& quæſt.* lxxxv. *ar.* 2. *cor. & III. cont. cap.* cx.

AD ſeptimum ſic proceditur. Videtur quod religio non habeat aliquem exteriorem actum. Dicitur enim Ioan. iv. 24. *Deus ſpiritus eſt, & eos qui adorant eum, in ſpiritu, & veritate adorare oportet*. Sed exteriores actus non pertinent ad ſpiritum, ſed magis ad corpus. Ergo religio, ad quam pertinet adoratio, non habet actus exteriores, ſed interiores.

2. Præterea. Religionis finis eſt Deo reverentiam, & honorem exhibere. Sed ad irreverentiam alicuius excellentis pertinet, ſi ea ſibi exhibeantur quæ proprie ad inferiores pertinent. Cum ergo ea quæ exhibet homo corporalibus actibus, proprie videantur ad indigentias hominum ordinari, vel ad reverentiam inferiorum creaturarum; ideo videtur quod non congrue poſſunt aſſumi in divinam reverentiam.

3. Præ-

3. Praeterea: Augustinus in VI. de civ. Dei (cap. x.) commendat Senecam de hoc quod vituperat quosdam qui idolis ea exhibebant quae solent hominibus exhiberi, quia scilicet immortalibus non conveniunt ea quae sunt mortalium. Sed haec multo minus conveniunt Deo vero, qui est *excelsus super omnes deos*. Ergo videtur reprehensibile esse quod aliquis corporalibus actibus Deum colat. Non ergo habet religio corporales actus.

Sed contra est quod in Psal. lxxxiii. 3. dicitur: *Cor meum, & caro mea exultaverunt in Deum vivum*. Sed sicut interiores actus pertinent ad cor, ita exteriores actus pertinent ad membra carnis. Ergo videtur quod Deus sit colendus non solum interioribus actibus, sed etiam exterioribus.

Respondeo dicendum, quod Deo reverentiam, & honorem exhibemus, non propter seipsum, quia ex seipso est gloria plenus, cui nihil a creatura adiici potest; sed propter nos, quia videlicet per hoc quod Deum reveremur, & honoramus, mens nostra ei subiicitur; & in hoc eius perfectio consistit: qualibet enim res perficitur per hoc quod subditur suo superiori, sicut corpus per hoc quod vivificatur ab anima, & aer per hoc quod illuminatur a Sole. Mens autem humana indiget, ad hoc quod coniungatur Deo, sensibilium manuductione: quia *invisibilia Dei per ea quae facta sunt, intellecta conspiciuntur*, ut Apostolus dicit Rom. 1. 20. Et ideo in divino cultu necesse est aliquibus corporalibus uti, ut eis quasi signis quibusdam mens hominis excitetur ad spirituales actus, quibus Deo coniungitur.

Et ideo religio habet quidem interiores actus quasi principales, & per se ad religionem pertinentes; exteriores vero actus, quasi secundarios, & ad interiores actus ordinatos.

Ad primum ergo dicendum, quod Dominus loquitur quantum ad id quod est principale, & per se intentum in cultu divino.

Ad secundum dicendum, quod huiusmodi exteriora non exhibentur Deo, quasi his indigeat, secundum illud Psal. xlix. 13. *Numquid manducabo carnes taurorum, aut sanguinem hircorum potabo?* sed exhibentur Deo tamquam signa quaedam interiorum, & spiritualium operum, quae per se Deus acceptat. Unde Augustinus dicit in X. de civ. Dei (cap. v. parum a princ.) *Sacrificium visibile invisibilis sacrificii sacramentum, idest sacrum signum est*.

Ad tertium dicendum, quod idololatrae derident ex hoc quod ea quae ad homines pertinent, idolis exhibebant, non tamquam signa excitantia eos ad aliqua spiritualia, sed tamquam per se eis accepta; & praecipue quia erant vana, & turpia.

ARTICULUS VIII. 435

Utrum religio sit idem sanctitati.

AD octavum sic proceditur. Videtur quod religio non sit idem sanctitati. Religio enim est quaedam specialis virtus, ut habitum est (art. 4. huius quaest.) Sanctitas autem dicitur esse generalis virtus: est enim *faciens fideles, & servantes ea quae ad Deum sunt iusta*, ut Andronicus dicit. Ergo sanctitas non est idem religioni.

2. Praeterea. Sanctitas munditiam importare videtur: dicit enim Dionysius xii. cap. de div. Nom. quod *sanctitas est ab omni immunditia libera, & perfecta, & omnino immaculata munditia*. Munditia autem maxime videtur pertinere ad temperantiam, quae turpitudines corporales excludit. Cum ergo religio ad iustitiam pertineat, videtur quod sanctitas non sit idem religioni.

3. Praeterea. Ea quae dividuntur ex opposito, non sunt idem. Sed in quadam enumeratione partium iustitiae sanctitas condividitur religioni, ut supra habitum est (quaest. lxxx.) Ergo sanctitas non est idem quod religio.

Sed contra est quod dicitur Luc. 1 75. *Serviamus illi in sanctitate, & iustitia*. Sed servire Deo pertinet ad religionem, ut supra habitum est (art. 1. huius quaest. ad 3. & art. 3. ad 2.) Ergo religio est idem sanctitati.

Respondeo dicendum, quod nomen sanctitatis duo videtur importare. Uno quidem modo munditiam; & huic significationi competit nomen graecum: dicitur enim ἅγιος, quasi sine terra. Alio modo importat firmitatem: unde apud antiquos *sancta* dicebantur quae legibus erant munita, ut violari non deberent. Unde & dicitur aliquid esse sancitum, quia est lege firmatum. Potest etiam secundum Latinos hoc nomen *sanctus* ad munditiam pertinere; ut intelligatur *sanctus*, quasi *sanguine tinctus*, eo quod antiquitus *illi qui purificari volebant, sanguine*

guine bestiae tingebantur, ut Isidorus dicit in Lib. X. Etymolog. (ad lit. *S*.)

Et utraque significatio competit, ut sanctitas attribuatur his quae divino cultui applicantur; ita quod non solum homines, sed etiam templum, & vasa, & alia huiusmodi sanctificari dicantur ex hoc quod cultui divino applicantur. Munditia enim necessaria est ad hoc quod mens Deo applicetur: quia mens humana inquinatur ex hoc quod inferioribus rebus coniungitur; sicut qualibet res ex immixtione peioris sordescit, ut argentum ex immixtione plumbi. Oportet autem quod mens ab inferioribus rebus abstrahatur, ad hoc quod supremae rei possit coniungi. Et ideo mens sine munditia Deo applicari non potest. Unde ad Hebr. XII. 14. dicitur: *Pacem sequimini cum omnibus, & sanctimoniam, sine qua nemo videbit Deum*. Firmitas etiam exigitur ad hoc quod mens Deo applicetur: applicatur enim ei sicut ultimo fini, & primo principio: huiusmodi autem oportet maxime immobilia esse. Unde dicebat Apostolus Rom. VIII. 38. *Certus sum quod neque mors, neque vita . . . separabit me a caritate Dei*.

Sic ergo sanctitas dicitur per quam mens hominis seipsam, & suos actus applicat Deo. Unde non differt a religione secundum essentiam, sed solum ratione. Nam religio dicitur, secundum quod exhibet Deo debitum famulatum in his quae pertinent specialiter ad cultum divinum, sicut in sacrificiis, oblationibus, & aliis huiusmodi; sanctitas autem dicitur, secundum quod homo non solum haec, sed aliarum virtutum opera refert in Deum, vel secundum quod homo se disponit per bona quaedam opera ad cultum divinum. (*a*)

Ad primum ergo dicendum, quod sanctitas est quaedam specialis virtus secundum essentiam; & secundum hoc est quodammodo eadem religioni. Habet autem quamdam generalitatem, secundum quod omnes virtutum actus per imperium ordinat in bonum divinum; sicut & iustitia legalis dicitur generalis virtus, inquantum ordinat omnium virtutum actus in bonum commune.

Ad secundum dicendum, quod temperantia munditiam quidem operatur, non tamen ita quod habeat rationem sanctitatis, nisi referatur in Deum. Unde de ipsa virginitate dicit Augustinus in Lib. de virginitate (cap. VIII.) quod *non quia virginitas est, sed quia Deo dicata est, honoratur*.

Ad tertium dicendum, quod sanctitas distincta est a religione propter differentiam praedictam, non quia differunt re, sed ratione, ut dictum est (in corp. art.)

QUAESTIO LXXXII.

De devotione,

in quatuor articulos divisa.

Deinde considerandum est de actibus religionis: & primo de actibus interioribus, qui secundum praedicta sunt principaliores; secundo de actibus exterioribus, qui sunt secundarii. Interiores autem actus religionis videntur esse devotio, & oratio. Primo ergo de devotione agendum est; secundo de oratione.

Circa primum quaeruntur quatuor.

Primo, utrum devotio sit specialis actus.

Secundo, utrum sit actus religionis.

Tertio, de causa devotionis.

Quarto de eius effectu.

ARTICULUS I. 434

Utrum devotio sit specialis actus.

Inf. art. 2. cor. & quaest. LXXXIII. *art. 3. ad 1.*

Ad primum sic proceditur. Videtur quod devotio non sit specialis actus. Illud enim quod pertinet ad modum aliorum actuum, non videtur esse specialis actus. Sed devotio videtur pertinere ad modum aliorum actuum: dicitur enim II. Paralip. XXIX. 31. *Obtulit universa multitudo hostias, & laudes, & holocausta mente devota*. Ergo devotio non est specialis actus.

2. Praeterea. Nullus specialis actus invenitur in diversis generibus actuum. Sed devotio invenitur in diversis generibus actuum, scilicet in actibus corporalibus, & etiam spiritualibus: dicitur enim aliquis & devote meditari, & devote genuflectere. Ergo devotio non est specialis actus.

3. Praeterea. Omnis actus specialis aut est appetitivae, aut cognoscitivae virtutis. Sed devotio neutri earum appropriatur, ut patet discurrenti per singulas species actuum utriusque partis, quae supra enumeratae sunt (I.P. qu. LXXIX. & LXXX. & 1.2.q.XXIII. ar. 4.) Ergo devotio non est specialis actus. Sed

(*a*) *Ita mss. & editi melioris notae*. *Al. additur* pertinentia.

Sed contra est quod actibus meremur, ut supra habitum est (1. 2. quæst. xxi. art. 3. & 4.) Sed devotio habet specialem rationem merendi. Ergo devotio est actus specialis.

Respondeo dicendum, quod devotio dicitur a devovendo: unde devoti dicuntur qui seipsos quodammodo Deo devovent, ut ei se totaliter subdant: propter quod & olim apud Gentiles devoti dicebantur qui seipsos idolis devovebant in mortem pro sui salute exercitus, sicut de duobus Deciis Titus Livius narrat (Decad. I. Lib. VIII. cap. VIII. & Lib. X. cap. XIX.) Unde devotio nihil aliud esse videtur quam *voluntas quædam prompte tradendi se ad ea quæ pertinent ad Dei famulatum*. Unde Exod. xxxv. 21. dicitur, quod *multitudo filiorum Israel* (a) *obtulit mente promptissima, atque devota primitias Domino*. Manifestum est autem quod voluntas prompte faciendi quod ad Dei servitium pertinet, est quidam specialis actus.

Unde devotio est specialis actus voluntatis.

Ad primum ergo dicendum, quod movens imponit modum motui mobilis. Voluntas autem movet alias vires animæ ad suos actus; & voluntas, secundum quod est finis, movet seipsam ad ea quæ sunt ad finem, ut supra habitum est (1. 2. quæst. VIII. art. 2.) Et ideo cum devotio sit actus voluntatis hominis offerentis seipsum Deo ad ei serviendum, qui est ultimus finis, consequens est quod devotio imponat modum humanis actibus, sive sint ipsius voluntatis circa ea quæ sunt ad finem, sive etiam sint aliarum potentiarum, quæ a voluntate moventur.

Ad secundum dicendum, quod devotio invenitur in diversis generibus actuum, non sicut species illorum generum, sed sicut motio moventis invenitur virtute in motibus mobilium.

Ad tertium dicendum, quod devotio est actus appetitivæ partis animæ, & est quidam motus voluntatis, ut dictum est, (in corp. art.)

ARTICULUS II. 435

Utrum devotio sit actus religionis.

Inf. quæst. lxxxiii. *art.* 3. *ad* 1. *& art.* 15. *co. & quæst.* CIV. *art.* 3. *ad* 1.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod devotio non sit actus religionis. Devotio enim, ut dictum est (art. præc.) ad hoc pertinet quod aliquis se Deo tradat. Sed hoc maxime fit per caritatem: quia, ut Dionysius dicit IV. cap. de div. Nom. (parte 1. lect. 10.) *divinus amor extasim facit, non sinens amantes suiipsorum esse, sed eorum quæ amant*. Ergo devotio magis est actus caritatis quam religionis.

2. Præterea. Caritas præcedit religionem. Devotio autem videtur præcedere caritatem: quia caritas in Scripturis significatur per ignem, devotio vero per pinguedinem, quæ est ignis materia. (Cantic. VIII. 6. & Ps lxii. 6.) Ergo devotio non est actus religionis.

3. Præterea. Per religionem homo ordinatur solum ad Deum, ut dictum est (quæst. præc. art. 1.) Sed devotio etiam habetur ad homines: dicuntur enim aliqui esse devoti aliquibus sanctis viris; & etiam subditi dicuntur esse devoti dominis suis, sicut Leo Papa dicit (serm. VIII. de passione Dom. cir. med.) quod Iudæi quasi devoti Romanis legibus, dixerunt: *Non habemus Regem nisi Cæsarem*. Ergo devotio non est actus religionis.

Sed contra est quod devotio a devovendo dicitur, ut dictum est (art. præc.) Sed votum est actus religionis. Ergo & devotio.

Respondeo dicendum, quod ad eamdem virtutem pertinet velle facere aliquid, & promptam voluntatem habere ad illud faciendum: quia utriusque actus est idem obiectum. Propter quod, ut Philosophus dicit in V. Ethic. (cap. 1. cir. princ.) *iustitia est qua volunt homines, & operantur iusta*. Manifestum est autem quod operari ea quæ pertinent ad divinum cultum, seu famulatum, pertinet proprie ad religionem, ut ex prædictis patet (quæst. præc. art. 1. 2. & 3.) Unde etiam ad eam pertinet habere promptam voluntatem ad huiusmodi exequenda: quod est esse devotum.

Et sic patet quod devotio est actus religionis.

(a) *Vulgata* obtulerunt.

Ad primum ergo dicendum, quod ad caritatem pertinet immediate quod homo tradat seipsum Deo, adhærendo ei per quamdam spiritus unionem; sed quod homo tradat seipsum Deo ad aliqua opera divini cultus, hoc immediate pertinet ad religionem, mediate autem ad caritatem, quæ est religionis principium.

Ad secundum dicendum, quod pinguedo corporalis & generatur per calorem naturalem digerentem, (*a*) & ipse naturalis calor habet pinguedinem quasi eius nutrimentum: & similiter caritas & devotionem causat, inquantum ex amore aliquis redditur promptus ad serviendum amico, & etiam per devotionem caritas nutritur; sicut & quælibet amicitia conservatur, & augetur per amicabilium operum exercitium, & meditationem.

Ad tertium dicendum, quod devotio quæ habetur ad Sanctos Dei mortuos, vel vivos, non terminatur ad ipsos, sed transit in Deum, inquantum scilicet in ministris Dei Deum veneramus. Devotio autem quam subditi dicuntur habere ad dominos temporales, alterius est rationis; sicut & temporalibus dominis famulari differt a famulatu divino.

ARTICULUS III. 436

Utrum contemplatio, seu meditatio sit devotionis causa.

Inf. art. 4. *co. & IV. dist.* xv. *quæst.* IV. *art.* 3. *quæst.* 2. *cor. & mal. quæst.* XI. *art.* 2. *ad* 7.

AD tertium sic proceditur. Videtur quod contemplatio, seu meditatio non sit devotionis causa. Nulla enim causa impedit suum effectum. Sed subtiles meditationes intelligibilium multoties devotionem impediunt. Ergo contemplatio, seu meditatio non est devotionis causa.

2. Præterea. Si contemplatio esset propria & per se devotionis causa, oporteret quod ea quæ sunt altioris contemplationis, magis devotionem excitarent. Huius autem contrarium apparet: frequenter enim maior devotio excitatur ex consideratione passionis Christi, & aliis mysteriis humanitatis ipsius, quam ex consideratione divinæ magnitudinis. Ergo contemplatio non est propria devotionis causa.

3. Præterea. Si contemplatio esset propria causa devotionis, oporteret quod illi qui sunt magis apti ad contemplationem, essent etiam magis apti ad devotionem: cuius contrarium videmus: quia devotio frequenter magis invenitur in quibusdam simplicibus viris, & in femineo sexu, in quibus invenitur contemplationis defectus. Ergo contemplatio non est propria causa devotionis.

Sed contra est quod in Psal. XXXVIII. 4. dicitur: *In meditatione mea exardescet ignis*. Sed ignis spiritualis causat devotionem. Ergo meditatio est devotionis causa.

Respondeo dicendum, quod causa devotionis extrinseca, & principalis Deus est: de quo dicit Ambrosius super Lucam. (cap. IX. sup. illud, *Et conversus increpavit &c.*) quod *Deus, quos dignatur, vocat; & quem vult, religiosum facit: & si voluisset, Samaritanos ex indevotis devotos fecisset*.

Causa autem intrinseca ex parte nostra oportet quod sit meditatio, seu contemplatio. Dictum est enim (art. 1. hu. quæst.) quod devotio est quidam voluntatis actus ad hoc quod homo prompte se tradat ad divinum obsequium. Omnis autem actus voluntatis ex aliqua consideratione procedit, eo quod bonum intellectum est obiectum voluntatis. Unde & Augustinus dicit in Lib. XIV. de Trinitate (cap. VIII. & Lib. X. cap. 1.) quod *voluntas oritur ex intelligentia*. Et ideo necesse est quod meditatio sit devotionis causa, inquantum scilicet homo per meditationem concipit quod se tradat divino obsequio.

Ad quod quidem inducit duplex consideratio. Una quidem quæ est ex parte divinæ bonitatis, & beneficiorum ipsius, secundum illud Psal. LXXII. 27. *Mihi adhærere Deo bonum est, & ponere in Domino Deo spem meam*: & hæc consideratio excitat dilectionem, quæ est proxima devotionis causa. Alia vero est ex parte hominis considerantis suos defectus, ex quibus indiget ut Deo innitatur, secundum illud Ps. CXX. 1. *Levavi oculos meos in montes, unde veniet auxilium mihi: auxilium meum a Domino, qui fecit cælum, & terram*: & hæc consideratio excludit præsumptionem, per quam aliquis impeditur ne Deo se subiiciat, dum suæ virtuti innititur.

Ad primum ergo dicendum, quod considera-

(a) *Ita cum pluribus mss. edit. veteres, & Patav. Nicolaius* & ipsum calorem naturalem conservat quasi eius nutrimentum.

deratio eorum quæ nata funt dilectionem Dei excitare, devotionem caufat; confideratio vero quorumcumque ad hoc non pertinentium, fed ab eis mentem diftrahentium, impedit devotionem.

Ad fecundum dicendum, quod ea quæ funt Divinitatis, funt fecundum fe maxime excitantia dilectionem, & per confequens devotionem, quia Deus eft fuper omnia diligendus; fed ex debilitate mentis humanæ eft quod ficut indiget manuductione ad cognitionem divinorum, ita ad dilectionem per aliqua fenfibilia nobis nota; inter quæ præcipuum eft humanitas Chrifti, fecundum quod in Præfatione dicitur: *Ut, dum vifibiliter Deum cognofcimus, per hunc in invifibilium amorem rapiamur*. Et ideo ea quæ pertinent ad Chrifti humanitatem, per modum cuiufdam manuductionis, maxime devotionem excitant; cum tamen devotio principaliter circa ea quæ funt Divinitatis, confiftat.

Ad tertium dicendum, quod fcientia, & quicquid aliud ad magnitudinem pertinet, occafio eft quod homo (a) confidat de feipfo; & ideo non totaliter fe Deo tradat. Et inde eft quod huiufmodi quandoque occafionaliter devotionem impediunt; & in fimplicibus, & mulieribus devotio abundat, elationem comprimendo. Si tamen fcientiam, & quamcumque aliam perfectionem homo perfecte Deo fubdat, ex hoc ipfo devotio augetur.

ARTICULUS IV. 437

Utrum lætitia fit devotionis effectus.

AD quartum fic proceditur. Videtur quod lætitia non fit devotionis effectus. Quia, ut dictum eft (art. præc. ad 2.) paffio Chrifti præcipue ad devotionem excitat. Sed ex eius confideratione confequitur in anima quædam afflictio, fecundum illud Thren. III. 19. *Recordare paupertatis meæ .... abfinthii, & fellis*; quod pertinet ad paffionem: & poftea fubditur: *Memoria memor ero, & tabefcet in me anima mea*. Ergo delectatio, five gaudium non eft devotionis effectus.

2. Præterea. Devotio præcipue confiftit in interiori facrificio fpiritus. Sed in Pfal. L. 19. dicitur *Sacrificium Deo fpiritus contribulatus*. Ergo afflictio magis eft devotionis effectus quam iucunditas, five gaudium.

3. Præterea. Gregorius Nyffenus dicit in Lib. de homine (cap. XII. a med.) quod *ficut rifus procedit ex gaudio; ita lacrymæ, & gemitus funt figna triftitiæ*. Sed ex devotione contingit quod aliqui prorumpant in lacrymas. Ergo lætitia, vel gaudium non eft devotionis effectus.

Sed contra eft quod in Collecta dicitur: *Quos ieiunia votiva caftigant, ipfa quoque devotio fancta lætificet*.

Refpondeo dicendum, quod devotio per fe quidem, & principaliter fpiritualem lætitiam mentis caufat; ex confequenti autem, & per accidens caufat triftitiam.

Dictum eft enim (art. præc.) quod devotio ex duplici confideratione procedit. Principaliter quidem ex confideratione divinæ bonitatis: quia ifta confideratio pertinet quafi ad terminum motus voluntatis tradentis fe Deo: & ex ifta confideratione per fe quidem fequitur delectatio, fecundum illud Pfal. LXXVI. 4. *Memor fui Dei, & delectatus fum*: fed per accidens hæc confideratio triftitiam quamdam caufat in his qui nondum plene Deo fruuntur, fecundum illud Pfal. XLI. 3. *Sitivit anima meam ad Deum fontem vivum*: & poftea fequitur: *Fuerunt mihi lacrymæ meæ panes &c.* Secundario vero caufatur devotio, ut dictum eft (art. præc.) ex confideratione propriorum defectuum: nam hæc confideratio pertinet ad terminum, a quo homo per motum voluntatis devotæ recedit, ut fcilicet non in fe exiftat, fed Deo fe fubdat. Hæc autem confideratio e converfo fe habet ad primam: nam per fe quidem nata eft triftitiam caufare, recogitando proprios defectus; per accidens autem lætitiam, fcilicet propter fpem divinæ fubventionis. Et fic patet quod ad devotionem primo & per fe confequitur delectatio; fecundario autem & per accidens triftitia quæ eft fecundum Deum.

Ad primum ergo dicendum, quod in confideratione paffionis Chrifti eft aliquid quod contriftet, fcilicet defectus humanus, propter quem tollendum Chriftum pati oportuit; & eft aliquid quod lætificet, fcilicet Dei erga nos benignitas, quæ nobis de tali liberatione providit.

Ad fecundum dicendum, quod fpiritus, qui ex una parte contribulatur propter

(a) *Ita Garcia, Theologi, Nicolaius, & pofteriores edit. communiter. Edit. veteres cum codicibus Rom. Tarrac. Alcan, aliifque* confiderat (& confideret) de feipfo].

præsentis vitæ defectus, ex alia parte condelectatur ex consideratione divinæ bonitatis, & ex spe divini auxilii.

Ad tertium dicendum, quod lacrymæ prorumpunt non solum ex tristitia, sed etiam ex quadam affectus teneritudine; præcipue cum consideratur aliquid delectabile cum permixtione alicuius tristabilis: sicut solent homines lacrymari ex pietatis affectu, cum recuperant filios, vel caros amicos, quos existimaverant se perdidisse. Et per hunc modum lacrymæ ex devotione procedunt.

QUAESTIO LXXXIII.

De oratione,

in decem & septem articulos divisa.

Deinde considerandum est de oratione: & circa hoc quæruntur decem & septem.

Primo, utrum oratio sit actus appetitivæ virtutis, vel cognitivæ.

Secundo, utrum sit conveniens orare Deum.

Tertio, utrum oratio sit actus religionis.

Quarto, utrum solus Deus sit orandus.

Quinto, utrum in oratione sit aliquid determinate petendum.

Sexto, utrum orando debeamus temporalia petere.

Septimo, utrum pro aliis orare debeamus.

Octavo, utrum debeamus orare pro inimicis.

Nono de septem petitionibus orationis dominicæ.

Decimo, utrum orare sit proprium rationalis creaturæ.

Undecimo, utrum Sancti in patria orent pro nobis.

Duodecimo, utrum oratio debeat esse vocalis.

Tertiodecimo, utrum attentio requiratur ad orationem.

Quartodecimo, utrum oratio debeat esse diuturna.

Quintodecimo, utrum oratio sit meritoria.

Decimosexto, utrum peccatores orando aliquid impetrent a Deo.

Decimoseptimo de speciebus orationis.

ARTICULUS I. 438

Utrum oratio sit actus appetitivæ virtutis.

IV. dist. xv. quæst iv. art. 1. quæst. 1. & quæst. 2. cor. & ad 2.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod oratio sit actus appetitivæ virtutis. Orationis enim est exaudiri. Sed desiderium est quod exauditur a Deo, secundum illud Psal. IX. 17. *Desiderium pauperum exaudivit Dominus*. Ergo oratio est desiderium. Sed desiderium est actus appetitivæ virtutis. Ergo & oratio.

2. Præterea. Dionysius dicit in III. cap. de div. Nomin. (lect. 1. cir. princ.) *Ante omnia ab oratione incipere est utile, sicut Deo nosipsos tradentes, & unientes*. Sed unio ad Deum per amorem fit, qui pertinet ad vim appetitivam. Ergo oratio ad vim appetitivam pertinet.

3. Præterea. Philosophus in III. de Anima (tex. 21.) ponit duas operationes intellectivæ partis: quarum prima est indivisibilium intelligentia, per quam scilicet apprehendimus de unoquoque quid est; secunda vero est compositio, & divisio, per quam scilicet apprehenditur aliquid esse, vel non esse: quibus tertia additur *ratiocinari*, procedendo scilicet de notis ad ignota. Sed oratio ad nullam istarum operationum reducitur. Ergo non est actus intellectivæ virtutis, sed appetitivæ.

Sed contra est quod Isidorus dicit in Lib. X. Etymol. (ad lit. O) quod *orare idem est quod dicere*. Sed dictio pertinet ad intellectum. Ergo oratio non est actus appetitivæ virtutis, sed intellectivæ.

Respondeo dicendum, quod secundum Cassiodorum (sup. illud Psal. XXXVIII. *Exaudi orationem meam*) oratio dicitur quasi *oris ratio*. Ratio autem speculativa, & practica in hoc differunt, quod ratio speculativa est apprehensiva solum rerum; ratio vero practica est non solum apprehensiva, sed etiam causativa. Est autem aliquid alterius causa dupliciter. Uno quidem modo perfecte necessitatem inducendo: & hoc contingit quando effectus totaliter subditur potestati causæ. Alio vero modo imperfecte solum disponendo, quando scilicet effectus non subditur potestati causæ totaliter.

Sic ergo & ratio dupliciter est causa ali-

aliquorum. Uno quidem modo sicut necessitatem imponens: & hoc modo ad rationem pertinet non solum imperare inferioribus potentiis, & membris corporis, sed etiam hominibus subiectis; quod quidem fit imperando. Alio modo sicut inducens, & quodammodo disponens: & hoc modo ratio petit aliquid fieri ab his qui ei non subiiciuntur, sive sint æquales, sive sint superiores.

Utrumque autem horum, scilicet imperare, & petere sive deprecari, ordinationem quamdam important, prout scilicet homo disponit aliquid per aliud esse faciendum: unde pertinent ad rationem, cuius est ordinare. Propter quod Philosophus dicit in I. Ethic. (cap. ult. a med.) quod *ad optima deprecatur ratio*. Sic autem nunc loquimur de oratione, prout significat quamdam deprecationem, vel petitionem, secundum quod Augustinus dicit in Lib. de verb. Dom. (serm. v.) quod *oratio petitio quædam est*: & Damascenus dicit in III. Lib. (orth. Fid. cap. xxiv. in princ.) quod *oratio est petitio decentium a Deo*. Sic ergo patet quod oratio, de qua nunc loquimur, est rationis actus.

Ad primum ergo dicendum, quod desiderium pauperum dicitur Dominus exaudire, vel quia desiderium est causa petendi, cum petitio quodammodo sit desiderii interpres: vel hoc dicitur ad ostendendum exauditionis velocitatem, quia scilicet dum adhuc aliquid in desiderio pauperum est, Deus exaudit, antequam orationem proponant, secundum illud Isa. lxv. 24. *Eritque antequam clament, ego exaudiam eos*.

Ad secundum dicendum, quod, sicut supra dictum est (I. P. quæst. lxxxii. art. 4. & 1. 2. quæst. ix. art. 1. ad 3.) voluntas movet rationem ad suum finem. Unde nihil prohibet, movente voluntate actum rationis tendere in finem caritatis, qui est Deo uniri. Tendit autem oratio in Deum, quasi a voluntate caritatis mota, dupliciter: uno quidem modo ex parte eius quod petitur, quia hoc præcipue est in oratione petendum ut Deo uniamur, secundum illud Psal. xxvi. 4. *Unam petii a Domino, hanc requiram, ut inhabitem in domo Domini omnibus diebus vitæ meæ*: alio modo ex parte ipsius petentis; quem oportet accedere ad eum a quo petit, vel loco, sicut ad hominem, vel mente, sicut ad Deum. Unde dicit ibidem, quod *quando orationibus invocamus Deum, revelata mente adsumus ipsi*. Et secundum hoc etiam Damascenus dicit (loc. sup. cit.) quod *oratio est ascensus mentis in Deum*.

Ad tertium dicendum, quod illi tres actus pertinent ad rationem speculativam; sed ulterius ad rationem practicam pertinet causare aliquid per modum imperii, vel per modum petitionis, ut dictum est (in cor. art.)

ARTICULUS II. 439

Utrum sit conveniens orare.

IV. dist. xv. quæst. iv. art. 1. quæst. 3. ad 1. 2. & 3. & ver. quæst. v. art. 2. cor. & opusc. iii. cap. ccLv.

AD secundum sic proceditur. Videtur quod non sit conveniens orare. Oratio enim videtur esse necessaria ad hoc quod intimemus ei a quo petimus, id quo indigemus. Sed, sicut dicitur Matth. vi. 32. *scit Pater vester quia his omnibus indigetis*. Ergo non est conveniens Deum orare.

2. Præterea. Per orationem flectitur animus eius qui oratur, ut faciat quod ab eo petitur. Sed animus Dei est immutabilis, & inflexibilis, secundum illud I. Reg. xv. 29. *Porro triumphator in Israel non parcet, nec pœnitudine flectetur*. Ergo non est conveniens quod Deum oremus.

3. Præterea. Liberalius est dare aliquid non petenti, quam dare petenti: quia, sicut Seneca dicit (Lib. II. de benefic. cap. 1. cir. princ.) *nulla res carius emitur quam quæ precibus empta est*. Sed Deus est liberalissimus. Ergo non videtur esse conveniens quod Deum oremus.

Sed contra est quod dicitur Luc. xviii. 1. *Oportet semper orare, & non deficere*.

Respondeo dicendum, quod triplex fuit circa orationem antiquorum error. Quidam enim posuerunt, quod res humanæ non reguntur divina providentia; ex quo sequitur quod vanum sit orare, & omnino Deum colere: & de his dicitur Malach. iii. 14. *Dixistis: Vanus est qui servit Deo*. Secunda fuit opinio ponentium, omnia etiam in rebus humanis ex necessitate contingere, sive ex immutabilitate divinæ providentiæ, sive ex necessitate stellarum, sive ex connexione causarum: & secundum hos etiam excluditur orationis utilitas. Tertia fuit opinio ponentium quidem res humanas divina providentia regi, & quod res humanæ non proveniunt ex necessita-

tate; sed dicebant similiter dispositionem divinæ providentiæ variabilem esse, & quod orationibus, & aliis quæ ad divinum cultum pertinent, dispositio divinæ providentiæ immutatur. Hæc autem omnia in I. Lib. improbata sunt (quæst. XIX. art. 7. & 8. & quæst. XXII. art 2. & 4. & quæst. CXV. art. 6. & quæst. CXVI.)

Et ideo oportet sic inducere orationis utilitatem, ut neque rebus humanis divinæ providentiæ subiectis necessitatem imponamus, neque etiam divinam dispositionem mutabilem æstimemus.

Ad huius ergo evidentiam considerandum est, quod ex divina providentia non solum disponitur qui effectus fiant, sed etiam ex quibus causis, & quo ordine proveniant. Inter alias autem causas sunt etiam quorumdam causæ actus humani. Unde oportet homines agere aliqua, non ut per suos actus divinam dispositionem immutent, sed ut per actus suos impleant quosdam effectus secundum ordinem a Deo dispositum: & idem etiam est in naturalibus causis. Et simile est etiam de oratione: non enim propter hoc oramus ut divinam dispositionem immutemus, sed ut id impetremus quod Deus disposuit per orationes esse implendum, ut scilicet *homines postulando mereantur accipere quod eis Deus omnipotens ante sæcula disposuit donare*, ut Gregorius dicit in Lib. I. Dialogorum (cap. VIII. a med.)

Ad primum ergo dicendum, quod non est necessarium nos Deo preces porrigere, ut ei nostras indigentias, vel desideria manifestemus, sed ut nosipsi consideremus, in his ad divinum auxilium esse recurrendum.

Ad secundum dicendum, quod, sicut dictum est (in corp. art.) oratio nostra non ordinatur ad immutationem divinæ dispositionis, sed ut obtineatur nostris precibus quod Deus disposuit.

Ad tertium dicendum, quod Deus nobis multa præstat ex sua liberalitate, etiam non petita; sed quod aliqua vult præstare nobis petentibus, hoc est propter nostram utilitatem, ut scilicet fiduciam quamdam accipiamus recurrendi ad Deum, & ut recognoscamus eum esse bonorum nostrorum auctorem. Unde Chrysostomus dicit (implic. hom. II. de orat. cir. princ. & hom. XXX. in Genes. a med.) *Considera quanta est tibi concessa felicitas, quanta gloria attributa, orationibus fabulari cum Deo, cum Christo miscere colloquia, quod velis, quod desideras, postulare.*

ARTICULUS III. 440

Utrum oratio sit actus religionis.

Inf. art. 15. cor. & IV. dist. XV. quæst. IV. art. 1. quæst. 2. & art. 1. quæst. 1. ad 2.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod oratio non sit actus religionis. Religio enim, cum sit pars iustitiæ, est in voluntate sicut in subiecto. Sed oratio pertinet ad partem intellectivam, ut ex supra dictis patet (art. 1. hu. quæst.) Ergo oratio non videtur esse actus religionis, sed doni intellectus, per quod mens ascendit in Deum.

2. Præterea. Actus latriæ cadit sub necessitate præcepti. Sed oratio non videtur cadere sub necessitate præcepti, sed ex mera voluntate procedere; cum nihil aliud sit quam volitorum petitio. Ergo oratio non videtur esse religionis actus.

3. Præterea. Ad religionem pertinere videtur ut quis divinæ naturæ cultum, cæremoniamque afferat. Sed oratio non videtur aliquid Deo afferre, sed magis aliquid obtinendum ab eo petere. Ergo oratio non est religionis actus.

Sed contra est quod dicitur Psal. CXL. 2. *Dirigatur oratio mea, sicut incensum in conspectu tuo*: ubi dicit Glossa (intel. & ord. implic.) quod „ in huius figu- „ ram in veteri lege incensum dicebatur „ offerri in odorem suavem Domino. “ Sed hoc pertinet ad religionem. Ergo oratio est religionis actus.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (quæst. LXXXI. art. 2. & 4) ad religionem proprie pertinet reverentiam, & honorem Deo exhibere: & ideo omnia illa per quæ Deo reverentia exhibetur, pertinent ad religionem. Per orationem autem homo Deo reverentiam exhibet, inquantum scilicet ei se subiicit, & profitetur orando se eo indigere sicut auctore suorum bonorum. Unde manifestum est quod oratio est proprie religionis actus.

Ad primum ergo dicendum, quod voluntas movet alias potentias animæ in suum finem, sicut supra dictum est (art. 1. hu. quæst. ad 2.) & ideo religio, quæ est in voluntate, ordinat actus aliarum potentiarum ad Dei reverentiam. Inter alias autem potentias animæ intellectus altior est, & voluntati propinquior: & ideo

ideo post devotionem, quæ pertinet ad ipsam voluntatem, oratio quæ pertinet ad partem intellectivam, est præcipua inter actus religionis, per quam religio intellectum hominis movet in Deum.

Ad secundum dicendum, quod non solum petere quæ desideramus, sed etiam recte aliquid desiderare, sub præcepto cadit. Sed desiderare quidem cadit sub præcepto caritatis, petere autem sub præcepto religionis: quod quidem præceptum ponitur Matth. VII. 7. ubi dicitur: *Petite, & accipietis*.

Ad tertium dicendum, quod orando tradit homo mentem suam Deo, quam ei per reverentiam subiicit, & quodammodo præsentat, ut patet ex auctoritate Dionysii prius inducta (art. 1. hu quæst. arg. 2.) Et ideo sicut mens humana præeminet exterioribus, (a) vel corporalibus membris, vel exterioribus rebus, quæ ad Dei servitium applicantur; ita etiam oratio præeminet aliis actibus religionis.

ARTICULUS IV. 441

Utrum solus Deus debeat orari.

IV. dist. XV. *quæst.* IV. *art.* 5. *quæst.* 1. *& dist.* XXXVIII. *quæst.* 1. *art.* 1. *quæst.* 1. *ad* 4.

AD quartum sic proceditur. Videtur quod solus Deus debeat orari. Oratio enim est actus religionis, ut dictum est (art. præc.) Sed solus Deus est religione colendus. Ergo solus Deus est orandus.

2. Præterea. Frustra porrigitur oratio ad eum qui orationem non cognoscit. Sed solius Dei est orationem cognoscere: tum quia plerumque oratio magis agitur interiori actu, quem solus Deus cognoscit, quam voce, secundum illud quod Apostolus dicit I. ad Corinth. XIV. 15. *Orabo spiritu, orabo & mente*: tum etiam quia, ut Augustinus dicit in Lib. de cura pro mortuis agenda (cap. XIII. XV. & XVI.) nesciunt mortui, etiam sancti, quid agant vivi, etiam eorum filii. Ergo oratio non est nisi Deo porrigenda.

3. Præterea. Si aliquibus Sanctis orationem porrigimus, hoc non est nisi inquantum sunt Deo coniuncti. Sed quidam in hoc mundo viventes, vel in purgatorio etiam existentes, sunt multum Deo coniuncti per gratiam: ad eos autem non porrigitur oratio. Ergo nec ad Sanctos qui sunt in paradiso, debemus orationem porrigere.

Sed contra est quod dicitur Iob V. 1. *Voca, si est qui tibi respondeat, & ad aliquem Sanctorum convertere*.

Respondeo dicendum, quod oratio porrigitur alicui dupliciter: uno modo, quasi per ipsum implenda; alio modo sicut per ipsum impetranda. Primo quidem modo soli Deo orationem porrigimus: quia omnes orationes nostræ ordinari debent ad gratiam, & gloriam consequendam; quæ solus Deus dat, secundum illud Psal. LXXXIII. 12. *Gratiam, & gloriam dabit Dominus*.

Sed secundo modo orationem porrigimus sanctis Angelis, & hominibus; non ut per eos Deus nostras petitiones cognoscat; sed ut eorum precibus, & meritis orationes nostræ sortiantur effectum. Et ideo dicitur Apocal. VIII. 4. quod *ascendit fumus incensorum de orationibus Sanctorum de manu Angeli coram Deo*. Et hoc etiam patet ex ipso modo quo Ecclesia utitur in orando: nam a Sancta Trinitate petimus ut nostri misereatur; ab aliis autem Sanctis quibuscumque petimus ut orent pro nobis.

Ad primum ergo dicendum, quod illi soli impendimus orando religionis cultum, a quo quærimus obtinere quod oramus, quia in hoc protestamur eum bonorum nostrorum auctorem; non autem eis quos requirimus quasi interpellatores nostros apud Deum.

Ad secundum dicendum, quod mortui ea quæ in hoc mundo aguntur, considerata eorum naturali conditione, non cognoscunt, & præcipue interiores motus cordis. Sed Beatis, ut Gregorius dicit in XII. Moral. (cap. XIV. ante med.) in Verbo manifestatur illud quod decet eos cognoscere de eis quæ circa nos aguntur, etiam quantum ad interiores motus cordis, maxime autem excellentiam eorum decet ut cognoscant petitiones ad eos factas vel voce, vel corde: & ideo petitiones, quas ad eos dirigimus, Deo manifestante cognoscunt.

Ad tertium dicendum, quod illi qui sunt in hoc mundo, aut in purgatorio, nondum fruuntur visione Verbi, ut possint cognoscere ea quæ nos cogitamus, vel dicimus: & ideo eorum suffragia non imploramus orando, sed a vivis petimus colloquendo.

(a) *Ita mss. Editi* & corporalibus.

ARTICULUS V. 442

Urum in oratione debeamus aliquid determinate a Deo petere.

IV. dist. xv. *quæst.* iv. *art.* 4. *quæst.* i. & *opusc.* iii. *cap.* cxl.

AD quintum sic proceditur. Videtur quod in oratione nihil determinate a Deo petere debeamus. Quia, ut Damascenus dicit (Lib. III. Fid. orth. cap. xxiv. in princ.) *oratio est petitio decentium a Do:* unde inefficax est oratio per quam petitur id quod non expedit, secundum illud Iac. iv. 3. *Petitis, & non accipitis, eo quod male petatis.* Sed, sicut dicitur Rom. viii. 26. *quid oremus, sicut oportet, nescimus.* Ergo non debemus aliquid orando determinate petere.

2. Præterea. Quicumque aliquid determinate ab alio petit, nititur voluntatem ipsius inclinare ad faciendum id quod ipse vult. Non autem ad hoc tendere debemus ut Deus velit quod nos volumus, sed magis ut nos velimus quod ipse vult, ut dicit Glossa (ord. Aug.) super illud Psal. xxxii. *Exultate iusti in Domino.* Ergo non debemus aliquid determinate a Deo in oratione petere.

3. Præterea. Mala a Deo petenda non sunt; ad bona autem Deus nos invitat. Frustra autem ab aliquo petitur ad quod accipiendum invitatur. Ergo non est determinate aliquid a Deo in oratione petendum.

Sed contra est quod Dominus Matth. vi. & Luc. xi. docuit discipulos determinate petere ea quæ continentur in petitionibus orationis dominicæ.

Respondeo dicendum, quod, sicut Maximus Valerius refert (Lib. VII. cap. ii. de Socrate Philos.) *Socrates nihil ultra petendum a diis immortalibus arbitrabatur, quam ut bona tribuerent: quia hi demum scirent, quid unicuique esset utile; nos autem plerumque id votis expetimus quod non impetrasse melius foret.*

Quæ quidem sententia aliqualiter vera est, quantum ad illa quæ possunt malum eventum habere, quibus etiam homo potest male, & bene uti; sicut sunt divitiæ, *quæ*, ut ibidem dicitur, *multis exitia fuere; honores, qui complures pessumdederunt; regna, quorum exitus sæpe miserabiles cernuntur; splendida coniugia, quæ nonnumquam funditus domos evertunt.*

Sunt tamen quædam bona quibus homo male uti non potest, quæ scilicet malum eventum habere non possunt: hæc autem sunt quibus beatificamur, & quibus beatitudinem meremur: quæ quidem Sancti orando absolute petunt, secundum illud Psal. lxxix. 4. *Ostende faciem tuam, & salvi erimus*; & iterum Psal. cxviii. 35. *Deduc me in semitam mandatorum tuorum.*

Ad primum ergo dicendum, quod licet homo ex se scire non possit quid orare debeat; Spiritus tamen, ut ibidem dicitur, in hoc adiuvat infirmitatem nostram, quod inspirando nobis sancta desideria, recte postulare nos facit. Unde Dominus dicit Ioan. iv. 24. quod veros adoratores *adorare oportet in spiritu, & veritate.*

Ad secundum dicendum, quod cum orando petimus aliqua quæ pertinent ad nostram salutem, conformamus voluntatem nostram voluntati Dei: de qua dicitur I. ad Timoth. ii. 4. quod *vult omnes homines salvos fieri.*

Ad tertium dicendum, quod sic ad bona Deus nos invitat, quod ad ea non passibus corporis, sed piis desideriis, & devotis orationibus accedamus.

ARTICULUS VI. 443

Utrum homo debeat temporalia petere a Deo orando.

IV. dist. xv. *quæst.* iv. *art.* 5. *quæst.* i.

AD sextum sic proceditur. Videtur quod homo non debeat temporalia petere a Deo orando. Quæ enim orando petimus, quærimus. Sed temporalia non debemus quærere: dicitur enim Matth. vi. 33. *Primum quærite regnum Dei, & iustitiam eius; & hæc omnia adiicientur vobis*, scilicet temporalia: quæ non quærenda dicit, sed adiicienda quæsitis. Ergo temporalia non sunt in oratione a Deo petenda.

2. Præterea. Nullus petit nisi ea de quibus est solicitus. Sed de temporalibus solicitudinem habere non debemus, secundum quod dicitur Matth. vi. 25. *Nolite soliciti esse animæ vestræ, quid manducetis.* Ergo temporalia petere non debemus orando.

3. Præterea. Per orationem nostram mens debet elevari in Deum. Sed petendo temporalia, descendit ad ea quæ infra se sunt, contra id quod Apostolus dicebat II. ad Cor. iv. 18. *Non contemplantibus nobis quæ videntur, sed quæ*

non

non videntur: quae enim videntur, temporalia sunt; quae autem non videntur, aeterna. Ergo non debet homo temporalia in oratione a Deo petere.

4. Praeterea. Homo non debet petere a Deo nisi bona, & utilia. Sed quandoque temporalia habita sunt nociva, non solum spiritualiter, sed etiam temporaliter. Ergo non sunt in oratione a Deo petenda.

Sed contra est quod dicitur Prov. xxx. 8. *Tribue tantum victui meo necessaria*.

Respondeo dicendum, quod, sicut Augustinus dicit ad Probam de orando Deum (epist. cxxx. al. cxxi. cap. xii.) *Hoc licet orare quod licet desiderare*. Temporalia autem licet desiderare, non quidem principaliter, ut in eis finem constituamus, sed sicut quaedam adminicula, quibus adiuvamur ad tendendum in beatitudinem, inquantum scilicet per ea vita corporalis sustentatur, & inquantum nobis organice deserviunt ad actus virtutum, ut etiam Philosophus dicit in I. Ethic. (cap. viii. ad fin.) Et ideo pro temporalibus licet orare.

Et hoc est quod Augustinus dicit ad Probam (loc. cit. cap. vi. & vii.) quod *sufficientiam vitae non indecenter vult quisquis eam vult, & non amplius: quae quidem non appetitur propter seipsam, sed propter salutem corporis, & congruentem habitum personae hominis, ut non sit inconveniens eis cum quibus vivendum est. Ista ergo cum habentur, ut teneantur; cum non habentur, ut habeantur orandum est*.

Ad primum ergo dicendum, quod temporalia non sunt quaerenda principaliter, sed secundario. Unde Augustinus dicit in Lib. II. de serm. Dom. in monte (cap. xvi. parum a princ.) *Cum dixit, Illud primo quaerendum est* (scilicet regnum Dei) *significavit, quia hoc* (scilicet temporale bonum) *posterius quaerendum est, non tempore, sed dignitate; illud tamquam bonum nostrum, hoc tamquam necessarium nostrum*.

Ad secundum dicendum, quod non quaelibet solicitudo rerum temporalium est prohibita, sed superflua, & inordinata, ut supra habitum est (quaest. lv. art. 6.)

Ad tertium dicendum, quod quando mens nostra intendit temporalibus rebus, ut in eis quiescat, remanet in eis depressa; sed quando intendit eis in ordine ad beatitudinem consequendam, non ab eis deprimitur, sed magis elevatur sursum.

Ad quartum dicendum, quod ex quo non petimus temporalia tamquam principaliter quaesita, sed in ordine ad aliud, eo tenore a Deo petimus ipsa, ut nobis concedantur, secundum quod expediunt ad salutem.

ARTICULUS VII. 444

Utrum debeamus pro aliis orare.

III. P. quaest. xxi. *art.* 3. *ad* 3. *& IV. dist.* xv. *quaest.* iv. *art.* 4. *quaest.* 3.

AD septimum sic proceditur. Videtur quod non debeamus pro aliis orare. In orando enim sequi debemus formam quam Dominus tradidit. Sed in oratione dominica petitiones pro nobis facimus, non pro aliis, dicentes, *Panem nostrum quotidianum da nobis hodie &c.* Ergo non debemus pro aliis orare.

2. Praeterea. Ad hoc oratio fit ut exaudiatur. Sed una de conditionibus quae requiruntur ad hoc quod oratio sit exaudibilis, est ut aliquis oret pro seipso: unde super illud Ioan. xvi. *Si quid petieritis Patrem in nomine meo, dabit vobis*, Augustinus dicit (tract. cii. a princ.) „Exaudiuntur omnes pro seipsis, non „autem pro omnibus: unde non simpliciter dictum est, *dabit*, sed *dabit* „*vobis*." Ergo videtur quod non debeamus pro aliis orare, sed solum pro nobis.

3. Praeterea. Pro aliis, si sint mali, prohibemur orare, secundum illud Hier. vii. 16. *Tu ergo noli orare pro populo hoc .... & non obsistas mihi, quia non exaudiam te*. Pro bonis autem non oportet orare, quia ipsi pro se ipsis orantes exaudiuntur. Ergo videtur quod non debeamus pro aliis orare.

Sed contra est quod dicitur Iacobi v. 16. *Orate pro invicem, ut salvemini*.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est (art. praec.) illud debemus orando petere quod debemus desiderare. Desiderare autem debemus bona non solum nobis, sed etiam aliis: hoc enim pertinet ad rationem dilectionis quam proximis debemus impendere, ut ex supra dictis patet (quaest. xxv. & xxvi.) Et ideo caritas hoc requirit ut pro aliis oremus.

Unde Chrysostomus (alius Auctor) dicit super Matth. (hom. xiv. in op. imperf. parum a princ.) *Pro se orare necessitas cogit; pro altero autem caritas fraternitatis hor-*

hortatur. *Dulcior autem ante Deum est oratio, non quam necessitas transmittit, sed quam caritas fraternitatis commendat.*

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut Cyprianus dicit in Lib. de oratione dominica (inter princ. & med.) *ideo non dicimus* Pater meus, *sed* noster, *nec* Da mihi, *sed* da nobis, *quia unitatis magister noluit privatim precem fieri, ut scilicet quis pro se tantum precetur: unum enim orare pro omnibus voluit, quoniam in uno omnes ipse portavit*.

Ad secundum dicendum, quod pro se orare ponitur conditio orationis, non quidem necessaria ad effectum merendi, sed sicut necessaria ad indeficientiam impetrandi. Contingit enim quandoque quod oratio pro alio facta non impetrat, etiamsi fiat pie, & perseveranter, & de pertinentibus ad salutem, propter impedimentum, quod est ex parte eius pro quo oratur, secundum illud Hier. xv. 1. *Si steterint Moyses, & Samuel coram me, non est anima mea ad populum istum*. Nihilominus tamen oratio meritoria erit oranti, qui ex caritate orat, secundum illud Psal. xxxiv. 13. *Oratio mea in sinu meo convertetur:* Glossa (interl.) „ idest „ etsi non eis prosit, ego tamen non „ sum frustratus mea mercede. “

Ad tertium dicendum, quod etiam pro peccatoribus orandum est, ut convertantur, & pro iustis, ut perseverent, & proficiant. Orantes tamen non pro omnibus peccatoribus exaudiuntur, sed pro quibusdam. Exaudiuntur enim pro praedestinatis, non autem pro praescitis ad mortem: sicut etiam correctio, qua fratres corrigimus, effectum habet in praedestinatis, non in reprobatis, secundum illud Eccle. vii. 14. *Nemo potest corrigere quem Deus despexerit*. Et ideo dicitur I. Ioan. v. 16. *Qui scit fratrem suum peccare peccato non ad mortem, petat; & dabitur ei vita peccanti non ad mortem*. Sed sicut nulli, quamdiu vivit hic, subtrahendum est correctionis beneficium, quia non possumus praedestinatos distinguere a reprobatis, ut Augustinus dicit in Lib. de corrept. & gratia (cap. xv. parum a princ.) ita etiam nulli est negandum orationis suffragium. Pro iustis etiam est orandum triplici ratione. Primo quidem quia multorum preces facilius exaudiuntur: unde super illud Rom. xv. *Adiuvetis me in orationibus vestris*, dicit Glossa (ord. Ambrof.) „ Bene rogat Apostolus minores pro se orare: „ multi enim minimi, dum congregantur unanimes, fiunt magni; & multorum preces impossibile est quod non „ impetrent, “ illud scilicet quod est impetrabile. Secundo ut ex multis gratia agatur Deo de beneficiis quae conferuntur iustis; quae etiam in utilitatem multorum vergunt, ut patet per Apostolum II. ad Corinth. 1. Tertio ut maiores non superbiant, dum considerant se minorum suffragiis indigere.

ARTICULUS VIII. 445

Utrum debeamus pro inimicis orare.

III. dist. xxx. *art.* 2. *corp.* & *vir. quaest.* 11. *art.* 8. *corp. fin.*

AD octavum sic proceditur. Videtur quod non debeamus pro inimicis orare. Quia, ut dicitur Rom. xv. 4. *quaecumque scripta sunt, ad nostram doctrinam scripta sunt*. Sed in sacra Scriptura inducuntur multae imprecationes contra inimicos: dicitur enim in Psalm. vi. 11. *Erubescant, & conturbentur omnes inimici mei; convertantur, & erubescant valde velociter*. Ergo & nos debemus orare contra inimicos nostros magis quam pro eis.

2. Praeterea. Vindicare de inimicis, in malum inimicorum cedit. Sed Sancti vindictam de inimicis petunt, secundum illud Apoc. vi. 10. *Usquequo non vindicas sanguinem nostrum de his qui habitant in terra?* unde & de vindicta impiorum laetantur, secundum illud Psalm. lvii. 11. *Laetabitur iustus, cum viderit vindictam*. Ergo non est orandum pro inimicis, sed magis contra eos.

3. Praeterea. Operatio hominis, & eius oratio non debent esse contraria. Sed homines quandoque licite impugnant inimicos: alioquin omnia bella essent illicita; quod est contra supra dicta (quaest. xl. art. 1.) Ergo nos non debemus orare pro inimicis.

Sed contra est quod dicitur Matth. v. 44. *Orate pro persequentibus, & calumniantibus vos*.

Respondeo dicendum, quod orare pro alio caritatis est, sicut dictum est (art. praec.) Unde eodem modo quo tenemur diligere inimicos, tenemur pro inimicis orare.

Qualiter autem teneamur inimicos diligere, supra habitum est in tractatu de caritate (quaest. xxv. art. 8. & 9.) ut scilicet in eis diligamus naturam, non culpam: & quod diligere inimicos in generali

rali est in præcepto, in speciali autem non est in præcepto, nisi secundum præparationem animi, ut scilicet homo esset paratus etiam specialiter inimicum diligere, & eum iuvare in necessitatis articulo, vel si veniam peteret. Sed in speciali absolute inimicos diligere, & eos iuvare, perfectionis est.

Et similiter necessitatis est ut in communibus nostris orationibus, quas pro aliis facimus, inimicos non excludamus. Quod autem pro eis specialiter oremus, perfectionis est, non necessitatis, nisi in aliquo casu speciali.

Ad primum ergo dicendum, quod imprecationes quæ in sacra Scriptura ponuntur, quadrupliciter possunt intelligi. Primo secundum quod Prophetæ solent *in figura imprecantis futura prædicere*, ut Augustinus dicit in Lib. I. de sermone Domini in monte (cap. XXI. circ. med.) Secundo prout quædam temporalia mala peccatoribus quandoque a Deo in correctionem mittuntur. Tertio quia intelliguntur petere non contra ipsos homines, sed contra regnum peccati, ut scilicet correctione hominum peccata destruantur. Quarto conformando voluntatem suam divinæ iustitiæ circa damnationem perseverantium in peccato.

Ad secundum dicendum, quod, sicut in eodem Libro (cap. XXII. a med. & Lib. II. de Qq. Evang. quæst. xlv. ad fin.) Augustinus dicit, *vindicta Martyrum est ut evertatur regnum peccati, quo regnante tanta perpessi sunt*: vel, sicut dicitur in Libro de Qq. veteris, & novi testamenti (quæst. lxviii.) *postulant se vindicari, non voce, sed ratione; sicut sanguis Abel clamavit de terra*. Lætantur autem de vindicta non propter eam, sed propter divinam iustitiam.

Ad tertium dicendum, quod licitum est impugnare inimicos, ut compescantur a peccatis; quod cedit in bonum eorum, & aliorum: & sic etiam licet orando petere aliqua temporalia mala inimicorum, ut corrigantur. Et sic oratio, & operatio non erunt contraria.

ARTICULUS IX. 446

Utrum convenienter septem petitiones orationis dominicæ assignentur.

III. dist. XXXIV. *quæst.* I. *art.* 6. *& opusc.* III. *cap.* CCLIV. *usque in fin. & opusc.* VII.

AD nonum sic proceditur. Videtur quod inconvenienter septem petitiones orationis dominicæ assignentur. Vanum enim est petere sanctificari illud quod semper est sanctum. Sed nomen Dei semper est sanctum, secundum illud Luc. I. 49. *Sanctum nomen eius*: regnum etiam eius est sempiternum, secundum illud Psalm. cxliv. 13. *Regnum tuum, Domine, regnum omnium sæculorum*: voluntas etiam Dei semper impletur, secundum illud Isa. xlvi. 10. *Omnis voluntas mea fiet*. Vanum ergo est petere quod nomen Dei sanctificetur, quod regnum eius adveniat, & quod voluntas eius fiat.

2. Præterea. Prius est recedere a malo, quam consequi bonum. Inconvenienter ergo videntur præordinari petitiones quæ pertinent ad consequendum bonum, petitionibus quæ pertinent ad amotionem mali.

3. Præterea. Ad hoc aliquid petitur ut donetur. Sed præcipuum donum Dei est Spiritus sanctus, & ea quæ nobis per ipsum dantur. Ergo videntur inconvenienter poni petitiones, cum non respondeant donis Spiritus sancti.

4. Præterea. Secundum Lucam in oratione dominica ponuntur solum quinque petitiones, ut patet Luc. XI. Superfluum ergo fuit quod secundum Matthæum septem petitiones ponuntur.

5. Præterea. Vanum videtur captare benevolentiam eius qui benevolentia sua nos prævenit. Sed Deus sua benevolentia nos prævenit, quia *ipse prior dilexit nos*, ut dicitur I. Ioan. IV. 19. Superflue ergo præmittitur petitionibus: *Pater noster, qui es in cælis*: quod videtur ad benevolentiam captandam pertinere.

Sed in contrarium sufficit auctoritas Christi orationem instituentis.

Respondeo dicendum, quod oratio dominica perfectissima est: quia, sicut Augustinus dicit ad Probam (epist. cxxx. al. cxxi. cap. XII.) *si recte, & congruenter oramus, nihil aliud dicere possumus, quam quod in ista oratione dominica positum est*. Quia enim oratio est quodammodo desiderii nostri interpres apud Deum, illa recte solum orando petimus quæ recte desiderare valemus. In oratione autem dominica non solum petuntur omnia quæ recte desiderare possumus, sed etiam eo ordine quo desideranda sunt; ut sic hæc oratio non solum instruat postulare, sed etiam sit informativa totius nostri affectus. Manifestum est autem quod primo cadit in desiderio nostro finis, deinde ea quæ sunt ad finem. Finis autem noster Deus est; in quem noster affectus tendit dupli-

dupliciter: uno quidem modo, prout volumus gloriam Dei; alio modo, secundum quod volumus frui gloria eius: quorum primum pertinet ad dilectionem qua Deum in seipso diligimus; secundum vero pertinet ad dilectionem qua diligimus nos in Deo. Et ideo prima petitio ponitur, *Sanctificetur nomen tuum*, per quam petimus gloriam Dei; secunda vero ponitur, *Adveniat regnum tuum*, per quam petimus ad gloriam eius pervenire.

Ad finem autem prædictum nos ordinat aliquid dupliciter: uno modo per se; alio modo per accidens. Per se quidem bonum quod est utile in finem. Est autem aliquid utile in finem beatitudinis dupliciter. Uno modo directe, & principaliter secundum meritum, quo beatitudinem meremur Deo obediendo; & quantum ad hoc ponitur: *Fiat voluntas tua, sicut in cælo, & in terra*. Alio modo instrumentaliter, & quasi coadiuvans nos ad merendum; & ad hoc pertinet quod dicitur: *Panem nostrum quotidianum da nobis hodie*: sive hoc intelligatur de pane sacramentali, cuius quotidianus usus proficit homini, in quo etiam intelliguntur omnia alia sacramenta: sive etiam intelligatur de pane corporali, ut per panem intelligatur omnis sufficientia victus, sicut dicit Augustinus ad Probam (ut sup. cap. XI. in med.) quia & Eucharistia est præcipuum sacramentum, & panis est præcipuus cibus: unde & in Evangelio Matthæi scriptum est, *Supersubstantialem*, idest *præcipuum*, ut Hieronymus exponit (super cap. VI. Matth.)

Per accidens autem ordinamur in beatitudinem per remotionem prohibentis. Tria autem sunt quæ nos a beatitudine prohibent. Primo quidem peccatum, quod directe excludit a regno, secundum illud I. ad Cor. VI. 9. *Neque fornicarii, neque idolis servientes &c. regnum Dei possidebunt*: & ad hoc pertinet quod dicitur: *Dimitte nobis debita nostra*. Secundo tentatio, quæ nos impedit ab observantia divinæ voluntatis; & ad hoc pertinet quod dicitur: *Et ne nos inducas in tentationem*: per quod non petimus ut non tentemur, sed ut a tentatione non vincamur, quod est in tentationem induci. Tertio pœnalitas præsens, ut quæ impedit sufficientiam vitæ; & quantum ad hoc dicitur: *Libera nos a malo*.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut Augustinus dicit in Lib. II. de serm. Dom. in monte (cap. V. in fin.) cum dicimus, *Sanctificetur nomen tuum*, non hoc petitur, quasi non sit sanctum nomen Dei, sed ut sanctum ab hominibus habeatur; quod pertinet ad Dei gloriam in hominibus propagandam. Quod autem dicitur, *Adveniat regnum tuum*, non ita dictum est, quasi Deus nunc non regnet; sed, sicut Augustinus dicit ad Probam (ut sup. cap. XI. ante med.) *desiderium nostrum ad illud regnum excitamus, ut illud nobis veniat, atque in eo regnemus*. Quod autem dicitur, *Fiat voluntas tua*, recte intelligitur, ut obediatur præceptis tuis: *sicut in cælo, & in terra*, idest sicut ab Angelis, ita ab hominibus. Unde hæ tres petitiones perfecte complebuntur in vita futura; aliæ vero quatuor pertinent ad necessitatem vitæ præsentis, sicut Augustinus dicit in Enchir. (cap. CXV.)

Ad secundum dicendum, quod cum oratio sit interpres desiderii, ordo petitionum non respondet ordini executionis, sed ordini desiderii, sive intentionis; in quo prius est finis quam ea quæ sunt ad finem, & consecutio boni quam remotio mali.

Ad tertium dicendum, quod Augustinus in Libro II. de sermone Domini in monte (cap. XI.) adaptat septem petitiones donis, & beatitudinibus, dicens: *Si timor Dei est, quo beati sunt pauperes spiritu, petamus ut sanctificetur nomen Dei in hominibus timore casto. Si pietas est, qua beati sunt mites, petamus ut veniat regnum eius, ut mitescamus, nec ei resistamus. Si scientia est, qua beati sunt qui lugent, oremus ut fiat voluntas eius; & sic non lugebimus. Si fortitudo est, qua beati sunt qui esuriunt, oremus ut panis noster quotidianus detur nobis. Si consilium est, quo beati sunt misericordes, debita dimittamus, ut nobis nostra dimittantur. Si intellectus est, quo beati sunt mundo corde, oremus ne habeamus duplex cor temporalia sectando, de quibus tentationes fiunt in nobis. Si sapientia est, qua beati sunt pacifici, quoniam filii Dei vocabuntur, oremus ut liberemur a malo: ipsa enim liberatio liberos nos faciet filios Dei*.

Ad quartum dicendum, quod, sicut Augustinus dicit in Enchir. (cap. CXVI. in princ.) *Lucas in oratione dominica petitiones non septem, sed quinque complexus est: ostendens enim, tertiam petitionem duarum præmissarum esse quodammodo repetitionem, prætermittendo eam magis facit intelligi*: quia scilicet ad hoc præcipue voluntas Dei tendit ut eius sanctitatem cognoscamus, & cum ipso regne-

regnemus. Quod etiam Matthæus in ultima posuit, *Libera nos a malo*, Lucas non posuit; ut sciat unusquisque in eo se liberari a malo quod non infertur in tentationem.

Ad quintum dicendum, quod oratio non porrigitur Deo, ut ipsum flectamus, sed ut in nobis ipsis fiduciam excitemus postulandi: quæ quidem præcipue excitatur in nobis considerando eius caritatem ad nos, qua bonum nostrum vult; & ideo dicimus, *Pater noster*: & eius excellentiam, qua potest; & ideo dicimus, *Qui es in cælis*.

ARTICULUS X. 447

Utrum orare sit proprium rationalis creaturæ.

IV. dist. xv. *quæst.* IV. *art.* 6. *quæst.* I. *&* 3.

AD decimum sic proceditur. Videtur quod orare non sit proprium rationalis creaturæ. Eiusdem enim videtur esse petere, & accipere. Sed accipere convenit etiam personis increatis, scilicet Filio, & Spiritui sancto. Ergo etiam eis convenit orare: nam & Filius dicit Ioan. XIV. 16. *Ego rogabo Patrem meum*: & de Spiritu sancto dicit Apostolus (Rom. VIII. 26.) *Spiritus postulat pro nobis*.

2. Præterea. Angeli sunt supra rationales creaturas, cum sint intellectuales substantiæ. Sed ad Angelos pertinet orare: unde in Psalm. XCVI. 8. dicitur: *Adorate eum omnes Angeli eius*. Ergo orare non est proprium rationalis creaturæ.

3. Præterea. Eiusdem est orare cuius est invocare Deum; quod præcipue fit orando. Sed brutis animalibus convenit invocare Deum, secundum illud Psalm. CXLVI. 9. *Qui dat iumentis escam ipsorum, & pullis corvorum invocantibus eum*. Ergo orare non est proprium rationalis creaturæ.

Sed contra. Oratio est actus rationis, ut supra habitum est (art. I. huius quæst.) Sed rationalis creatura a ratione dicitur. Ergo orare est proprium rationalis creaturæ.

Respondeo dicendum, quod, sicut ex supra dictis patet (ibid.) oratio est actus rationis, per quem aliquis superiorem deprecatur, sicut imperium est actus rationis, quo inferior ad aliquid ordinatur. Illi ergo proprie competit orare cui convenit rationem habere, & superiorem, quem deprecari possit. Divinis autem personis nihil est superius; bruta autem animalia non habenr rationem.

Unde neque divinis personis, neque brutis animalibus convenit orare; sed proprium est rationalis creaturæ.

Ad primum ergo dicendum, quod divinis personis convenit accipere per naturam; orare autem est accipientis per gratiam. Dicitur autem Filius rogare, vel orare secundum naturam assumptam, scilicet humanam, non secundum divinam; Spiritus autem sanctus dicitur postulare, quia postulantes nos facit.

Ad secundum dicendum, quod intellectus, & ratio non sunt in nobis diversæ potentiæ, ut in I. habitum est (quæst. LXXIX. art. 8.) differunt autem secundum *perfectum*, & *imperfectum*. Et ideo quandoque intellectuales creaturæ, quæ sunt Angeli, distinguuntur a rationalibus, quandoque autem sub rationalibus comprehenduntur. Et hoc modo dicitur orare esse proprium rationalis creaturæ.

Ad tertium dicendum, quod pulli corvorum dicuntur invocare Deum, propter naturale desiderium, quo omnia suo modo desiderant consequi bonitatem divinam. Sic etiam bruta animalia dicuntur Deo obedire, propter naturalem instinctum, quo a Deo moventur.

ARTICULUS XI. 448

Utrum Sancti qui sunt in patria, orent pro nobis.

IV. dist. xv. *quæst.* IV. *art.* 6. *quæst.* 2. *& dist.* XLV. *quæst.* III. *art.* 3.

AD undecimum sic proceditur. Videtur quod Sancti qui sunt in patria, non orent pro nobis. Actus enim alicuius magis est meritorius sibi quam aliis. Sed Sancti qui sunt in patria, non merentur sibi, nec pro se orant, quia iam sunt in termino constituti. Ergo etiam neque pro nobis orant.

2. Præterea. Sancti perfecte suam voluntatem Deo conformant, ut non velint nisi quod Deus vult. Sed illud quod Deus vult, semper impletur. Ergo frustra Sancti pro nobis orarent.

3. Præterea. Sicut Sancti qui sunt in patria, sunt superiores nobis, ita & illi qui sunt in purgatorio, quia iam peccare non possunt. Sed illi qui sunt in purgatorio, non orant pro nobis, sed magis nos pro eis. Ergo nec Sancti qui sunt in patria, pro nobis orant.

4. Præ-

4. Praeterea. Si Sancti qui sunt in patria, pro nobis orarent, superiorum Sanctorum esset efficacior oratio. Non ergo deberet implorari suffragium orationum Sanctorum inferiorum, sed solum superiorum.

5. Praeterea. Anima Petri non est Petrus. Si ergo animae Sanctorum pro nobis orarent, quamdiu sunt a corpore separatae, non deberemus interpellare sanctum Petrum ad orandum pro nobis, sed animam eius: cuius contrarium Ecclesia facit. Non ergo Sancti, ad minus ante resurrectionem, orant pro nobis.

Sed contra est quod dicitur II. Machab. ult. 14. *Hic est qui multum orat pro populo, & universa sancta civitate, Hieremias Propheta Dei.*

Respondeo dicendum, quod, sicut Hieronymus dicit (Lib. cont. Vigilant. ante med.) Vigilantii error fuit, quod *dum vivimus, mutuo pro nobis orare possumus; postquam autem mortui fuerimus, nullius pro alio sit exaudienda oratio; praesertim cum Martyres ultionem sui sanguinis obsecrantes impetrare nequeant.*

Sed hoc est omnino falsum: quia cum oratio pro aliis facta ex caritate proveniat, ut dictum est (art. 7. & 8. huius quaest.) quanto Sancti qui sunt in patria, sunt perfectioris caritatis, tanto magis orant pro viatoribus, qui orationibus iuvari possunt; & quanto sunt Deo coniunctiores, tanto eorum orationes sunt magis efficaces: habet enim hoc divinus ordo ut ex superiorum excellentia in inferiora refundatur, sicut ex claritate Solis in aerem. Unde & de Christo dicitur Hebr. VII. 25. (a) *Accedens per semetipsum ad Deum ad interpellandum pro nobis.* Et propter hoc Hieronymus contra Vigilantium (loc. sup. cit.) dicit: *Si Apostoli, & Martyres adhuc in corpore constituti, quando pro se adhuc debent esse soliciti, pro aliis orant; quanto magis post coronas, victorias, & triumphos?*

Ad primum ergo dicendum, quod Sanctis qui sunt in patria, cum sint beati, nihil deest beatitudinis, nisi gloria corporis, pro qua orant. Orant autem pro nobis, quibus deest beatitudinis ultima perfectio: & eorum orationes habent efficaciam impetrandi ex praecedentibus eorum meritis, & ex divina acceptatione.

Ad secundum dicendum, quod Sancti impetrant illud quod Deus vult fieri per orationes eorum: & hoc petunt quod aestimant eorum orationibus implendum secundum Dei voluntatem.

Ad tertium dicendum, quod illi qui sunt in purgatorio, etsi sint superiores nobis propter impeccabilitatem, sunt tamen inferiores quantum ad poenas quas patiuntur: & secundum hoc non sunt in statu orandi, sed magis ut oretur pro eis.

Ad quartum dicendum, quod Deus vult inferiora per omnia superiora iuvari: & ideo oportet non solum superiores, sed etiam inferiores Sanctos implorare; alioquin esset solius Dei misericordia imploranda. Contingit tamen quandoque quod imploratio inferioris Sancti efficacior sit, vel quia devotius imploratur, vel quia Deus vult eius sanctitatem declarare.

Ad quintum dicendum, quod quia Sancti viventes meruerunt ut pro nobis orarent, ideo invocamus eos nominibus quibus hic vocabantur, quibus etiam nobis magis innotescunt: & iterum propter fidem resurrectionis insinuandam, sicut legitur Exod. III. 6. *Ego sum Deus Abraham &c.*

ARTICULUS XII. 449

Utrum oratio debeat esse vocalis.

III. dist. IX. quaest. I. art. 3. quaest. 3. ad 3. & IV. dist. XV. qu. IV. ar. 2. quaest. I.

Ad duodecimum sic proceditur. Videtur quod oratio non debeat esse vocalis. Oratio enim, sicut ex dictis patet (art. 4. huius quaest.) principaliter Deo porrigitur. Deus autem locutionem cordis cognoscit. Frustra ergo vocalis oratio adhibetur.

2. Praeterea. Per orationem mens hominis debet in Deum ascendere, ut dictum est (art. I. huius quaest. ad 2.) Sed voces retrahunt homines ab ascensu contemplationis in Deum, sicut & alia sensibilia. Ergo in orationibus non est vocibus utendum.

3. Praeterea. Oratio debet offerri Deo in occulto, secundum illud Matth. VI. 6. *Tu autem cum oraveris, intra in cubiculum tuum, & clauso ostio ora Patrem tuum in abscondito.* Sed per vocem oratio publicatur. Ergo oratio non debet esse vocalis.

Sed contra est quod dicitur in Psalm. CXLI. 1. *Voce mea ad Dominum clamavi,*

(a) *Vulgata*: Salvare in perpetuum potest accedentes per semetipsum ad Deum: semper vivens ad interpellandum pro nobis.

vi, voce mea ad Dominum deprecatus sum.

Respondeo dicendum, quod duplex est oratio, communis, & singularis. Communis quidem oratio est quæ per ministros Ecclesiæ in persona totius fidelis populi Deo offertur: & ideo oportet quod talis oratio innotescat toti populo, pro quo profertur; quod non posset fieri, nisi esset vocalis: & ideo rationabiliter institutum est ut ministri Ecclesiæ huiusmodi orationes etiam alta voce pronuntient, ut ad notitiam omnium possint pervenire.

Oratio vero singularis est quæ offertur a singulari persona cuiuscumque sive pro se, sive pro aliis orantis: & de huiusmodi orationis necessitate non est quod sit vocalis.

Adiungitur tamen vox tali orationi, triplici ratione. Primo quidem ad excitandam interiorem devotionem, qua mens orantis elevetur in Deum: quia per exteriora signa sive vocum, sive etiam aliquorum factorum movetur mens hominis secundum apprehensionem, & per consequens secundum affectionem. Unde Augustinus dicit ad Probam (epist. cxxx. al. cxxi. cap. ix. circ. princ.) quod *verbis, & aliis signis ad augendum desiderium sanctum nosipsos acrius excitamus*. Et ideo in singulari oratione tantum est vocibus, & huiusmodi signis utendum, quantum proficit ad excitandum interius mentem. Si vero mens per hoc distrahatur, vel qualitercumque impediatur, est a talibus cessandum: quod præcipue contingit in his quorum mens sine huiusmodi signis est sufficienter ad devotionem parata. Unde Psalmista Psalm. xxvi. 8 dicebat: *Tibi dixit cor meum, exquisivit te facies mea*: & de Anna legitur I. Reg 1. 13. quod *loquebatur in corde suo*. Secundo adiungitur vocalis oratio, quasi ad redditionem debiti, ut scilicet homo Deo serviat secundum illud totum quod ex Deo habet, idest non solum mente, sed etiam corpore: quod præcipue competit orationi, secundum quod est satisfactoria. Unde dicitur Oseæ ultim. 3. *Omnem aufer iniquitatem, & accipe bonum; & reddemus vitulos labiorum nostrorum*. Tertio adiungitur vocalis oratio ex quadam redundantia ab anima in corpus, ex vehementi affectione, secundum illud Psalm. xv. 9. *Lætatum est cor meum, & exultavit lingua mea*.

Ad primum ergo dicendum, quod vocalis oratio non profertur ad hoc quod aliquid ignotum Deo manifestetur; sed ad hoc quod mens orantis, vel aliorum excitetur in Deum.

Ad secundum dicendum, quod verba ad aliud pertinentia distrahunt mentem; & impediunt devotionem orantis; sed verba significantia aliquid ad devotionem pertinens, excitant mentes, præcipue minus devotas.

Ad tertium dicendum, quod, sicut Chrysostomus (alius Auctor) dicit super Matth. (hom. xiii. in op. imperf. inter med. & fin.) *eo proposito Dominus vetat in conventu orare, ut a conventu videatur. Unde orans nihil novum facere debet, quod aspiciant homines, vel clamando, vel pectus percutiendo, vel manus expandendo*. Nec tamen, ut Augustinus dicit in Lib. II. de sermone Domini in monte (cap. iii. in princip.) *videri ab hominibus nefas est; sed ideo hoc agere, ut ab hominibus videaris*.

ARTICULUS XIII. 450

Utrum de necessitate orationis sit quod sit attenta.

AD decimumtertium sic proceditur. Videtur quod de necessitate orationis sit quod sit attenta. Dicitur enim Ioan. iv. 24. *Spiritus est Deus, & eos qui adorant eum, in spiritu, & veritate oportet adorare*. Sed oratio non est in spiritu, si non sit attenta. Ergo de necessitate orationis est quod sit attenta.

2. Præterea. Oratio est *ascensus intellectus in Deum*. Sed quando oratio non est attenta, intellectus non ascendit in Deum. Ergo de necessitate orationis est quod sit attenta.

3. Præterea. De necessitate orationis est quod careat omni peccato. Sed non est absque peccato quod aliquis orando evagationem mentis patiatur: videtur enim deridere Deum; sicut si alicui homini loqueretur, & non attenderet ad ea quæ ipse proferret: unde Basilius dicit (in Lib. de constit. Monast. cap. 1. circ. med.) quod *divinum auxilium est implorandum non remisse, nec mente huc vel illuc evagante: eo quod talis non solum non impetrabit quod petit, sed etiam magis Deum irritabit*. Ergo de necessitate orationis videtur quod sit attenta.

Sed contra est quod etiam sancti viri orando quandoque evagationem mentis patiuntur, secundum illud Psal. xxxix. 13. *Cor meum dereliquit me*.

Respon-

Respondeo dicendum, quod quæstio hæc præcipue habet locum in oratione vocali. Circa quam sciendum est, quod necessarium dicitur aliquid dupliciter. Uno modo per quod melius pervenitur ad finem: & sic attentio absolute orationi necessaria est.

Alio modo aliquid dicitur necessarium sine quo res non potest consequi suum effectum. Est autem triplex effectus orationis. Primus quidem communis omnibus actibus caritate informatis, quod est mereri: & ad hunc effectum non ex necessitate requiritur quod attentio adsit orationi per totum; sed vis primæ intentionis, qua aliquis ad orandum accedit, reddit totam orationem meritoriam, sicut in aliis meritoriis actibus accidit.

Secundus autem effectus orationis est ei proprius, quod est impetrare: & ad hunc etiam effectum sufficit prima intentio, quam Deus principaliter attendit. Si autem prima intentio desit, oratio nec meritoria est, nec impetrativa: illam enim orationem Deus non audit cui ille qui orat, non intendit, ut Gregorius dicit (implic. Lib. XXII. Moral. cap. XIII. ante med.)

Tertius autem effectus orationis est quem præsentialiter efficit, scilicet quædam spiritualis refectio mentis: & ad hoc de necessitate requiritur in oratione attentio. Unde dicitur I. Cor. XIV. 14. *Si orem lingua, mens mea sine fructu est*.

Sciendum tamen, quod triplex est attentio, quæ orationi vocali potest adhiberi: una quidem, qua attenditur ad verba, ne aliquis in eis erret; secunda, qua attenditur ad sensum verborum; tertia, qua attenditur ad finem orationis, scilicet ad Deum, & ad rem pro qua oratur: quæ quidem est maxime necessaria; & hanc etiam possunt habere idiotæ: & quandoque intantum abundat hæc intentio, qua mens fertur in Deum, ut etiam aliorum omnium mens obliviscatur, sicut dicit Hugo de Sancto Victore (in Lib. de modo orandi cap. II. a med.)

Ad primum ergo dicendum, quod *in spiritu, & veritate* orat qui ex instinctu Spiritus ad orandum accedit, etiam si ex aliqua infirmitate mens postmodum evagetur.

Ad secundum dicendum, quod mens humana propter infirmitatem naturæ diu stare in alto non potest, pondere enim infirmitatis humanæ deprimitur anima ad inferiora: & ideo contingit quod quando mens orantis ascendit in Deum per contemplationem, subito evagetur ex quadam infirmitate.

Ad tertium dicendum, quod si quis ex proposito in oratione mente evagetur, hoc peccatum est, & impedit orationis fructum. Et contra hoc Augustinus dicit in Regula (sc. epist. CXXI. al. CIX. parum ante med.) *Psalmis, & hymnis cum oratis Deum, hoc versetur in corde quod profertur in ore*. Evagatio vero mentis quæ fit præter propositum, orationis fructum non tollit. Unde Basilius dicit (loc. cit. in arg.) *Si vero debilitatus a peccato fixe nequis orare, quantumcumque potes, teipsum cohibeas; & Deus ignoscit: eo quod non ex negligentia, sed ex fragilitate non potes, ut oportet, assistere coram eo*.

ARTICULUS XIV. 451

Utrum oratio debeat esse diuturna.

IV. dist. XV. quæst. IV. art. 2. quæst. 2. & 3. & Rom. I. lect. 5. & I. Cor. III. & I. Thess. V. lect. 2. fin.

AD quartumdecimum sic proceditur. Videtur quod oratio non debeat esse diuturna. Dicitur enim Matth. VI. 7. *Orantes nolite multum loqui*. Sed oportet multum loqui diu orantem, præsertim si oratio sit vocalis. Ergo non debet esse oratio diuturna.

2. Præterea. Oratio est explicativa desiderii. Sed desiderium tanto est sanctius, quanto magis ad unum restringitur, secundum illud Psal. XXVI. 4. *Unam petii a Domino, hanc requiram*. Ergo & oratio tanto est Deo acceptior, quanto est brevior.

3. Præterea. Illicitum videtur esse quod homo transgrediatur terminos a Deo præfixos, præcipue in his quæ pertinent ad cultum divinum, secundum illud Exod. XIX. 21. *Contestare populum, ne forte velit transcendere propositos terminos ad videndum Dominum, & pereat ex eis plurima multitudo*. Sed a Deo præfixus est nobis terminus orandi per institutionem orationis dominicæ, ut patet Matth. VI. Ergo non licet ultra orationem protendere.

4. Sed contra. Videtur quod continue sit orandum: quia Dominus dicit Luc. XVIII. 1. *Oportet semper orare, & non deficere*: & I. ad Thessal. V. 17. *Sine intermissione orate*.

Respon-

Respondeo dicendum, quod de oratione dupliciter loqui possumus: uno modo secundum seipsam; alio modo secundum causam suam. Causa autem orationis est desiderium caritatis, ex quo procedere debet oratio: quod quidem in nobis debet esse continuum vel actu, vel virtute: manet enim virtus huius desiderii in omnibus quæ ex caritate facimus. Omnia autem debemus in gloriam Dei facere, ut dicitur I. ad Corinth. x. Et secundum hoc oratio debet esse continua. Unde Augustinus dicit ad Probam (epist. cxxx. al. cxxi. cap. ix. in princ.) *In ipsa fide, spe, & caritate continuato desiderio semper oramus*.

Sed ipsa oratio secundum se considerata non potest esse assidua, quia oportet aliis operibus occupari; sed, sicut Augustinus dicit ibid. *ideo per certa intervalla horarum, & temporum etiam verbis rogamus Deum, ut illis rerum signis nosipsos admoneamus, quantumque in hoc desiderio profecerimus nobisipsis innotescamus, & ad hoc augendum nosipsos acrius excitemus*.

Uniuscuiusque autem rei quantitas debet esse proportionata fini, sicut quantitas potionis sanitati. Unde & conveniens est ut oratio tantum duret, quantum est utile ad excitandum interioris desiderii fervorem. Cum vero hanc mensuram excedit, ita quod sine tædio durare non possit, non est ulterius oratio protendenda. Unde Augustinus dicit ad Probam (epist. cxxx. al. cxxi. cap. x.) *Dicuntur fratres in Aegypto crebras quidem habere orationes, sed eas tamen brevissimas, & raptim quodammodo iaculatas; ne illa vigilanter erecta, quæ oranti plurimum necessaria est, per productiores moras evanescat, atque hebetetur intentio: ac per hoc etiam ipsi satis ostendunt, hanc intentionem sicut non esse obtundendam, si perdurare non potest, ita, si perduraverit, non cito esse rumpendam*.

Et sicut hoc est attendendum in oratione singulari per comparationem ad intentionem orantis, ita etiam in communi oratione per comparationem ad populi devotionem.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut Augustinus dicit ad Probam (epist. cit. cap. x.) *non est hoc orare in multiloquio, si diutius oretur. Aliud est sermo multus, aliud diuturnus affectus. Nam & de ipso Domino scriptum est, quod pernoctaverit in orando, & quod prolixius oraverit, ut nobis præberet exemplum*. Et postea subdit: *Absit ab oratione multa locutio, sed non desit multa precatio, si fervens perseverat intentio. Nam multum loqui, est in orando rem necessariam superfluis agere verbis; multum autem precari, est ad eum quem precamur, diuturna, & pia cordis excitatione pulsare. Plerumque autem hoc negotium plus gemitibus quam sermonibus agitur*.

Ad secundum dicendum, quod prolixitas orationis non consistit in hoc quod multa petantur, sed in hoc quod affectus continuetur ad unum desiderandum.

Ad tertium dicendum, quod Dominus non instituit hanc orationem, ut his solis verbis uti debeamus in orando, sed quia ad hæc sola impetranda debet tendere nostræ orationis intentio, qualitercumque ea proferamus, vel cogitemus.

Ad quartum dicendum, quod aliquis continue orat vel propter continuitatem desiderii, ut dictum est (in corp. art.) vel quia non intermittit quin temporibus statutis oret, vel propter effectum sive in ipso orante, qui etiam post orationem remanet magis devotus, sive etiam in alio, puta cum aliquis suis beneficiis provocat alium ut pro se oret, etiam quando ipse ab orando cessat, & quiescit.

ARTICULUS XV. 452

Utrum oratio sit meritoria.

Sup. art. 7. ad 2. & IV. dist. xv. quæst. IV. art. 7. quæst. 2. per tot. & quæst. 3. co. & ad 3.

AD decimumquintum sic proceditur. Videtur quod oratio non sit meritoria. Omne enim meritum procedit a gratia. Sed oratio præcedit gratiam, quia etiam ipsa gratia per orationem impetratur, secundum illud Luc. xi. 13. *Pater vester de cælo dabit spiritum bonum petentibus se*. Ergo oratio non est actus meritorius.

2. Præterea. Si oratio aliquid meretur, maxime videtur mereri illud quod orando petitur. Sed hoc non semper meretur: quia multoties etiam Sanctorum orationes non exaudiuntur; sicut Paulus non est exauditus petens a se removeri stimulum carnis. Ergo oratio non est actus meritorius.

3. Præterea. Oratio præcipue fidei innititur, secundum illud Iacobi I. 6. *Postulet autem in fide nihil hæsitans*. Fides autem

autem non sufficit ad merendum, ut patet in his qui habent fidem informem. Ergo oratio non est actus meritorius.

Sed contra est quod super illud Psalm. XXXIV. *Oratio mea in sinu meo convertetur*, dicit Glossa (interl.) „ Et si eis „ non profuit, ego tamen non sum mea „ mercede frustratus. " Merces autem non debetur nisi merito. Ergo oratio habet rationem meriti.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est (art. 13. huius quæst.) oratio præter effectum spiritualis consolationis, quam præsentialiter affert, duplicem habet virtutem respectu futuri effectus, scilicet virtutem merendi, & virtutem impetrandi.

Oratio autem, sicut & quilibet alius actus virtutis, habet efficaciam merendi, inquantum procedit ex radice caritatis, cuius proprium obiectum est bonum æternum, cuius fruitionem meremur. Procedit tamen oratio a caritate, mediante religione, cuius est actus oratio, ut dictum est (art. 3. huius quæst.) concomitantibus etiam quibusdam aliis virtutibus quæ ad bonitatem orationis requiruntur, scilicet humilitate, & fide. Ad religionem enim pertinet ipsam orationem Deo offerre; ad caritatem vero pertinet desiderium rei cuius complementum oratio petit. Fides autem est necessaria ex parte Dei, quem oramus, ut scilicet credamus, ab eo nos posse obtinere quod petimus. Humilitas autem est necessaria ex parte ipsius petentis, qui suam indigentiam recognoscit. Est etiam & devotio necessaria; sed hæc ad religionem pertinet, cuius est primus actus necessarius ad omnes consequentes, ut supra dictum est (quæst. præc. art. 1. & 2.)

Efficaciam autem impetrandi habet ex gratia Dei, quem oramus, qui etiam nos ad orandum inducit. Unde Augustinus dicit in Libro de verbis Domini (serm. V. cap. IV. & serm. XXIX. cap. 1. in fin.) *Non nos hortaretur ut peteremus, nisi dare vellet*: & Chrysostomus dicit (hab. in Car. aur. D. Thom. in cap. XVIII. Luc. in princ.) *Numquam oranti beneficia denegat qui ut orantes non deficiant, sua pietate instigat*.

Ad primum ergo dicendum, quod oratio sine gratia gratum faciente meritoria non est, sicut nec aliquis alius actus virtuosus. Et tamen etiam oratio quæ impetrat gratiam gratum facientem, procedit ex aliqua gratia, quasi ex gratuito dono: quia ipsum *orare* est quoddam donum Dei, ut Augustinus dicit in Libro de perseverantia (cap. XXII ad fin.)

Ad secundum dicendum, quod ad aliud principaliter respicit meritum orationis quandoque quam ad id quod petitur. Meritum enim præcipue ordinatur ad beatitudinem; sed petitio orationis directe se extendit quandoque ad aliqua alia, ut ex dictis patet (art. 6. & 7. huius quæst.) Si ergo illud aliud quod petit aliquis pro seipso, non sit ei ad beatitudinem utile, non meretur illud; sed quandoque hoc petendo, & desiderando, meritum amittit; puta si petat a Deo complementum alicuius peccati, quod est non pie orare. Quandoque vero non est necessarium ad salutem, nec manifeste saluti contrarium: & tunc licet orans possit orando mereri vitam æternam, non tamen meretur illud obtinere quod petit. Unde Augustinus dicit in Libro sententiarum Prosperi (Prosper in Lib. Sentent. quas ex August. collegit, sent. 212.) *Fideliter supplicans Deo pro necessitatibus huius vitæ, & misericorditer auditur, & misericorditer non auditur. Quid enim infirmo sit utile, magis novit medicus quam ægrotus*. Et propter hoc etiam Paulus non fuit exauditus petens amoveri stimulum carnis, quia non expediebat. Si vero id quod petitur, sit utile ad beatitudinem hominis, quasi pertinens ad eius salutem, meretur illud non solum orando, sed etiam alia bona opera faciendo: & ideo indubitanter accipit quod petit, sed quando debet accipere. *Quædam enim non negantur, sed ut congruo dentur tempore, differuntur*, ut Augustinus dicit super Ioan. (tract. CII. paulo a princ.) Quod tamen potest impediri, si in petendo non perseveret. Et propter hoc dicit Basilius (in Lib. constit. Monast. cap. 1. vers. fin.) *Ideo quandoque petis, & non accipis, quia perperam postulasti, vel infideliter, vel leviter, vel non conferentia tibi, vel destitisti*. Quia vero homo non potest alii mereri vitam æternam ex condigno, ut supra dictum est (1. 2. quæst. CXIV. ar. 6.) ideo per consequens nec ea quæ ad vitam æternam pertinent, potest aliquando aliquis ex condigno alteri mereri. Et propter hoc non semper ille auditur qui pro alio orat, ut supra habitum est (ar. 7. huius quæst. ad 2. & 3.) Et ideo ponuntur quatuor conditiones, quibus concurrentibus, semper aliquis impetrat quod petit; ut scilicet pro se petat, necessaria ad salutem, pie, & perseveranter.

Ad

Ad tertium dicendum, quod oratio innititur principaliter fidei, non quantum ad efficaciam merendi, quia sic innititur principaliter caritati, sed quantum ad efficaciam impetrandi: quia per fidem habet homo notitiam omnipotentiae divinae, & misericordiae, ex quibus oratio impetrat quod petit.

ARTICULUS XVI. 453

Utrum peccatores orando impetrent aliquid a Deo.

Inf. quaest. **clxxviii.** ***art.*** **2.** ***ad*** **1.** ***& pot. quaest.*** **vi.** ***art*** **9.** ***ad*** **5.** ***& Ioan.*** **iv.** ***lect.*** **3.**

AD sextumdecimum sic proceditur. Videtur quod peccatores orando non impetrent aliquid a Deo. Dicitur enim Ioan. ix. 31. *Scimus quia peccatores Deus non audit*: quod consonat ei quod dicitur Proverb. xxviii. 9. *Qui declinat aures suas, ne audiat legem, oratio eius erit execrabilis*. Oratio autem execrabilis non impetrat aliquid a Deo. Ergo peccatores non impetrant aliquid a Deo.

2. Praeterea. Iusti impetrant a Deo illud quod merentur, ut supra habitum est (art. praec. ad 2.) Sed peccatores nihil possunt mereri, quia gratia carent, & etiam caritate, quae est virtus pietatis, ut dicit Glossa (vetus interl. implic.) II. ad Timoth. iii. super illud, *Habentes quidem speciem pietatis, virtutem autem eius abnegantes*: & ita non pie orant; quod requiritur ad hoc quod oratio impetret, ut supra dictum est (art. praec. ad 2.) Ergo peccatores nihil impetrant orando.

3. Praeterea. Chrysostomus (alius Auctor) dicit super Matth. (hom. xiv. in op. imperf. a med.) *Pater non libenter exaudit orationem quam Filius non dictavit*. Sed in oratione quam Christus dictavit, dicitur: *Dimitte nobis debita nostra, sicut & nos dimittimus debitoribus nostris*: quod peccatores non faciunt. Ergo vel mentiuntur hoc dicentes, & sic non sunt exauditione digni; vel si non dicant, non exaudiuntur, quia formam orandi a Christo institutam non servant.

Sed contra est quod Augustinus dicit super Ioannem (tract. xliv. a med.) *Si peccatores non exaudiret Deus, frustra publicanus dixisset: Domine, propitius esto mihi peccatori*: & Chrysostomus (alius Auctor) dicit super Matth. (hom. xviii. in op. imperf. parum ante med.) *Omnis qui petit, accipit; idest sive iustus sit, sive peccator*.

Respondeo dicendum, quod in peccatore duo sunt consideranda, scilicet natura, quam diligit Deus, & culpa, quam odit. Si ergo peccator orando aliquid petit, inquantum peccator, idest secundum desiderium peccati; in hoc a Deo non auditur ex misericordia, sed quandoque auditur ad vindictam, dum Deus permittit peccatorem adhuc amplius ruere in peccata. Deus enim *quaedam negat propitius, quae concedit iratus*, ut Augustinus dicit (tract. lxxiii. in Io. a princ. & de verb. Dom. serm. liii. cap. vii. cir. fi.)

Orationem vero peccatoris ex bono naturae desiderio procedentem Deus audit, non quasi ex iustitia, quia peccator hoc non meretur, sed ex pura misericordia (vid. art. praec. ad 1.) observatis tamen quatuor praemissis conditionibus (art. praec. ad 2.) ut scilicet pro se petat, necessaria ad salutem, pie, & perseveranter.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut Augustinus dicit super Ioan. (tract. 44. a med.) illud verbum est caeci adhuc inuncti, idest nondum perfecte illuminati; & ideo non est ratum: quamvis possit verificari, si intelligatur de peccatore, inquantum est peccator: per quem etiam modum oratio eius dicitur execrabilis.

Ad secundum dicendum, quod peccator non potest pie orare, quasi eius oratio ex habitu virtutis informetur; potest tamen eius oratio esse pia quantum ad hoc quod petit aliquid ad pietatem pertinens; sicut ille qui non habet habitum iustitiae, potest aliquid iustum velle, ut ex supra dictis patet (quaest. lviii. art. 1. ad 3. & quaest. lix. art. 1.) Et quamvis eius oratio non sit meritoria, potest tamen esse impetrativa: quia meritum innitur iustitiae, sed impetratio innititur gratiae.

Ad tertium dicendum, quod, sicut dictum est (art. 7. hu. quaest. ad 1.) oratio dominica profertur ex persona communi totius Ecclesiae: & ideo si aliquis nolens dimittere debita proximo, dicat orationem dominicam, non mentitur, quamvis hoc quod dicit, non sit verum quantum ad suam personam: est enim verum quantum ad personam Ecclesiae, ex-

extra quam est merito, & ideo fructu orationis caret. Quandoque tamen aliqui peccatores parati sunt debitoribus suis dimittere: & ideo ipsi orantes exaudiuntur, secundum illud Eccli. XXVIII. 2. *Relinque proximo tuo nocenti te, & tunc deprecanti tibi peccata solventur.*

ARTICULUS XVII. 454

Utrum convenienter dicantur esse orationis partes, obsecrationes, orationes, postulationes, & gratiarum actiones.

IV. dist. XV. quæst. IV. art. 3. & Philip. IV. & I. Tim. II.

AD decimumseptimum sic proceditur. Videtur quod inconvenienter dicantur esse orationis partes, *obsecrationes*, *orationes*, *postulationes*, & *gratiarum actiones*. Obsecratio enim videtur esse quædam adiuratio. Sed, sicut Origenes dicit super Matth. (tract. XXXV. parum ante fi.) *non oportet quod vir qui vult secundum Evangelium vivere, adiuret alium: si enim iurare non licet, nec adiurare.* Ergo inconvenienter ponitur *obsecratio* orationis pars.

2. Præterea. Oratio secundum Damascenum (Lib. III. orth. Fid. cap. XXIV. in princ.) est *petitio decentium a Deo*. Inconvenienter ergo *orationes* contra *postulationes* dividuntur.

3. Præterea. Gratiarum actiones pertinent ad præterita; alia vero ad futura. Sed præterita sunt priora futuris. Inconvenienter ergo *gratiarum actiones* post alia ponuntur.

In contrarium est auctoritas Apostoli I. ad Tim. II.

Respondeo dicendum, quod ad orationem tria requiruntur. Quorum primum est ut orans accedat ad Deum, quem orat; quod significatur nomine *orationis*: quia oratio est *ascensus intellectus in Deum*. Secundo requiritur petitio, quæ significatur nomine *postulationis*: sive petitio proponatur determinate, quod quidam nominant proprie *postulationem*; sive indeterminate, ut cum quis petit iuvari a Deo, quod nominant *supplicationem*; sive solum factum narretur, secundum illud Ioan. XI. 3. *Ecce quem amas, infirmatur*, quod vocant *insinuationem*. Tertio requiritur ratio impetrandi quod petitur: & hoc vel ex parte Dei, vel ex parte petentis. Ratio quidem impetrandi ex parte Dei est eius sanctitas, propter quam petimus exaudiri, secundum illud Dan. IX. 17. *Propter temetipsum inclina Deus meus aurem tuam*: & ad hoc pertinet *obsecratio*, quæ est per sacra contestatio; sicut cum dicimus: *Per nativitatem tuam libera nos Domine*. Ratio vero impetrandi ex parte petentis est *gratiarum actio*: quia de acceptis beneficiis gratias agentes, meremur accipere potiora, ut in collecta dicitur. Et ideo dicit Glossa (ord. super illud, *Obsecrationes, orationes &c.*) I. ad Tim. II. quod *in Missa obsecrationes sunt quæ præcedunt consecrationem*, in quibus quædam sacra commemorantur; *orationes sunt in ipsa consecratione*, in qua mens maxime debet elevari in Deum; *postulationes autem sunt in sequentibus petitionibus*; *gratiarum actiones in fine*.

In pluribus etiam Ecclesiæ collectis hæc quatuor possunt attendi: sicut in collecta Trinitatis, quod dicitur, *Omnipotens sempiterne Deus*, pertinet ad orationis ascensum in Deum: quod dicitur, *Qui dedisti famulis tuis &c.* pertinet ad gratiarum actionem: quod dicitur, *Præsta quæsumus &c.* pertinet ad postulationem: quod in fine ponitur, *Per Dominum nostrum &c.* pertinet ab obsecrationem. (*a*) In collationibus autem Patrum (collat. IX cap. XI. XII. & XIII.) dicitur: *Obsecratio est imploratio pro peccatis: oratio, cum aliquid Deo vovemus: postulatio, cum pro aliis petimus: gratiarum actio, quam per ineffabiles excessus mens Deo refert &c.* Sed primum melius est.

Ad primum ergo dicendum, quod *obsecratio* non est adiuratio ad compellendum, quæ prohibetur, sed ad misericordiam implorandam.

Ad secundum dicendum, quod oratio

tio

(a) *Ita mss. & editi omnes præter Nicolaium, qui hæc habet.* In collationibus autem Patrum (coll. IX. ex Isaac Abbate cap. XI. & seqq.) „ Obsecratio est imploratio, seu petitio pro peccatis: quia vel pro præsentibus vel pro præteritis admissis suis unusquisque compunctus veniam deprecatur. Oratio est cum aliquid vovemus Deo, vel offerimus; cum renuntiantes huic mundo, spondemus nos tota cordis intentione Domino servituros; cum pollicemur nos purissimam corporis castitatem, seu immobilem patientiam exhibituros perpetuo, vel cum de corde nostro radices iræ, seu tristitiæ mortem operantes funditus eruendas vovemus. Postulatio, cum pro aliis petimus, vel quam dum sumus in fervore spiritus constituti solemus emittere, pro caris nostris, vel pro totius mundi pace poscentes &c. Gratiarum actio quam per ineffabiles excessus mens Deo refert, cum præterita Dei recolit beneficia, vel præsentia contemplatur, vel quanta Deus iis qui diligunt eum, præparaverit in futurum prospicit &c. „ Sed primum est melius.

tiò communiter sumpta includit omnia quæ hic dicuntur; sed secundum quod contra alia dividitur, importat proprie ascensum in Deum.

Ad tertium dicendum, quod in diversis præterita præcedunt futura; sed aliquid unum & idem prius est futurum quam sit præteritum. Et ideo gratiarum actio de aliis beneficiis præcedit postulationem; sed idem beneficium prius postulatur, & ultimo cum acceptum fuerit, de eo gratiæ aguntur: postulationem autem præcedit oratio, per quam acceditur ad Deum, a quo petimus: orationem autem præcedit obsecratio, qua ex consideratione divinæ bonitatis ad eum audemus accedere.

QUAESTIO LXXXIV.

De exterioribus actibus latriæ, in tres articulos divisa.

POstea considerandum est de exterioribus actibus latriæ: & primo de adoratione, per quam aliquis suum corpus ad Deum venerandum exhibet; secundo de illis actibus quibus aliquid de rebus exterioribus Deo offertur; tertio de actibus quibus ea quæ Dei sunt, assumuntur.

Circa primum quæruntur tria.

Primo, utrum adoratio sit actus latriæ.

Secundo, utrum adoratio importet actum interiorem, vel exteriorem.

Tertio, utrum adoratio requirat determinationem loci.

ARTICULUS I. 455

Utrum adoratio sit actus latriæ, sive religionis.

III. dist. x. quæst. 1. art. 3. & III. cont. cap. CXIX.

AD primum sic proceditur. Videtur quod adoratio non sit actus latriæ, sive religionis. Cultus enim religionis soli Deo debetur. Sed adoratio non debetur soli Deo: legitur enim Gen. XVIII. quod Abraham adoravit Angelos: & III. Regum 1. dicitur, quod Nathan Propheta ingressus ad Regem David, adoravit eum pronus in terram. Ergo adoratio non est actus religionis.

2. Præterea. Religionis cultus debetur Deo, prout in ipso beatificamur, ut patet per Augustinum in X. de civ. Dei (cap. 1. a med.). Sed adoratio debetur ei ratione maiestatis: quia super illud Psal. XXVIII. *Adorate Dominum in atrio sancto eius*, dicit Glossa (ord. Cassiod. super illud Psal. XCV. *Introite in atria eius*:) *De his atriis venitur in atrium, ubi maiestas adoratur*. Ergo adoratio non est actus latriæ.

3. Præterea. Unus religionis cultus tribus personis debetur. Non autem una adoratione adoramus tres personas, sed ad invocationem trium personarum singulariter genuflectimus. Ergo adoratio non est actus latriæ.

Sed contra est quod Matth. IV. 10. inducitur: *Dominum Deum tuum adorabis, & illi soli servies*.

Respondeo dicendum, quod adoratio ordinatur in reverentiam eius qui adoratur. Manifestum est autem ex dictis (quæst. LXXXI. art. 2. & 3.) quod religionis proprium est reverentiam Deo exhibere. Unde adoratio qua Deus adoratur, est religionis actus.

Ad primum ergo dicendum, quod Deo debetur reverentia propter eius excellentiam; quæ aliquibus creaturis communicatur non secundum æqualitatem, sed secundum quamdam participationem: & ideo alia veneratione veneramur Deum, quod pertinet ad latriam; & alia venerationе quasdam excellentes creaturas, quod pertinet ad duliam, de qua post dicetur (quæst. CIII.) Et quia ea quæ exterius aguntur, signa sunt interioris reverentiæ, quædam exteriora ad reverentiam pertinentia exhibentur excellentibus creaturis, inter quæ maximum est adoratio; sed aliquid est quod soli Deo exhibetur, scilicet sacrificium. Unde Augustinus dicit in X. de civ. Dei (cap. IV. cir. fi.) *Multa de cultu divino usurpata sunt quæ honoribus deferuntur humanis, sive humilitate nimia, sive adulatione pestifera; ita tamen ut quibus ea deferuntur, homines haberentur, qui dicuntur colendi, & venerandi; si autem multum eis additur, & adorandi. Quis vero sacrificandum censuit, nisi ei quem Deum aut scivit, aut putavit, aut finxit?* Secundum reverentiam ergo quæ creaturæ excellenti debetur, Nathan adoravit David; secundum autem reverentiam quæ debetur Deo, Mardochæus noluit adorare Aman, *timens ne honorem Dei transferret ad hominem*, ut dicitur Hester (III. & XIII.) & similiter secundum reverentiam debitam creaturæ ex-cel-

cellenti, Abraham adoravit Angelos, & etiam Iosue, ut legitur Iosue v. quamvis possit intelligi quod adoraverint adoratione latriæ Deum, qui in persona Angeli apparebat, & loquebatur. Secundum autem reverentiam quæ debetur Deo, prohibitus est Ioannes Angelum adorare, Apoc. ult. tum ad ostendendum dignitatem hominis, quam adeptus est per Christum, ut Angelis æquetur: unde ibi subditur: *Conservus tuus sum, & fratrum tuorum:* tum etiam ad excludendum idololatriæ occasionem: unde subditur, *Deum adora*.

Ad secundum dicendum, quod sub maiestate divina intelligitur omnis Dei excellentia; ad quam pertinet quod in ipso, sicut in summo bono, beatificamur.

Ad tertium dicendum, quod quia una est excellentia trium personarum, unus honor, & reverentia eis debetur, & per consequens una adoratio. In cuius figuram cum legitur de Abraham Gen. XVIII. quod tres viri ei apparuerunt, adorans unum alloquitur, dicens: *Domine, si inveni gratiam &c.* Terna autem genuflexio signum est ternarii personarum, non autem diversitatis adorationum.

ARTICULUS II. 456

Utrum adoratio importet actum corporalem.

Sup. quæst. LXXXI. *art.* 7. *& III. dist.* IX. *quæst.* I. *art.* 3. *& III. cont. cap.* CXIX.

AD secundum sic proceditur. Videtur quod adoratio non importet actum corporalem. Dicitur enim Ioan. IV. 23. *Veri adoratores adorabunt Patrem in spiritu, & veritate*. Sed id quod fit in spiritu, non pertinet ad corporalem actum. Ergo adoratio non importat corporalem actum.

2. Præterea. Nomen adorationis ab oratione sumitur. Sed oratio principaliter consistit in interiori actu, secundum illud I. ad Corinth. XIV. 15. *Orabo spiritu, orabo & mente*. Ergo adoratio maxime importat spiritualem actum.

3. Præterea. Corporales actus ad sensibilem cognitionem pertinent. Deum autem non attingimus sensu corporis, sed mentis. Ergo adoratio non importat corporalem actum.

Sed contra est quod super illud Exod. XX. *Non adorabis ea, neque coles*, dicit Glossa (ord.) „ Nec affectu colas, nec „ specie adores. “

Respondeo dicendum, quod, sicut Damascenus dicit in IV. Lib. (orth. Fid. cap. XIII. in princ.) quia ex duplici natura compositi sumus, intellectuali scilicet, & sensibili, duplicem adorationem Deo offerimus; scilicet spiritualem, quæ consistit in interiori mentis devotione; & corporalem, quæ consistit in exteriori corporis humiliatione.

Et quia in omnibus actibus latriæ, id quod est exterius, refertur ad id quod est interius, sicut ad principalius, ideo ipsa exterior adoratio fit propter interiorem; ut videlicet per signa humilitatis quæ corporaliter exhibemus, excitetur noster affectus ad subiiciendum se Deo: quia connaturale est nobis ut per sensibilia ad intelligibilia procedamus.

Ad primum ergo dicendum, quod etiam adoratio corporalis in spiritu fit, inquantum ex spirituali devotione procedit, & ad eam ordinatur.

Ad secundum dicendum, quod sicut oratio primordialiter est quidem in mente, secundario autem verbis exprimitur, ut supra dictum est (quæst. LXXXIII. art. 12.) ita etiam adoratio principaliter quidem in interiori Dei reverentia consistit, secundario autem in quibusdam corporalibus humilitatis signis: sicut genuflectimus, nostram infirmitatem designantes in comparatione ad Deum; prosternimus autem nos, quasi profitentes nos nihil esse ex nobis.

Ad tertium dicendum, quod etsi per sensum Deum attingere non possumus; per sensibilia tamen signa mens nostra provocatur ut tendat in Deum.

ARTICULUS III. 457

Utrum adoratio requirat determinatum locum.

I. Tim. II.

AD tertium sic proceditur. Videtur quod adoratio non requirat determinatum locum. Dicitur enim Ioan. IV. 21. *Venit hora, quando neque in monte hoc, neque in Hierosolymis adorabitis Patrem*. Eadem autem ratio videtur esse & de aliis locis. Ergo determinatus locus non requiritur ad adorandum.

2. Præterea. Adoratio exterior ordinatur ad interiorem. Sed interior adoratio fit ad Deum ut ubique existentem. Ergo exterior adoratio non requirit determinatum locum.

3. Præ-

3. Præterea. Idem Deus eſt qui in novo, & veteri teſtamento adoratur. Sed in veteri teſtamento fiebat adoratio ad occidentem, nam oſtium tabernaculi reſpiciebat ad orientem, ut habetur Exod. XXVI. Ergo eadem ratione etiam nunc debemus adorare ad occidentem, ſi aliquis locus determinatus requiritur ad adorandum.

Sed contra eſt quod dicitur Iſa. LVI. & inducitur Luc. XIX. 46. *Domus mea domus orationis vocabitur*.

Reſpondeo dicendum, quod, ſicut dictum eſt (art. præc.) in adoratione principalius eſt interior devotio mentis; ſecundarium autem eſt quod pertinet exterius ad corporalia ſigna. Mens autem interius apprehendit Deum, quaſi non comprehenſum aliquo loco; ſed corporalia ſigna neceſſe eſt quod in determinato loco, & ſitu ſint. Et ideo determinatio loci non requiritur ad adorationem principaliter quaſi ſit de neceſſitate ipſius, ſed ſecundum quamdam decentiam, ſicut & alia corporalia ſigna.

Ad primum ergo dicendum, quod Dominus per illa verba prænuntiat ceſſationem adorationis, tam ſecundum ritum Iudæorum adorantium in Hieruſalem, quam etiam ſecundum ritum Samaritanorum adorantium in monte Garizim. Uterque enim ritus ceſſavit veniente ſpirituali Evangelii veritate: ſecundum quam in omni loco Deo ſacrificatur, ut dicitur Malach. I.

Ad ſecundum dicendum, quod determinatus locus eligitur ad adorandum, non propter Deum qui adoratur, quaſi loco concludatur; ſed propter ipſos adorantes: & hoc triplici ratione. Primo quidem propter loci conſecrationem, ex qua ſpecialem devotionem concipiunt orantes, ut magis exaudiantur, ſicut patet (a) ex oratione Salomonis III. Reg. VIII. Secundo propter ſacra myſteria, & alia ſanctitatis ſigna, quæ ibi continentur. Tertio propter concurſum multorum adorantium, ex quo fit oratio magis exaudibilis, ſecundum illud Matth. XVIII. 20. *Ubi ſunt duo, vel tres congregati in nomine meo, ibi ſum ego in medio eorum*.

Ad tertium dicendum, quod ſecundum quamdam decentiam adoramus verſus orientem: primo quidem propter divinæ maieſtatis indicium, quod nobis manifeſtatur in motu cæli, qui eſt ab oriente: ſecundo propter paradiſum in oriente conſtitutum, ut legitur Geneſ. II. ſecundum litteram LXX. Interpretum, quaſi quæramus ad paradiſum redire: tertio propter Chriſtum, qui eſt lux mundi, & *Oriens* nominatur Zach. VI. & *qui aſcendit ſuper cælum cæli ad orientem*: (Pſal. LXVII. 34.) & ab oriente etiam expectatur venturus, ſecundum illud Matth. XXIV. 27. *Sicut fulgur exit ab oriente, & paret uſque ad occidentem, ita erit & adventus Filii hominis*.

QUAESTIO LXXXV.

De his quæ Deo a fidelibus dantur, & primo de ſacrificio,

in quatuor articulos diviſa.

Poſtea conſiderandum eſt de actibus quibus aliquæ res exteriores Deo offeruntur.

Circa quos occurrit duplex conſideratio. Primo quidem de his quæ Deo a fidelibus dantur. Secundo de votis, quibus ei aliqua promittuntur. Circa primum conſiderandum eſt de ſacrificiis, oblationibus, primitiis, & decimis.

Circa ſacrificia quæruntur quatuor.

Primo, utrum offerre Deo ſacrificium ſit de lege naturæ.

Secundo, utrum ſoli Deo ſit ſacrificium offerendum.

Tertio, utrum offerre ſacrificium ſit ſpecialis actus virtutis.

Quarto, utrum omnes teneantur ad ſacrificium offerendum.

ARTICULUS I. 458

Utrum offerre ſacrificium Deo ſit de lege naturæ.

Ad primum ſic proceditur. Videtur quod offerre ſacrificium Deo non ſit de lege naturæ. Ea enim quæ ſunt iuris naturalis, communia ſunt apud omnes homines. Non autem hoc contingit circa ſacrificia: nam quidam leguntur obtuliſſe in ſacrificium panem, & vinum, ſicut de Melchiſedech dicitur Gen. XIV. (b) & quidam hæc, quidam illa animalia. Ergo oblatio ſacrificiorum non eſt de iure naturali.

2. Præterea. Ea quæ ſunt iuris naturalis, omnes iuſti ſervaverunt. Sed non

 legi-

(a) *Al.* ex adoratione. (b) *Ita optime Nicolaius*. *Al.* & quidam hæc, quidam illa, ut animalia: *iterum*: & quidam hæc, quidam vero alia, ut animalia.

legitur de Isaac, quod sacrificium obtulerit: neque etiam de Adam; de quo tamen dicitur Sap. x. 2. quod *sapientia eduxit eum a delicto suo*. Ergo oblatio sacrificii non est de iure naturali.

3. Præterea. Augustinus dicit X. de civit. Dei (cap. v. vi. & xix.) quod sacrificia in quadam significantia offeruntur. Voces autem, quæ sunt præcipua inter signa, sicut idem dicit in Lib. II. de doctr. christ. (cap. III.) non significant naturaliter, sed ad placitum, secundum Philosophum (Lib. I. Periherm. cap. II. in princ.) Ergo sacrificia non sunt de lege naturali.

Sed contra est quod in qualibet ætate, & apud quaslibet hominum nationes semper fuit aliqua sacrificiorum oblatio. Quod autem est apud omnes, videtur naturale esse. Ergo & oblatio sacrificiorum est de iure naturali.

Respondeo dicendum, quod naturalis ratio dictat homini quod alicui superiori subdatur, propter defectus quos in se ipso sentit, in quibus ab aliquo superiori eget adiuvari, & dirigi: & quicquid illud sit, hoc est quod apud omnes dicitur Deus.

Sicut autem in rebus naturalibus naturaliter inferiora superioribus subduntur; ita etiam naturalis ratio dictat homini secundum naturalem inclinationem ut ei quod est supra hominem, subiectionem, & honorem exhibeat secundum suum modum. Est autem modus conveniens homini ut sensibilibus signis utatur ad aliqua exprimenda, quia ex sensibilibus cognitionem accipit. Et ideo ex naturali ratione procedit quod homo quibusdam sensibilibus rebus utatur, offerens eas Deo in signum debitæ subiectionis, & honoris, secundum similitudinem eorum qui dominis suis aliqua offerunt in recognitionem dominii. Hoc autem pertinet ad rationem sacrificii. Et ideo oblatio sacrificii pertinet ad ius naturale.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut supra dictum est (1. 2. quæst. xcv. art. 2.) aliqua in communi sunt de iure naturali, quorum determinationes sunt de iure positivo: sicut quod malefactores puniantur, habet lex naturalis; sed quod tali pœna, vel tali puniantur, est ex constitutione divina, vel humana. Similiter etiam oblatio sacrificii in communi est de lege naturali; & ideo in hoc omnes conveniunt: sed determinatio sacrificiorum est ex institutione humana, vel divina; & ideo in hoc differunt.

Ad secundum dicendum, quod Adam, & Isaac, sicut & alii iusti, Deo sacrificium obtulerunt secundum sui temporis congruentiam, ut patet per Gregorium, qui dicit (Lib. IV. Moral. cap. III. a princ.) quod apud antiquos per sacrificiorum oblationes remittebatur (*a*) prius peccatum originale. Non autem de omnibus iustorum sacrificiis fit mentio in Scriptura, sed solum de illis circa quæ aliquid speciale accidit. Potest tamen esse ratio quare Adam non legitur sacrificasse, ne, quia in ipso notatur origo peccati, simul etiam in eo sanctificationis origo signaretur. Isaac vero significavit Christum, inquantum ipse oblatus est in sacrificium: unde non oportebat ut significaretur quasi sacrificium offerens.

Ad tertium dicendum, quod significare conceptus suos est homini naturale; sed determinatio signorum est secundum humanum placitum.

ARTICULUS II. 459

Utrum soli Deo sit sacrificium offerendum.

1. 2. *quæst.* CI. *art.* 3. *cor. &* III. *P. quæst.* XLVIII. *art.* 3. *cor. & I. cont. cap.* CXX. *fi. & Psal.* XXVIII. *& Rom.* I. *lect.* 7. *fi.*

AD secundum sic proceditur. Videtur quod non soli summo Deo sit sacrificium offerendum. Cum enim sacrificium Deo offerri debeat, videtur quod omnibus illis sit sacrificium offerendum qui Divinitatis consortes fiunt. Sed etiam sancti homines efficiuntur divinæ naturæ consortes, ut dicitur II. Pet. I. unde & de eis in Psal. lxxxI. 6. dicitur: *Ego dixi, Dii estis*: Angeli etiam *filii Dei* nominantur, ut patet Iob I. Ergo omnibus his debet sacrificium offerri.

2. Preterea. Quanto aliquis maior est, tanto ei maior honor debet exhiberi. Sed Angeli, & Sancti sunt multo maiores quibuscumque terrenis Principibus; quibus tamen eorum subditi multo maiorem honorem impendunt, se coram eis prosterÂ-

(a) *Ita legendum videtur verbum quod in mss. obscure ponitur, iuxta Madalenam. Editi omnes habent* pueris *contra mentem Gregorii, qui sic*: „ Quod vero apud nos valet aqua baptismatis, hoc egit apud vete„ res vel pro parvulis sola fides, vel pro maioribus virtus sacrificii &c. “ *Edit. Patav. an.* 1712. *omittit* pueris. *Forte redundat etiam* prius.

sternentes, & munera offerentes, quam fit oblatio alicuius animalis, vel rei alterius in sacrificium. Ergo multo magis Angelis, & Sanctis potest sacrificium offerri.

3. Praeterea. Templa, & altaria instituuntur ad sacrificia offerenda. Sed templa, & altaria instituuntur Angelis, & Sanctis. Ergo etiam sacrificia possunt eis offerri.

Sed contra est quod dicitur Exod. XXII. 20. *Qui immolat diis, occidetur, praeterquam Domino soli.*

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est (art. praec.) oblatio sacrificii fit ad aliquid significandum. Significat autem sacrificium quod offertur exterius, interius spirituale sacrificium, quo anima seipsam offert Deo, secundum illud Psalmistae (Psal. l. 19.) *Sacrificium Deo spiritus contribulatus*: quia, sicut supra dictum est (quaest. LXXXI. art. 7. & quaest. LXXXIV. art. 2.) exteriores actus religionis ad interiores ordinantur. Anima autem se offert Deo in sacrificium, sicut principio suae creationis, & sicut fini suae beatificationis. Secundum autem veram fidem solus Deus est creator animarum nostrarum, ut in I. habitum est (quaest. CXVIII. art. 2.) In solo etiam eo animae nostrae beatitudo consistit, ut supra dictum est (1. 2. art. 8. quaest. II. & III.) Et ideo sicut soli Deo summo debemus sacrificium spirituale offerre; ita etiam soli ei debemus offerre exteriora sacrificia: sicut etiam *orantes, atque laudantes ad eum dirigimus significantes voces, cui res ipsas in corde, quas significamus, offerimus*, ut Augustinus dicit X. de civit. Dei (cap. XIX. paulo a princ.)

Hoc etiam videmus in omni republica observari quod summum rectorem aliquo signo singulari honorant; quod cuicumque alteri deferretur, esset crimen laesae maiestatis. Et ideo in lege divina statuitur poena mortis his qui divinum honorem aliis exhibent.

Ad primum ergo dicendum, quod nomen Divinitatis communicatur aliquibus, non per aequalitatem, sed per participationem: & ideo nec aequalis honor eis debetur.

Ad secundum dicendum, quod in oblatione sacrificii non pensatur pretium occisi pecoris, sed significatio, qua hoc fit in honorem summi Rectoris totius universi. Unde, sicut Augustinus dicit X. de civit. Dei (cap. XIX. ad fi.) *daemones non cadaverinis nidoribus, sed divinis honoribus gaudent.*

Ad tertium dicendum, quod, sicut Augustinus dicit VIII. de civit. Dei (cap. ult. in princ.) *non constituimus Martyribus (a) templa, sacerdotia: quoniam non ipsi, sed Deus eorum nobis est Deus: unde Sacerdos non dicit, Offero tibi sacrificium Petre, vel Paule. Sed Deo de illorum victoriis gratias agimus, & nos ad imitationem eorum (b) adhortamur.*

ARTICULUS III. 460

Utrum oblatio sacrificii sit specialis actus virtutis.

AD tertium sic proceditur. Videtur quod oblatio sacrificii non sit specialis actus virtutis. Dicit enim Augustinus X. de civit. Dei (cap. VI. in princ.) *Verum sacrificium est omne opus quod agitur, ut sancta societate inhaereamus Deo.* Sed non omne opus bonum est specialis actus alicuius determinatae virtutis. Ergo oblatio sacrificii non est specialis actus determinatae virtutis.

2. Praeterea. Maceratio corporis, quae fit per ieiunium, pertinet ad abstinentiam; quae autem fit per continentiam, pertinet ad castitatem; quae autem est in martyrio, pertinet ad fortitudinem. Quae omnia videntur comprehendi sub sacrificii oblatione, secundum illud Rom. XII. 1. *Exhibeatis corpora vestra hostiam viventem.* Dicit etiam Apostolus ad Hebr. ult. 16. *Beneficentiae, & communionis nolite oblivisci: talibus enim hostiis promeretur Deus.* Beneficentia autem, & communio pertinent ad caritatem, misericordiam, & liberalitatem. Ergo sacrificii oblatio non est specialis actus determinatae virtutis.

3. Praeterea. Sacrificium videtur quod Deo exhibetur. Sed multa sunt quae Deo exhibentur, sicut devotio, oratio, decimae, primitiae, oblationes, & holocausta. Ergo sacrificium non videtur esse alicuis specialis actus determinatae virtutis.

Sed contra est quod in lege specialia praecepta de sacrificiis dantur, ut patet in principio Levit.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra habitum est (1. 2. quaest. XVIII. art. 6. &

(a) Ita mss. ex quibus edit. Rom. aliaque vetusta, templa sacerdotalia. Nicolaius & editi posteriores ex Augustini textu; templa, sacerdotia, sacra, & sacrificia: quoniam &c. (b) Ita passim mss. Editi exhortamur.

6. & 7.) quando actus unius virtutis ordinatur ad finem alterius virtutis, participat quodammodo speciem eius; sicut cum quis furatur ut fornicetur, ipsum furtum accipit quodammodo fornicationis deformitatem; ita quod si etiam alias non esset peccatum, ex hoc iam peccatum esset quod ad fornicationem ordinatur.

Sic ergo sacrificium est quidam specialis actus laudem habens ex hoc quod in divinam reverentiam fit: propter quod ad determinatam virtutem pertinet, scilicet ad religionem. Contingit autem & ea quae secundum alias virtutes fiunt, in divinam reverentiam ordinari; puta cum aliquis eleemosynam facit de rebus propriis propter Deum, vel cum aliquis proprium corpus alicui afflictioni subiicit propter divinam reverentiam: & secundum hoc etiam actus aliarum virtutum sacrificia dici possunt. Sunt tamen quidam actus qui non habent ex alio laudem, nisi quia fiunt propter reverentiam divinam: & isti actus proprie sacrificia dicuntur, & pertinent ad virtutem religionis.

Ad primum ergo dicendum, quod hoc ipsum quod Deo quadam spirituali societate volumus inhaerere, ad divinam reverentiam pertinet: & ideo cuiuscumque virtutis actus rationem sacrificii accipit ex hoc quod agitur ut sancta societate Deo inhaereamus.

Ad secundum dicendum, quod triplex est hominis bonum. Primum quidem est bonum animae, quod Deo offertur interiori quodam sacrificio per devotionem, & orationem, & alios huiusmodi interiores actus: & hoc est principale sacrificium. Secundum est bonum corporis, quod Deo quodammodo offertur per martyrium, & abstinentiam, seu continentiam. Tertium est bonum exteriorum rerum, de quo sacrificium offertur Deo; directe quidem, quando immediate res nostras Deo offerimus; mediate autem, quando eas communicamus proximis propter Deum.

Ad tertium dicendum, quod sacrificia proprie dicuntur, quando circa res Deo oblatas aliquid fit; sicut quod animalia occidebantur, & comburebantur; quod panis frangitur, & comeditur, & benedicitur. Et hoc ipsum nomen sonat: nam sacrificium dicitur ex hoc quod homo facit aliquid sacrum. Oblatio autem directe dicitur, cum Deo aliquid offertur, etiamsi nihil circa ipsum fiat; sicut dicuntur offerri denarii, vel panes in altari, circa quos nihil fit. Unde omne sacrificium est oblatio, sed non convertitur. Primitiae autem oblationes sunt, quia Deo offerebantur, ut legitur Deut. xxvi. non autem sunt sacrificia, quia nihil sacrum circa eas fiebat. Decimae autem, proprie loquendo, non sunt sacrificia, neque oblationes: quia non immediate Deo, sed ministris divini cultus exhibentur.

ARTICULUS IV. 461

Utrum omnes teneantur ad sacrificia offerenda.

AD quartum sic proceditur. Videtur quod non omnes teneantur ad sacrificia offerenda. Dicit enim Apostolus Rom. III. 19. *Quaecumque lex loquitur, his qui sunt in lege, loquitur*. Sed lex de sacrificiis non fuit omnibus data, sed soli populo Hebraeorum. Ergo non omnes ad sacrificia tenentur.

2. Praeterea. Sacrificia Deo offeruntur ad aliquid significandum. Sed non est omnium huiusmodi significationes intelligere. Ergo non omnes tenentur ad sacrificia offerenda.

3. Praeterea. Ex hoc *sacerdotes* dicuntur, quod sacrificium Deo offerunt. Sed non omnes sunt sacerdotes. Ergo non omnes tenentur ad sacrificia offerenda.

Sed contra est quod sacrificium offerre est de lege naturae, ut supra habitum est (art. 1. hu. quaest.) Ad ea autem quae sunt legis naturae, omnes tenentur. Ergo omnes tenentur ad sacrificium Deo offerendum.

Respondeo dicendum, quod duplex est sacrificium, sicut dictum est (art. 2. hu. quaest.) Quorum primum & principale est sacrificium interius, ad quod omnes tenentur: omnes enim tenentur Deo devotam mentem offerre.

Aliud autem est sacrificium exterius, quod in duo dividitur. Nam quoddam est quod ex hoc solum laudem habet quod Deo aliquid exterius offertur in protestationem divinae subiectionis: & ad hoc aliter tenentur illi qui sunt sub lege nova, vel veteri; aliter illi qui non sunt sub lege. Nam illi qui sunt sub lege, tenentur ad determinata sacrificia offerenda secundum legis praecepta; illi vero qui non erant sub lege, tenebantur ad aliqua exterius facienda in honorem divinum secundum condecentiam ad eos inter-

ter quos habitabant, non autem determinate ad hæc, vel ad illa.

Aliud vero est exterius sacrificium, quando actus exteriores aliarum virtutum in divinam reverentiam assumuntur: quorum quidam cadunt sub præcepto, ad quos omnes tenentur; quidam vero sunt supererogationis, ad quos non omnes tenentur.

Ad primum ergo dicendum, quod ad illa determinata sacrificia quæ in lege erant præcepta, non omnes tenebantur; tenebantur tamen ad aliqua sacrificia interiora, vel exteriora, ut dictum est (in cor. art.)

Ad secundum dicendum, quod quamvis non omnes sciant explicite virtutem sacrificiorum, sciunt tamen implicite; sicut & habent fidem implicitam, ut supra habitum est (quæst. 11. art. 6. & 7.)

Ad tertium dicendum, quod sacerdotes offerunt sacrificia, quæ sunt specialiter ordinata ad cultum divinum, non solum pro se, sed etiam pro aliis: quædam vero sunt alia sacrificia, quæ quilibet potest pro se Deo offerre, ut ex supra dictis patet (in corp. art. & art. 2. & 3. hu. quæst.)

QUAESTIO LXXXVI.

De oblationibus, & primitiis, in quatuor articulos divisa.

Postea considerandum est de oblationibus, & primitiis: & circa hoc quæruntur quatuor.

Primo, utrum aliquæ oblationes sint de necessitate præcepti.

Secundo, quibus oblationes debeantur.

Tertio de quibus rebus fieri debeant.

Quarto specialiter de oblationibus primitiarum, utrum ad eas homines ex necessitate teneantur.

ARTICULUS I. 462

Utrum homines teneantur ad oblationes ex necessitate præcepti.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod homines non teneantur ad oblationes ex necessitate præcepti. Non enim homines tempore Evangelii tenentur ad observanda cæremonialia præcepta veteris legis, ut supra habitum est (1. 2. quæst. CIII. art. 3. & 4.) Sed oblationes offerre ponitur inter cæremonialia præcepta veteris legis: dicitur enim Exod. XXIII. 14. *Tribus vicibus per singulos annos mihi festa celebrabitis*: & postea subditur: *Non apparebis in conspectu meo vacuus*. Ergo ad oblationes non tenentur nunc homines ex necessitate præcepti.

2. Præterea. Oblationes, antequam fiant, in voluntate hominis consistunt, ut videtur per hoc quod Dominus dicit Matth. V. 23. *Si offers munus tuum ad altare*, quasi hoc arbitrio offerentium relinquatur: postquam autem oblationes sunt factæ, non restat locus iterato offerendi eas. Ergo nullo modo aliquis ex necessitate præcepti ad oblationes tenetur.

3. Præterea. Quicumque aliquid tenetur reddere Ecclesiæ, si non reddat, potest ad id compelli per subtractionem ecclesiasticorum sacramentorum. Sed illicitum videtur his qui offerre noluerint, ecclesiastica sacramenta denegare, secundum illud decretum sextæ Synodi (sc. Constantinopolit. III. & est can. XXIII. ex his qui Trullani vocantur tom. 6. Concil.) quod habetur 1. quæst. 1. (cap. *Nullus*) *Nullus qui sacram communionem dispensat, a percipiente gratiam aliquid exigat; si vero exegerit, deponatur*. Ergo non tenentur homines ex necessitate salutis ad oblationes.

Sed contra est quod Gregorius (VII.) dicit (in Conc. Rom. V. can. XII. tom. 10. Concil. & hab. cap. LXIX. de consecrat.) *Omnis Christianus procuret ad Missarum solemnia aliquid Deo offerre*.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est (quæst. præc. art. 3. ad 3.) nomen oblationis commune est ad omnes res quæ in cultum Dei exhibentur; ita quod si aliquid exhibeatur in cultum divinum, quasi in aliquod sacrum, quod inde fieri debeat, consumendum, & oblatio est, & sacrificium. Unde Exod. XXIX. 18. dicitur: *Offeres totum arietem in incensum super altare: oblatio est Domino, odor suavissimus victimæ Dei*: & Levit. II. 1. dicitur: *Anima cum obtulerit oblationem sacrificii Deo, simila erit eius oblatio*. Si vero sic exhibeatur ut integrum maneat divino cultui deputandum, vel in usus ministrorum expendendum, erit oblatio, & non sacrificium. Huiusmodi ergo oblationes de sui ratione habent quod voluntarie offerantur, secundum illud Exod. XXV. 2. *Ab homine qui offert ultroneus, accipietis eas*. Potest tamen contingere quod aliquis ad oblationes teneatur quadruplici ratione.

Pri-

Primo quidem ex praecedenti conventione; ficut cum alicui conceditur aliquis fundus Ecclesiae, ut certis temporibus certas oblationes faciat; quod tamen habet rationem census. Secundo propter praecedentem deputationem, sive promissionem; sicut cum aliquis offert donationem inter vivos, vel cum relinquit in testamento Ecclesiae aliquam rem mobilem, vel immobilem in posterum solvendam. Tertio modo propter Ecclesiae necessitatem; puta si ministri Ecclesiae non haberent unde sustentarentur. Quarto propter consuetudinem: tenentur enim fideles in aliquibus solemnitatibus ad aliquas oblationes consuetas. Tamen in his duobus ultimis casibus remanet oblatio quodammodo voluntaria, scilicet quantum ad quantitatem, vel speciem rei oblatae.

Ad primum ergo dicendum, quod in nova lege homines non tenentur ad oblationes causa solemnitatum legalium, ut in Exodo dicitur, sed ex quibusdam aliis causis, ut dictum est (in corp.)

Ad secundum dicendum, quod ad oblationes faciendas tenentur aliqui, & antequam fiant (sicut in primo, & tertio, & quarto modo) & etiam postquam eas fecerint per deputationem, sive promissionem: tenentur enim realiter exhibere quod est Ecclesiae per modum deputationis oblatum.

Ad tertium dicendum, quod illi qui oblationes debitas non reddunt, possunt puniri per subtractionem sacramentorum, non per ipsum sacerdotem, cui sunt oblationes faciendae, ne videatur pro sacramentorum exhibitione aliquid exigere, sed per superiorem aliquem.

ARTICULUS II. 463

Utrum solum sacerdotibus debeantur oblationes.

AD secundum sic proceditur. Videtur quod oblationes non solum sacerdotibus debeantur. Inter oblationes enim praecipuae videntur esse quae hostiarum sacrificiis deputantur. Sed ea quae pauperibus dantur, in Scripturis *hostiae* dicuntur, secundum illud Hebr. ult. 16. *Beneficentiae, & communionis nolite oblivisci: talibus enim hostiis promeretur Deus.* Ergo multo magis oblationes pauperibus debentur.

2. Praeterea. In multis parochiis monachi de oblationibus partem habent. Alia autem est cura clericorum, alia monachorum, ut Hieronymus dicit (ep. 1. ad Heliodor, a med.) Ergo non solum sacerdotibus oblationes debentur.

3. Praeterea. Laici de voluntate Ecclesiae emunt oblationes, ut panes, & huiusmodi. Sed non nisi ut haec in suos usus convertant. Ergo oblationes possunt etiam ad laicos pertinere.

Sed contra est quod dicit canon Damasi I, Papae (qui est 111. inter eius decreta tom. 2. Concil.) & habetur x. qu. 1. (cap. *Hanc consuetudinem*) *Oblationes quae intra sanctam Ecclesiam offeruntur; tantummodo sacerdotibus, qui quotidie Domino servire videntur, licet comedere, & bibere: quia in veteri testamento prohibuit Dominus panes sanctos comedere filiis Israel, nisi tantummodo Aaron, & filiis eius:*

Respondeo dicendum, quod sacerdos quodammodo constituitur sequester, & medius inter populum, & Deum, sicut de Moyse legitur Deut. v. & ideo ad eum pertinet divina dogmata, & sacramenta exhibere populo; & iterum ea quae sunt populi, puta preces, & sacrificia, & oblationes, per eum Domino debent exhiberi; secundum illud Apostoli ad Hebr. v. 1. *Omnis Pontifex ex hominibus assumptus, pro hominibus constituitur in his quae sunt ad Deum, ut offerat dona, & sacrificia pro peccatis.*

Et ideo oblationes quae a populo Deo exhibentur, ad sacerdotes pertinent; non solum ut eas in suos usus convertant, verum etiam ut fideliter eas dispensent, partim quidem expendendo eas in his quae pertinent ad cultum divinum, partim vero in his quae pertinent ad proprium victum (quia qui altari deserviunt, cum altari participant, ut dicitur I. ad Cor. IX.) partim etiam in usus pauperum, qui sunt, quantum fieri potest, de rebus Ecclesiae sustentandi: quia & Dominus in usum pauperum loculos habebat, ut Hieronymus dicit super Matthaeum (cap. XVII. sup. illud: *Ut non scandalizemus*, & hab. cap. *Habebat* XII. quaest. 1.).

Ad primum ergo dicendum, quod ea quae pauperibus dantur, sicut non proprie sunt sacrificia, dicuntur tamen sacrificia, inquantum eis dantur propter Deum; ita etiam secundum eamdem rationem oblationes dici possunt, tamen non proprie dictae, quia non immediate Deo offeruntur. Oblationes vero proprie dictae in usum pauperum cedunt, non per dispensationem offerentium, sed per dispensationem sacerdotum.

Ad

Ad secundum dicendum, quod monachi, sive alii religiosi possunt oblationes recipere tripliciter. Uno modo, sicut pauperes, per dispensationem sacerdotum, vel ordinationem Ecclesiae. Alio modo, si sint ministri altaris: & tunc possunt accipere oblationes sponte oblatas. Tertio modo, si parochiae sint eorum: & tunc ex debito possunt accipere oblationes tamquam Ecclesiae rectores.

Ad tertium dicendum, quod oblationes, postquam fuerint consecratae, non possunt cedere in usum laicorum; sicut vasa, & vestimenta sacra: & hoc modo intelligitur dictum Damasi Papae (cit. in arg. *Sed cont.*) Illa vero quae non sunt consecrata, possunt in usum laicorum cedere ex dispensatione sacerdotum, sive per modum donationis, sive per modum venditionis.

ARTICULUS III. 464

Utrum homo possit oblationes facere de omnibus rebus licite possessis.

AD tertium sic proceditur. Videtur quod non possit homo oblationes facere de omnibus rebus licite possessis. Quia secundum iura humana (l. *Idem* ; ff. de condict. ob turp. caus.) *turpiter facit meretrix in hoc quod est meretrix, non tamen turpiter accipit* ; & ita licite possidet. Sed non licet de eo facere oblationem, secundum illud Deut. XXIII. 18. *Non offeres mercedem prostibuli .... in domo Domini Dei tui*. Ergo non licet facere oblationem de omnibus licite possessis.

2 Praeterea. Ibidem prohibetur quod pretium canis non offeratur in domo Dei. Sed manifestum est quod pretium canis iuste venditi iuste possidetur. Ergo non licet de omnibus iuste possessis oblationem facere.

3. Praeterea. Malach. I. 8. dicitur: *Si offeratis claudum, & languidum, nonne malum est?* Sed claudum, & languidum animal est iuste possessum. Ergo videtur quod non de omni iuste possesso possit oblatio fieri.

Sed contra est quod dicitur Prov. III. 9. *Honora Dominum Deum tuum de tua substantia*. Ad substantiam autem hominis pertinet quicquid iuste possidet. Ergo de omnibus iuste possessis potest fieri oblatio.

Respondeo dicendum, quod, sicut Augustinus dicit in Lib. de verb. Domini (serm. XXXV. cap. II. in med.) *si depraedareris aliquem invalidum, & de spoliis eius dares alicui iudici, si pro te iudicaret, tanta vis est iustitiae, ut & tibi displiceret. Non est talis Deus tuus, qualis non debes esse nec tu*. Et ideo dicitur Eccli. XXXIV. 21. *Immolantis ex iniquo oblatio est maculata*. Unde patet quod de iniuste acquisitis, & possessis non potest oblatio fieri.

In veteri autem lege, in qua figurae serviebatur, quaedam propter significationem reputabantur immunda, quae offerre non licebat; sed in lege nova omnis creatura Dei reputatur munda, ut dicitur ad Titum I. Et ideo, quantum est de se, de quolibet licite possesso potest oblatio fieri. Per accidens tamen contingit quod de aliquo licite possesso oblatio fieri non potest; puta si vergat in detrimentum alterius; ut si filius aliquis offerat Deo id unde debet patrem nutrire, quod Dominus improbat Matth. XV. vel propter scandalum, vel propter contemptum, vel aliquid aliud huiusmodi.

Ad primum ergo dicendum, quod in veteri lege prohibebatur oblatio de mercede prostibuli propter immunditiam; in nova autem lege propter scandalum, ne videatur Ecclesia favere peccato, si de lucro peccati oblationem recipiat.

Ad secundum dicendum, quod canis secundum legem reputabatur animal immundum. Alia tamen animalia immunda redimebantur, & eorum pretium poterat offerri, secundum illud Levit. ult. 27. *Si immundum animal est, redimet qui obtulerit*. Sed canis nec offerebatur, nec redimebatur: tum quia idololatrae canibus utebantur in sacrificiis idolorum: tum etiam quia significant rapacitatem, de qua non potest fieri oblatio. Sed haec prohibitio cessat in nova lege.

Ad tertium dicendum, quod oblatio animalis caeci, vel claudi reddebatur illicita tripliciter. Uno modo ratione eius ad quod offerebatur: unde dicitur Malach. I. 8. *Si offeratis caecum ad immolandum, nonne malum est?* sacrificia autem oportebat esse immaculata. Secundo ex contemptu: unde ibidem subditur: *Vos polluistis nomen meum in eo quod dicitis: Mensa Domini contaminata est, & quod superponitur, contemptibile est*. Tertio modo ex voto praecedenti, ex quo obligatur homo ut integrum reddat quod vovit: unde ibidem subditur: *Maledictus dolosus, qui habet in grege suo masculum, & votum faciens immolat debile Domino*.

Et

Et hæ causæ eædem manent in lege nova; quibus tamen cessantibus, non est illicitum.

ARTICULUS IV. 465

Utrum ad primitias solvendas homines teneantur.

AD quartum sic proceditur. Videtur quod ad primitias solvendas homines non teneantur. Quia Exod. XIII. 9. data lege primogenitorum subditur: *Erit quasi signum in manu tua*: & ita videtur esse præceptum cæremoniale. Sed præcepta cæremonialia non sunt servanda in lege nova. Ergo neque primitiæ sunt solvendæ.

2. Præterea. Primitiæ offerebantur Domino pro speciali beneficio illi populo exhibito: unde dicitur Deut. XXVI. 2. *Tolles de cunctis frugibus tuis primitias, accedesque ad sacerdotem, qui fuerit in diebus illis, & dices ad eum: Profiteor hodie coram Domino Deo tuo, quod ingressus sum terram, pro qua iuravit patribus nostris ut daret eam nobis*. Ergo aliæ nationes non tenentur ad primitias solvendas.

3. Præterea. Illud ad quod aliquis tenetur, debet esse determinatum. Sed non invenitur nec in nova lege, nec in veteri determinata quantitas primitiarum. Ergo ad eas solvendas non tenentur homines ex necessitate.

Sed contra est quod dicitur XVI. quæst. VII. (cap. *Decimas:*) *Oportet decimas, & primitias, quas de iure sacerdotum esse sancimus, ab omni populo accipere*.

Respondeo dicendum, quod primitiæ ad quoddam genus oblationum pertinent, quia Deo exhibentur cum quadam professione, ut habetur Deut. XXVI. unde & ibidem subditur: *Suscipiens sacerdos cartallum*, scilicet primitiarum, *de manu eius qui defert primitias, ponet ante altare Domini Dei tui*: & postea mandatur ei quod dicat: *Idcirco nunc offero primitias frugum terræ, quas Dominus dedit mihi*. Offerebantur autem primitiæ ex speciali causa, scilicet in recognitionem divini beneficii; quasi aliquis profiteatur se a Deo fructus terræ percipere, & ideo se teneri ad aliquid de huiusmodi Deo exhibendum, secundum illud I. Paralip. ult. 14. *Quæ de manu tua accepimus, dedimus tibi*. Et quia Deo debemus exhibere id quod præcipuum est, ideo primitias, quasi præcipuum aliquid de fructibus terræ, præceptum fuit Deo offerre. Et quia Sacerdos *constituitur pro populo in his quæ sunt ad Deum*, ideo primitiæ oblatæ a populo in usum sacerdotum cedebant. Unde dicitur Num. XVIII. 8. *Locutus est Dominus ad Aaron: Ecce dedi tibi custodiam primitiarum mearum*.

Pertinet autem ad ius naturale ut homo ex rebus sibi datis a Deo aliquid exhibeat ad eius honorem; sed quod talibus personis exhibeatur, aut de primis fructibus, aut in tali quantitate, hoc quidem fuit in veteri lege iure divino determinatum; in nova autem lege definitur per determinationem Ecclesiæ, ex qua homines obligantur ut primitias solvant secundum consuetudinem patriæ, & indigentiam ministrorum Ecclesiæ.

Ad primum ergo dicendum, quod cæremonialia proprie erant in signum futuri; & ideo ad præsentiam veritatis significatæ cessaverunt. Oblatio autem primitiarum fuit in signum præteriti beneficii, ex quo etiam debitum recognitionis causatur secundum dictamen rationis naturalis. Et ideo in generali huiusmodi obligatio manet.

Ad secundum dicendum, quod primitiæ offerebantur in veteri lege, non solum propter beneficium terræ promissionis datæ a Deo, sed etiam propter beneficium fructuum terræ a Deo datorum. Unde dicitur Deut. XXVI. 10. *Offero primitias frugum terræ, quas Dominus dedit mihi*: & hæc secunda causa apud omnes est communis. Potest etiam dici, quod sicut Iudæis speciali quodam beneficio terram promissionis contulit Deus; ita generali beneficio toti humano generi contulit terræ dominium, secundum illud Psalm. CXIII. 16. *Terram dedit filiis hominum*.

Ad tertium dicendum, quod, sicut Hieronymus dicit (sup. illud Ezech. XLV. *Hæ sunt primitiæ*, & hab. cap. 1. de constit.) *ex maiorum traditione introductum est quod qui plurimum, quadragesimam partem dabant sacerdotibus loco primitiarum; qui minimum, sexagesimam*. Unde videtur quod inter hos terminos sint primitiæ offerendæ secundum consuetudinem patriæ. Rationabiliter tamen primitiarum quantitas non fuit determinata in lege: quia, sicut dictum est (in corp. art.) primitiæ dantur per modum oblationis; de cuius ratione est quod (*a*) sit voluntaria.

QUAE-

(a) *Al.* sint voluntariæ.

QUAESTIO LXXXVII.

De decimis,

in quatuor articulos divisa.

POstea considerandum est de decimis: & circa hoc quæruntur quatuor.

Primo, utrum homines teneantur ad solvendas decimas ex necessitate præcepti.

Secundo de quibus rebus sint decimæ dandæ.

Tertio, quibus debeant dari.

Quarto, quibus competat eas dare.

ARTICULUS I. 466

Utrum homines teneantur dare decimas ex necessitate præcepti.

quodl. II. *art.* 8. *& quodl.* VI. *art.* 10. *cor. & Hebr.* VII. *lo.* 3.

AD primum sic proceditur. Videtur quod homines non teneantur dare decimas ex necessitate præcepti. Præceptum enim de solutione decimarum in lege veteri datur, ut patet Lev. XXVII. 30. *Omnes decimæ terræ, sive de frugibus, sive de pomis arborum, Domini sunt*: & infra: *Omnium decimarum ovis, & bovis, & capræ, quæ sub pastoris virga transeunt, quicquid decimum venerit, sanctificabitur Domino*. Non autem potest computari hoc inter præcepta moralia: quia ratio naturalis non magis dictat quod decima pars debeat dari, quam nona, vel undecima. Ergo vel est præceptum iudiciale, vel cæremoniale. Sed, sicut supra habitum est (1.2. quæst. CIII. art. 3. & quæst. CIV. art. 3.) tempore gratiæ non obligantur homines neque ad præcepta cæremonialia, neque ad iudicialia veteris legis. Ergo homines nunc non obligantur ad decimarum solutionem.

2. Præterea. Illa sola homines servare tenentur tempore gratiæ quæ a Christo per Apostolos sunt mandata, secundum illud Matth. ult. 20. *Docentes eos servare omnia quæcumque mandavi vobis*: & Paulus dicit Act. XX. 27. *Non enim subterfugi quominus annuntiarem vobis omne consilium Dei*. Sed neque in doctrina Christi, neque in doctrina Apostolorum aliquid continetur de solutione decimarum: nam quod Dominus de decimis dicit Matth. XXIII. 23. *Væ vobis, qui decimatis mentham, & anethum &c. Hæc oportuit facere*, ad tempus præteritum legalis observantiæ referendum videtur: dicit enim Hilarius super Matth. (can. XXIV. circ. med.) *Decimatio illa olerum, quæ in præfigurationem futurorum erat utilis, non debebat omitti*. Ergo homines tempore gratiæ non tenentur ad decimarum solutionem.

3. Præterea. Homines tempore gratiæ non magis tenentur ad observantiam legalium quam ante legem. Sed ante legem non dabantur decimæ ex præcepto, sed solum ex voto: legitur enim Genes. XXVIII. 20. quod *Iacob vovit votum dicens: Si fuerit Deus mecum, & custodierit me in via, qua ambulo .... cunctorum quæ dederis mihi, decimas offeram tibi*. Ergo etiam neque tempore gratiæ tenentur homines ad decimarum solutionem.

4. Præterea. In veteri lege tenebantur homines ad triplices decimas solvendas. Quarum quasdam solvebant Levitis: dicitur enim Num. XVIII. 24. *Levitæ decimarum oblatione contenti erunt, quas in usus eorum, & necessaria separavi*. Erant quoque aliæ decimæ, de quibus legitur Deut. XIV. 22. *Decimam partem separabis de cunctis frugibus tuis, quæ nascuntur in terra per annos singulos; & comedes in conspectu Domini Dei tui in loco quem elegerit Deus*. Erant quoque & aliæ decimæ, de quibus ibidem 28. subditur: *Anno tertio separabis aliam decimam ex omnibus quæ nascuntur tibi eo tempore, & repones intra ianuas tuas; venietque Levita, qui aliam non habet partem, neque possessionem tecum, & peregrinus, ac pupillus, & vidua, qui intra portas tuas sunt, & comedent, & saturabuntur*. Sed ad secundas, & tertias decimas homines non tenentur tempore gratiæ. Ergo neque ad primas.

5. Præterea. Quod sine determinatione temporis debetur, nisi statim solvatur, obligat ad peccatum. Si ergo homines tempore gratiæ obligarentur ex necessitate præcepti ad decimas solvendas in terris in quibus decimæ non solvuntur, omnes essent in peccato mortali, & per consequens etiam ministri Ecclesiæ, dissimulando: quod videtur inconveniens. Non ergo homines tempore gratiæ ex necessitate tenentur ad solutionem decimarum.

Sed contra est quod Augustinus dicit (serm. CCXIX. de temp. versus fin.) & habetur XVI. quæst. 1. (cap. LXVI.) *Decimæ*

mæ ex debito requiruntur; & qui eas dare noluerint, res alienas invadunt.

Respondeo dicendum, quod decimæ in veteri lege dabantur ad sustentationem ministrorum Dei: unde dicitur Malach. III. 10. *Inferte omnem decimationem in horreum meum, ut sit cibus in domo mea.* Unde præceptum de solutione decimarum partim quidem erat morale, inditum naturali (*a*) rationi; partim autem erat iudiciale, ex divina institutione robur habens. Quod enim eis qui divino cultui ministrabant ad salutem populi totius, populus necessaria victus ministraret, ratio naturalis dictat; sicut & his qui communi utilitati invigilant, scilicet principibus, & militibus, & aliis huiusmodi, stipendia victus debentur a populo. Unde & Apostolus hoc probat I. ad Cor. IX. 7. per humanas consuetudines, dicens: *Quis militat suis stipendiis umquam? aut qui plantat vineam, & de fructibus eius non edit?*

Sed determinatio certæ partis exhibendæ ministris divini cultus non est de iure naturali; sed est introducta institutione divina, secundum conditionem illius populi cui lex dabatur: qui cum in duodecim Tribus esset divisus, duodecima Tribus, scilicet Levitica, quæ tota erat ministeriis divinis mancipata, possessiones non habebat, unde sustentaretur: unde convenienter institutum est ut reliquæ undecim Tribus decimam partem suorum proventuum Levitis darent, ut honorabilius viverent; & quia etiam aliqui per negligentiam erant transgressores futuri. Unde quantum ad determinationem decimæ partis erat iudiciale; sicut & alia multa specialiter in illo populo instituta erant ad æqualitatem inter homines ad invicem conservandam, secundum populi illius conditionem; quæ iudicialia præcepta dicuntur: licet ex consequenti aliquid significarent in futurum, sicut & omnia eorum facta, secundum illud I. ad Cor. X. 11. *Omnia in figura contingebant illis:* in quo conveniebant cum cæremonialibus præceptis, quæ principaliter instituta erant ad significandum aliquid futurum. Unde & præceptum de decimis solvendis significat aliquid in futurum. Qui enim decimam dat, quæ est perfectionis signum (eo quod denarius est quodammodo numerus perfectus, quasi primus limes numerorum, ultra quem numeri non procedunt, sed reiterantur ab uno) novem sibi partibus reservatis, protestatur quasi in quodam signo ad se pertinere imperfectionem, perfectionem vero quæ erat futura per Christum, esse expectandam a Deo. Nec tamen propter hoc est cæremoniale præceptum, sed iudiciale, ut dictum est (hic sup.)

Est autem hæc differentia inter cæremonialia, & iudicialia legis præcepta, ut supra diximus (1. 2. quæst. CIV. art. 3.) quod cæremonialia illicitum est observare tempore legis novæ; iudicialia vero etsi non obligent tempore gratiæ, tamen possunt observari absque peccato; & ad eorum observantiam aliqui obligantur, si statuantur auctoritate eorum quorum est condere legem: sicut præceptum iudiciale veteris legis est quod qui furatus fuerit ovem, reddat quatuor oves, ut legitur Exod. XXII. quod si ab aliquo rege statuatur, tenentur eius subditi observare.

Ita etiam determinatio decimæ partis solvendæ est auctoritate Ecclesiæ tempore novæ legis instituta, secundum quamdam humanitatem; ut scilicet non minus populus novæ legis ministris novi testamenti exhiberet quam populus veteris legis ministris veteris testamenti exhibebat; cum tamen populus novæ legis ad maiora obligetur, secundum illud Matth. V. 20. *Nisi abundaverit iustitia vestra plus quam Scribarum, & Pharisæorum, non intrabitis in regnum cælorum*; & cum ministri novi testamenti sint maioris dignitatis quam ministri veteris testamenti, ut probat Apostolus II. ad Corinth. III Sic ergo patet quod ad solutionem decimarum homines tenentur partim quidem ex iure naturali, partim etiam ex institutione Ecclesiæ: quæ tamen, pensatis opportunitatibus temporum, & personarum, posset aliam partem determinare solvendam.

Et per hoc patet responsio ad primum.

Ad secundum dicendum, quod præceptum de solutione decimarum, quantum ad id quod erat morale, datum est in Evangelio a Domino, ubi dicit Matth. X. 10. *Dignus est operarius (b) mercede sua*: & etiam ab Apostolo, ut patet I. Cor. IX. Sed determinatio certæ partis est reservata ordinationi Ecclesiæ.

Ad tertium dicendum, quod ante tempus veteris legis non erant determinati ministri divini cultus; sed dicitur, quod primogeniti erant sacerdotes, qui duplicem portionem accipiebant. Et ideo etiam non erat determinata aliqua pars exhi-

(a) *Ita cod. Alcan. Al.* ratione. (b) *Vulgata* cibo suo.

exhibenda ministris divini cultus; sed ubi aliquis occurrebat, unusquisque dabat ei propria sponte quod sibi videbatur; sicut Abraham quodam prophetico instinctu dedit decimas Melchisedech sacerdoti Dei summi, ut dicitur Gen. XIV. & similiter Iacob decimas vovit se daturum; quamvis non videatur decimas vovisse, quasi aliquibus ministris exhibendas, sed in divinum cultum; puta ad sacrificiorum consummationem: unde signanter dicit: *Offeram tibi decimas*.

Ad quartum dicendum, quod secundae decimae, quae reservabantur ad sacrificia offerenda, locum in nova lege non habent, cessantibus legalibus victimis. Tertiae vero decimae quas cum pauperibus comedere debebant, in nova lege augentur per hoc quod Dominus non solum decimam partem, sed omnia superflua pauperibus iubet exhiberi, secundum illud Lucae XI. 41. *Quod superest, date eleemosynam*. Ipsae etiam decimae quae ministris Ecclesiae dantur, per eos debent in usum pauperum dispensari.

Ad quintum dicendum, quod ministri Ecclesiae maiorem curam debent habere spiritualium bonorum in populo promovendorum, quam temporalium colligendorum: & ideo Apostolus noluit uti potestate sibi a Domino tradita, ut scilicet acciperet stipendia victus ab his quibus Evangelium praedicabat, ne daretur aliquod impedimentum Evangelio Christi. Nec tamen peccabant illi qui ei non subveniebant: alioquin Apostolus eos corrigere non omisisset. Et similiter laudabiliter ministri Ecclesiae decimas Ecclesiae non requirunt, ubi sine scandalo requiri non possent propter dissuetudinem, vel propter aliquam aliam causam. Nec tamen sunt in statu damnationis qui non solvunt in locis illis in quibus Ecclesia non petit; nisi forte propter obstinationem animi, habentes voluntatem non solvendi, etiam si ab eis peterentur.

ARTICULUS II. 467

Utrum de omnibus teneantur homines decimas dare.

AD secundum sic proceditur. Videtur quod non de omnibus teneantur homines decimas dare. Solutio enim decimarum videtur esse ex veteri lege introducta. Sed in veteri lege nullum praeceptum datur de personalibus decimis, quae scilicet solvuntur de his quae aliquis acquirit ex proprio actu, puta de mercationibus, vel de militia. Ergo de talibus decimas nullus solvere tenetur.

2. Praeterea. De male acquisitis non debet fieri oblatio, ut supra dictum est (quaest. praec. art. 3.) Sed oblationes, quae immediate Deo exhibentur, magis videntur pertinere ad divinum cultum, quam decimae, quae exhibentur ministris. Ergo etiam nec decimae de male acquisitis sunt solvendae.

3. Praeterea. Levit. ult. non mandatur solvi decima nisi *de frugibus, & pomis arborum, & animalibus, quae transeunt sub virga pastoris*. Sed praeter haec sunt quaedam alia minuta, quae homini proveniunt, sicut herbae quae nascuntur in horto, & alia huiusmodi. Ergo nec de illis homo decimas dare tenetur.

4. Praeterea. Homo non potest solvere nisi id quod est in eius potestate. Sed non omnia quae proveniunt homini de fructibus agrorum, aut animalium, remanent in eius potestate: quia quaedam aliquando subtrahuntur per furtum, vel rapinam; quaedam vero quandoque in alium transferuntur per venditionem; quaedam etiam aliis debentur, sicut principibus debentur tributa, & operariis debentur mercedes. Ergo de his non tenetur aliquis decimas dare.

Sed contra est quod dicitur Gen. XXVIII. 22. *Cunctorum quae dederis mihi, decimas offeram tibi*. Sed omnia quae homo habet, sunt ei data divinitus. Ergo de omnibus debet decimas dare.

Respondeo dicendum, quod de unaquaque re praecipue est iudicandum secundum eius radicem. Radix autem solutionis decimarum est debitum, quo seminantibus spiritualia debentur carnalia, secundum illud Apostoli I. ad Corinth. IX. 11. *Si nos vobis spiritualia seminavimus, magnum est, si carnalia vestra metamus?* Super hoc enim debitum fundavit Ecclesia determinationem solutionis decimarum. Omnia autem quaecumque homo possidet, sub carnalibus continentur.

Et ideo de omnibus possessis decimae sunt solvendae.

Ad primum ergo dicendum, quod specialis ratio fuit quare in veteri lege non fuit datum praeceptum de personalibus decimis, secundum conditionem populi illius, quia scilicet omnes aliae Tribus certas possessiones habebant, de quibus poterant sufficienter providere Levitis, qui carebant possessionibus; non autem in-

interdicebatur eis quin de aliis operibus honestis lucrarentur, sicut & alii Iudaei. Sed populus novae legis est ubique per mundum diffusus; quorum plurimi possessiones non habent, sed de aliquibus negotiis vivunt: qui nihil conferrent ad subsidium ministrorum Dei, si de eorum negotiis decimas non solverent. Ministris etiam novae legis arctius interdicitur ne se ingerant negotiis lucrativis, secundum illud II. ad Timoth. II. 4. *Nemo militans Deo implicat se saecularibus negotiis*. Et ideo in nova lege tenentur homines ad decimas personales, secundum consuetudinem patriae, & indigentiam ministrorum. Unde Augustinus dicit (serm. 219. de temp. parum a princ.) & habetur XVI. quaest. I. (cap. *Decimae*:) *De militia, de negotio, & artificio redde decimas*.

Ad secundum dicendum, quod aliqua male acquiruntur dupliciter. Uno modo quia ipsa acquisitio est iniusta; puta quae acquiruntur per rapinam, aut furtum, aut usuram: quae homo tenetur restituere, non autem de eis decimas dare: tamen si aliquis ager sit emptus de usura, de fructu eius tenetur usurarius decimas dare, quia fructus illi non sunt ex usura, sed ex Dei munere. Quaedam vero dicuntur male acquisita, quia acquiruntur ex turpi causa; sicut de meretricio, & histrionatu, & aliis huiusmodi: quae non tenentur restituere. Unde de talibus tenentur decimas dare secundum modum aliarum personalium decimarum. Tamen Ecclesia non debet eas recipere, quamdiu sunt in peccato, ne videatur eorum peccatis communicare; sed postquam poenituerint, possunt ab eis de his recipi decimae.

Ad tertium dicendum, quod ea quae ordinantur in finem, sunt iudicanda secundum quod competunt fini. Decimarum autem solutio est debita, non propter se, sed propter ministros: quorum honestati non convenit ut etiam minima exacta diligentia requirant: hoc enim in vitium computatur, ut patet per Philosophum in IV. Ethic. (cap. II. a med.) Et ideo lex vetus non determinavit ut de huiusmodi minutis rebus decimae dentur, sed reliquit hoc arbitrio dare volentium: quia minima quasi nihil computantur. Unde Pharisaei, quasi perfectam legis iustitiam sibi adscribentes, etiam de his minutis decimas solvebant: nec tamen de hoc reprehenduntur a Domino, sed solum de hoc quod maiora, scilicet spiritualia praecepta, contemnebant; magis autem de hoc eos secundum se commendabiles esse ostendit dicens: *Haec oportuit facere*, scilicet tempore legis, ut Chrysostomus (alius Auctor) exponit (hom. XLIV. in op. imperf. a med.) Quod etiam videtur magis in quamdam decentiam sonare quam in obligationem. Unde & nunc de huiusmodi minutis rebus non tenentur homines decimas dare, nisi forte propter consuetudinem patriae.

Ad quartum dicendum, quod de his quae furto, vel rapina tolluntur, ille a quo auferuntur, decimas solvere non tenetur, antequam recuperet; nisi forte propter culpam, vel negligentiam suam damnum incurrerit: quia ex hoc Ecclesia non debet damnificari. Si vero vendat triticum non decimatum, potest Ecclesia decimas exigere Ecclesiae debitas & ab emptore, quia habet rem Ecclesiae debitam, & a venditore, quia quantum est de se, Ecclesiam defraudavit. Uno tamen solvente, alius non tenetur. Debentur autem decimae de fructibus terrae, inquantum proveniunt ex divino munere. Et ideo decimae non cadunt sub tributo, nec etiam sunt obnoxiae mercedi operariorum. Et ideo non debent prius deduci tributa, & pretium operariorum, quam solvantur decimae; sed ante omnia debent decimae solvi ex integris fructibus.

ARTICULUS III. 468

Utrum decimae sint clericis dandae.

AD tertium sic proceditur. Videtur quod decimae non sint clericis dandae. Levitis enim in veteri testamento decimae dabantur, quia non habebant aliquam partem in possessionibus populi, ut habetur Num. XVIII. Sed clerici in novo testamento habent possessiones & patrimoniales interdum, & ecclesiasticas: recipiunt insuper primitias, & oblationes pro vivis, & mortuis. Superfluum ergo est quod eis decimae dentur.

2. Praeterea. Contingit quandoque quod aliquis habet domicilium in una parochia, & colit agros in alia: vel aliquis pastor ducit gregem per unam partem anni in terminis unius parochiae, & alia parte anni in terminis alterius; vel habet ovile in una parochia, & pascit oves in alia: in quibus, & consimilibus casibus non videtur posse distingui, quibus

bus clericis sint decimæ solvendæ. Ergo non videtur quod aliquibus clericis determinate sint solvendæ decimæ.

3. Præterea. Generalis consuetudo habet in quibusdam terris quod milites decimas ab Ecclesia in feudum tenent: religiosi etiam quidam decimas accipiunt. Non ergo videtur quod solum clericis curam animarum habentibus decimæ debeantur.

Sed contra est quod dicitur Num. XVIII. 21. *Filiis Levi dedi omnes decimas Israel in possessionem pro ministerio quo serviunt mihi in tabernaculo*. Sed filiis Levi succedunt clerici in novo testamento. Ergo solis clericis decimæ debentur.

Respondeo dicendum, quod circa decimas duo sunt consideranda, scilicet ipsum ius accipiendi decimas, & ipsæ res quæ nomine decimæ dantur. Ius autem accipiendi decimas spirituale est: consequitur enim illud debitum quo ministris altaris debentur sumptus de ministerio, & quo seminantibus spiritualia debentur temporalia: quod ad solos clericos pertinet habentes curam animarum: & ideo eis solis competit hoc ius habere.

Res autem quæ nomine decimarum dantur, corporales sunt: unde possunt in usum quorumlibet cedere; & sic possunt etiam ad laicos pervenire.

Ad primum ergo dicendum, quod in veteri lege, sicut dictum est (art. 1. hu. quæst ad 4.) speciales quædam decimæ deputabantur subventioni pauperum. Sed in nova lege decimæ dantur clericis, non solum propter sui sustentationem, sed etiam ut ex eis subveniant pauperibus. Et ideo non superfluunt, sed ad hoc necessariæ sunt possessiones ecclesiasticæ, & oblationes, & primitiæ simul cum decimis.

Ad secundum dicendum, quod decimæ personales debentur Ecclesiæ in cuius parochia homo habitat; decimæ vero prædiales rationabiliter magis videntur pertinere ad Ecclesiam in cuius terminis prædia sita sunt. Tamen iura determinant, quod in hoc servetur consuetudo diu obtenta (cap. *Cum sint* & cap. *Ad apostolicæ*, de decimis &c.) Pastor autem qui diversis temporibus in duabus parochiis gregem pascit, debet proportionaliter utrique Ecclesiæ decimas solvere: & quia ex pascuis fructus gregis proveniunt, magis debetur decima gregis Ecclesiæ in cuius territorio grex pascitur, quam illi in cuius territorio ovile locatur.

Ad tertium dicendum, quod sicut res nomine decimæ acceptas potest Ecclesia alicui laico tradere; ita etiam potest ei concedere ut dandas decimas ipsi accipiant, iure accipiendi ministris Ecclesiæ reservato; sive pro necessitate Ecclesiæ, sicut quibusdam militibus decimæ debentur in feudum per Ecclesiam concessæ; sive etiam ad subventionem pauperum, sicut quibusdam religiosis laicis, vel non habentibus curam animarum aliquæ decimæ sunt concessæ per modum eleemosynæ. Quibusdam tamen religiosis competit accipere decimas ex eo quod habent curam animarum.

ARTICULUS IV. 469

Utrum etiam clerici teneantur decimas dare.

AD quartum sic proceditur. Videtur quod etiam clerici teneantur decimas dare. Quia de iure communi Ecclesia parochialis debet recipere decimas prædiorum quæ in territorio eius sunt. Contingit autem quandoque quod clerici habent in territorio alicuius parochialis Ecclesiæ aliqua prædia propria; vel etiam aliqua alia Ecclesia habet ibi possessiones ecclesiasticas. Ergo videtur quod clerici tenentur dare prædiales decimas.

2. Præterea. Aliqui religiosi sunt clerici, qui tamen tenentur dare decimas Ecclesiis ratione prædiorum quæ etiam manibus propriis excolunt. Ergo videtur quod clerici non sint immunes a solutione decimarum.

3. Præterea. Sicut Num. XVIII. præcipitur, quod Levitæ a populo decimas accipiant; ita etiam præcipitur quod ipsi dent decimas summo Sacerdoti. Ergo qua ratione laici debent dare decimas clericis, eadem ratione clerici debent dare decimas summo Pontifici.

4. Præterea. Sicut decimæ debent cedere in sustentationem clericorum; ita etiam debent cedere in subventionem pauperum. Si ergo clerici excusantur a solutione decimarum, pari ratione excusantur & pauperes. Hoc autem est falsum. Ergo & primum.

Sed contra est quod dicit Decretalis Paschalis II. Papæ (inter fragm. epist. eiusd. to. x. Concil. & hab. cap. 11. de decimis &c.) *Novum genus exactionis est ut clerici a clericis decimas exigant*.

Respondeo dicendum, quod idem non pot-

potest esse causa dandi & recipiendi, sicut nec causa agendi & patiendi. Contingit autem ex diversis causis, & respectu diversorum eumdem esse dantem & recipientem, sicut agentem & patientem.

Clericis autem, inquantum sunt ministri altaris, spiritualia populo seminantes, decimæ a fidelibus debentur. Unde tales clerici, inquantum clerici sunt, idest inquantum habent ecclesiasticas possessiones, decimas solvere non tenentur; ex alia vero causa, scilicet propter hoc quod possident proprio iure, vel ex successione parentum, vel ex emptione, vel quocumque huiusmodi modo, sunt ad decimas solvendas obligati.

Unde patet responsio ad primum. Quia clerici de propriis prædiis tenentur solvere decimas parochiali Ecclesiæ, sicut & alii, etiamsi ipsi sint eiusdem Ecclesiæ clerici: quia aliud est habere aliquid ut proprium, aliud ut commune. Prædia vero Ecclesiæ non sunt ad decimas solvendas obligata, etiamsi sint infra terminos alterius parochiæ.

Ad secundum dicendum, quod religiosi, qui sunt clerici, si habeant curam animarum, spiritualia populo dispensantes, non tenentur decimas dare, sed possunt ea recipere. De aliis vero religiosis, etiamsi sint clerici, qui non dispensant populo spiritualia, est alia ratio: ipsi enim tenentur de iure communi decimas dare; habent tamen aliquam immunitatem secundum diversas concessiones eis a Sede apostolica factas.

Ad tertium dicendum, quod in veteri lege primitiæ debebantur Sacerdotibus, decimæ autem Levitis. Et quia sub Sacerdotibus Levitæ erant, Dominus mandavit ut ipsi loco primitiarum solverent summo Sacerdoti decimam decimæ. Unde nunc eadem ratione tenentur clerici summo Pontifici decimam dare, si exigeret. Naturalis enim ratio dictat ut illi qui habet curam de communi multitudinis statu, provideatur de bonis omnibus, unde possit exequi ea quæ pertinent ad communem salutem.

Ad quartum dicendum, quod decimæ debent cedere in subventionem pauperum per dispensationem clericorum. Et ideo pauperes non habent causam accipiendi decimas, sed tenentur eas dare.

QUAESTIO LXXXVIII.

De voto, per quod aliquid Deo promittitur,

in duodecim articulos divisa.

Deinde considerandum est de voto, per quod aliquid Deo promittitur: & circa hoc quæruntur duodecim.

Primo, quid sit votum.
Secundo, quid cadat sub voto.
Tertio de obligatione voti.
Quarto de utilitate vovendi.
Quinto, cuius virtutis sit actus.
Sexto, utrum magis meritorium sit facere aliquid ex voto quam sine voto.
Septimo de solemnitate voti.
Octavo, utrum possint vovere qui sunt potestati alterius subiecti.
Nono, utrum pueri possint voto obligari ad religionis ingressum.
Decimo, utrum votum sit dispensabile, vel commutabile.
Undecimo, utrum in solemni voto continentiæ possit dispensari.
Duodecimo, utrum requiratur in dispensatione voti, superioris auctoritas.

ARTICULUS I. 470

Utrum votum consistat in solo proposito voluntatis.

IV. dist. XXXVIII. *quæst.* I. *art.* I. *quæst.* I.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod votum consistat in solo proposito voluntatis. Quia, secundum quosdam, votum est *conceptio boni propositi cum animi deliberatione firmata, qua quis ad aliquid faciendum, vel non faciendum se Deo obligat*. Sed conceptio boni propositi cum omnibus quæ adduntur, potest in solo motu voluntatis consistere. Ergo votum in solo proposito voluntatis consistit.

2. Præterea. Ipsum nomen voti videtur a voluntate assumptum: dicitur enim aliquis proprio voto facere quæ voluntarie facit. Sed propositum est actus voluntatis; promissio autem rationis. Ergo votum in solo actu voluntatis consistit.

3. Præterea. Dominus dicit Lucæ IX. 62. *Nemo mittens manum ad aratrum, & aspiciens retro, aptus est regno Dei*. Sed ali-

aliquis ex hoc ipso quod habet propositum bene faciendi, mittit manum ad aratrum. Ergo si aspiciat retro, desistens a bono proposito, non est aptus regno Dei. Ex solo ergo bono proposito aliquis obligatur apud Deum, etiam nulla promissione facta: & ita videtur quod in solo proposito voluntatis votum consistat.

Sed contra est quod dicitur Eccle. v. 3. *Si quid vovisti Deo, ne moreris reddere: displicet enim ei infidelis, & stulta promissio*. Ergo vovere est promittere, & votum est promissio.

Respondeo dicendum, quod votum quamdam oblationem importat ad aliquid faciendum, vel dimittendum. Obligat autem homo se homini ad aliquid per modum promissionis, quæ est rationis actus, ad quam pertinet ordinare. Sicut enim homo imperando, vel deprecando ordinat quodammodo quid sibi ab aliis fiat; ita promittendo ordinat quid ipse pro alio facere debeat. Sed promissio quæ ab homine fit homini, non potest fieri nisi per verba, vel quæcumque exteriora signa; Deo autem potest fieri promissio per solam interiorem cogitationem: quia, ut dicitur I. Reg. xvi. 7. *homines vident ea quæ parent; sed Deus intuetur cor*. Exprimuntur tamen quandoque verba exteriora vel ad seipsum excitationem, sicut circa orationem dictum est (quæst. lxxxiii. art. 12.) vel etiam ad alios contestandum, ut non solum desistat a fractione voti propter timorem Dei, sed etiam propter reverentiam hominum. Promissio autem procedit ex proposito faciendi. Propositum autem aliquam deliberationem præexigit, cum sit actus voluntatis deliberatæ. Sic ergo ad votum tria ex necessitate requiruntur: primo quidem deliberatio; secundo propositum voluntatis; tertio promissio, in qua perficitur ratio voti. Superadduntur vero quandoque & alia duo ad quamdam voti confirmationem scilicet pronuntiatio oris, secundum illud Psal. lxv. 13. *Reddam tibi vota mea, quæ distinxerunt labia mea*: & iterum testimonium aliorum. Unde Magister dicit in xxxviii. dist. IV. Lib. Sent. quod votum est *testificatio quædam promissionis spontaneæ, quæ Deo, & de his quæ sunt Dei, fieri debet*: quamvis testificatio possit ad interiorem testificationem proprie referri.

Ad primum ergo dicendum, quod conceptio boni propositi non firmatur ex animi deliberatione, nisi promissione deliberationem consequente.

Ad secundum dicendum, quod voluntas hominis movet rationem ad promittendum aliquid circa ea quæ eius voluntati subduntur: & pro tanto votum a voluntate accipit nomen, quasi a primo movente.

Ad tertium dicendum, quod ille qui mittit manum ad aratrum, iam facit aliquid; sed ille qui solum proponit, nondum aliquid facit; sed quando promittit, iam incipit se exhibere ad faciendum, licet nondum impleat quod promittit: sicut ille qui ponit manum ad aratrum, nondum arat, iam tamen ponit manum ad arandum.

ARTICULUS II. 471

Utrum votum semper debeat fieri de meliori bono.

AD secundum sic proceditur. Videtur quod votum non semper debeat fieri de meliori bono. Dicitur enim melius bonum quod ad supererogationem pertinet. Sed votum non solum fit de his quæ sunt supererogationis, sed etiam de his quæ pertinent ad salutem: nam & in baptismo vovent homines abrenuntiare diabolo, & pompis eius, & fidem servare, ut dicit Glossa super illud Psal. lxxv. *Vovete, & reddite Domino Deo vestro*. Iacob etiam vovit quod esset ei Dominus in Deum, ut habetur Gen. xxviii. Hoc autem est maxime de necessitate salutis. Ergo votum non solum fit de meliori bono.

2. Præterea. Iephte in catalogo Sanctorum ponitur, ut patet Hebr. xi. Sed ipse filiam innocentem occidit propter votum, ut habetur Iudic. xi. Cum ergo occisio innocentis non sit melius bonum, sed sit secundum se illicitum; videtur quod votum fieri possit non solum de meliori bono, sed etiam de illicitis.

3. Præterea. Ea quæ redundant in detrimentum personæ, vel quæ ad nihil sunt utilia, non habent rationem melioris boni. Sed quandoque fiunt aliqua vota de immoderatis vigiliis, vel ieiuniis, quæ vergunt in periculum personæ: quandoque etiam fiunt aliqua vota de aliquibus indifferentibus, & ad nihil valentibus. Ergo non semper votum est melioris boni.

Sed contra est quod dicitur Deuter. xxiii.

XXIII. 22. *Si nolueris polliceri, absque peccato eris*.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est (art. praec.) votum est promissio Deo facta. Promissio autem est alicuius quod quis pro aliquo voluntarie facit. Non enim esset promissio, sed comminatio, si quis diceret se contra aliquem facturum. Similiter vana esset promissio, si alicui promitteret id quod ei non esset acceptum. Et ideo cum omne peccatum sit contra Deum, nec aliquod opus sit Deo acceptum, nisi sit virtuosum; consequens est quod de nullo illicito, nec de aliquo indifferenti debeat fieri votum, sed solum de aliquo actu virtutis. Sed quia votum promissionem voluntariam importat, necessitas autem voluntatem excludit, id quod est absolute necessarium esse, vel non esse, nullo modo sub voto cadit. Stultum enim esset, si quis voveret se esse moriturum, vel se non esse volaturum.

Illud vero quod non habet absolutam necessitatem, sed necessitatem finis, puta quia sine eo non potest esse salus; cadit quidem sub voto, inquantum voluntarie fit, non autem inquantum est necessitatis.

Illud autem quod neque cadit sub necessitate absoluta, neque sub necessitate finis, omnino est voluntarium: & ideo hoc propriissime cadit sub voto. Hoc autem dicitur esse maius bonum in comparatione ad bonum quod communiter est de necessitate salutis. Ideo, proprie loquendo, votum dicitur esse de meliori bono.

Ad primum ergo dicendum, quod hoc modo sub voto baptizatorum cadit abrenuntiare pompis diaboli, & fidem Christi servare, quia voluntarie fit, licet sit de necessitate salutis: & similiter potest dici de voto Iacob; quamvis etiam possit intelligi, quod Iacob vovit se habere Dominum in Deum per specialem cultum, ad quem non tenebatur; sicut per decimarum oblationem, & alia huiusmodi, quae ibi subduntur.

Ad secundum dicendum, quod quaedam sunt quae in omnem eventum sunt bona, sicut opera virtutis: & talia bona possunt absolute cadere sub voto. Quaedam vero in omnem eventum sunt mala, sicut ea quae secundum se sunt peccata: & haec nullo modo possunt sub voto cadere. Quaedam vero sunt quidem in se considerata bona, & secundum hoc possunt cadere sub voto; possunt tamen habere malum eventum, in quo non sunt observanda. Et sic accidit in voto Iephte; qui, ut dicitur Iudic. XI. 29. *votum vovit Domino, dicens: Si tradideris filios Ammon in manus meas, quicumque primus egressus fuerit de foribus domus meae, mihique occurrerit reverenti in pace, eum offeram holocaustum Domino*. Hoc autem poterat malum eventum habere, si occurreret ei aliquod animal non immolandum, sicut asinus, vel homo: quod etiam accidit. Unde & Hieronymus dicit (aequival. Lib. I. contra Iovin. & in cap. VI. & VII. Michaeae, & in cap. VII. Hierem.) *In vovendo fuit stultus, quia discretionem non habuit, & in reddendo impius*. Praemittitur tamen ibidem, quod *factus est super eum Spiritus Domini*: quia fides, & devotio ipsius, ex qua motus est ad vovendum, fuit a Spiritu sancto: propter quod ponitur in catalogo Sanctorum, & propter victoriam quam obtinuit, & quia probabile est eum poenituisse de facto iniquo, quod tamen aliquod bonum figurabat.

Ad tertium dicendum, quod maceratio proprii corporis, puta per vigilias, & ieiunia, non est Deo accepta, nisi inquantum est opus virtutis: quod quidem est, inquantum cum debita discretione fit, ut scilicet concupiscentia refrenetur, & natura non nimis gravetur. Et sub tali tenore possunt huiusmodi sub voto cadere. Propter quod & Apostolus Rom. XII. I. postquam dixerat, *Exhibeatis corpora vestra hostiam viventem, sanctam, Deo placentem*, addidit, *rationabile obsequium vestrum*. Sed quia in his quae ad seipsum pertinent, de facili fallitur homo in iudicando, talia vota congruentius secundum arbitrium superioris sunt vel servanda, vel praetermittenda; ita tamen quod si ex observatione talis voti magnum, & manifestum gravamen sentiret, & non esset facultas ad superiorem recurrendi, non deberet homo tale votum servare. Vota vero quae sunt de rebus vanis, & inutilibus, sunt magis deridenda quam servanda.

ARTICULUS III. 472

Utrum omne votum obliget ad sui observationem.

IV. dist. XXXVIII. *quaest.* I. *art.* 3. *quaest.* I. *& art.* 4. *quaest.* I. *co. & ad.* 3.

AD tertium sic proceditur. Videtur quod non omne votum obliget ad sui

sui observationem. Homo enim magis indiget his quae per alium hominem fiunt, quam Deus, qui *bonorum nostrorum non eget*. Sed promissio simplex homini facta non obligat ad observandum, secundum institutionem legis humanae: quod esse videtur institutum propter mutabilitatem humanae voluntatis. Ergo multo minus simplex promissio Deo facta, quae dicitur votum, obligat ad observandum.

2. Praeterea. Nullus obligatur ad impossibile. Sed quandoque id quod quis vovit, fit ei impossibile: vel quia dependet ex alieno arbitrio; sicut cum quis vovet aliquod monasterium intrare, cuius monachi eum nolunt recipere: vel propter emergentem defectum; sicut mulier quae vovit virginitatem servare, & postea corrumpitur; vel vir qui vovet pecuniam dare, & postea amittit pecuniam. Ergo non semper votum est obligatorium.

3. Praeterea. Illud ad cuius solutionem est aliquis obligatus, statim solvere tenetur. Sed aliquis non statim solvere tenetur illud quod vovit, praecipue cum sub conditione futura vovet. Ergo votum non semper est obligatorium.

Sed contra est quod dicitur Eccle. v. 3. *Quodcumque voveris, redde: multoque melius est non vovere quam post votum promissa non reddere*.

Respondeo dicendum, quod ad fidelitatem hominis pertinet ut solvat id quod promisit. Unde secundum Augustinum (Lib. de mendac. cap. xx. cir. med.) fides dicitur ex hoc quod fiunt dicta. Maxime autem debet homo Deo fidelitatem, tum ratione dominii, tum etiam ratione beneficii suscepti: & ideo maxime obligatur homo ad hoc quod impleat vota Deo facta: hoc enim pertinet ad fidelitatem quam homo debet Deo.

Fractio autem voti est quaedam infidelitatis species. Unde Salomon rationem assignat quare sint vota reddenda: quia *displicet Deo infidelis promissio*.

Ad primum ergo dicendum, quod secundum honestatem, ex qualibet promissione homo homini obligatur: & haec est obligatio iuris naturalis. Sed ad hoc quod aliquis obligetur ex aliqua promissione obligatione civili, quaedam alia requiruntur. Deus autem etsi bonis nostris non egeat, ei tamen maxime obligamur: & ita votum ei factum est maxime obligatorium.

Ad secundum dicendum, quod si illud quod quis vovit, ex quacumque alia causa impossibile reddatur, debet hoc facere quod in se est, ut saltem habeat promptam voluntatem faciendi quod potest. Unde ille qui vovit monasterium aliquod intrare, debet dare operam, quantum potest, ut ibi recipiatur. Et si quidem intentio eius fuit se obligare ad religionis ingressum principaliter, & ex consequenti elegit hanc religionem, vel hunc locum, quasi magis sibi congruentem; tenetur, si non potest ibi recipi, alibi religionem intrare: si autem principaliter intendit se obligare ad hanc religionem, vel ad hunc locum, propter specialem complacentiam huius religionis, vel loci, non tenetur aliam religionem intrare, si eum illi recipere nolunt. Si vero incidit in impossibilitatem implendi votum ex propria culpa, tenetur insuper de propria culpa praeterita poenitentiam agere: sicut mulier quae vovit virginitatem, si postea corrumpatur, non solum debet servare quod potest, scilicet perpetuam continentiam, sed etiam de eo quod amisit peccando, poenitere.

Ad tertium dicendum, quod obligatio voti ex propria voluntate, & intentione causatur: unde dicitur Deuteron. xxiii. 23. *Quod semel egressum est de labiis tuis, observabis; & facies, sicut promisisti Domino Deo tuo, & propria voluntate, & ore tuo locutus es*. Et ideo si in intentione, & voluntate voventis est obligare se ad statim solvendum, tenetur statim solvere; si autem ad certum tempus, vel sub certa conditione, non statim tenetur solvere; sed nec debet tardare ultra quam intendit se obligare: dicitur enim ibidem: *Cum votum voveris Domino Deo tuo, non tardabis reddere: quia requiret illud Dominus Deus tuus; & si moratus fueris, reputabitur tibi in peccatum*.

ARTICULUS IV. 473

Utrum expediat aliquid vovere.

III. cont. cap. CXXXVIII.

AD quartum sic proceditur. Videtur quod non expediat aliquid vovere. Non enim alicui expedit ut privet se bono quod ei Deus donavit. Sed libertas est unum de maximis bonis quae homini Deus dedit: qua videtur privari per necessitatem, quam votum imponit. Ergo non videtur expediens homini quod aliquid voveat.

 2. Prae-

2. Præterea. Nullus debet se periculis iniicere. Sed quicumque vovet, se periculo iniicit: quia quod ante votum sine periculo poterat præteriri, si non servetur post votum, periculosum est: unde Augustinus dicit in epist. ad Armentarium, & Paulinam (CXXVII. al. XLV vers. fi.) *Quia iam vovisti, iam te obstrinxisti, aliud facere tibi non licet. Non talis eris, si non feceris quod vovisti, qualis mansisses, si nihil tale vovisses. Minor enim tunc esses, non peior. Modo autem tanto (quod absit) miserior, si fidem Deo fregeris, quanto beatior, si persolveris*. Ergo non expedit aliquid vovere.

3. Præterea. Apostolus dicit I. ad Corinth. IV. 16. *Imitatores mei estote, sicut & ego Christi*. Sed non legitur, neque Christum aliquid vovisse, nec Apostolos. Ergo videtur quod non expediat aliquid vovere.

Sed contra est quod dicitur in Psal. LXXV. 12. *Vovete, & reddite Domino Deo vestro*.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (art. 1. & 2. hu. quæst.) votum est *promissio Deo facta*. Alia autem ratione promittitur aliquid homini, & alia ratione Deo. Homini quidem promittimus aliquid propter eius utilitatem, cui utile est & quod ei aliquid exhibeamus, & quod eum de futura exhibitione prius certificemus: sed promissionem Deo facimus, non propter eius utilitatem, sed propter nostram. Unde Augustinus dicit in prædicta epistola (a med.) *Benignus exactor est, & non egenus, ut qui non crescat ex redditis, sed in se crescere faciat redditores*.

Et sicut id quod damus Deo, non est ei utile, sed nobis, quia *quod ei redditur, reddenti additur*, ut Augustinus ibidem dicit; ita etiam promissio qua Deo aliquid vovemus, non cedit in eius utilitatem, qui a nobis certificari non indiget, sed ad utilitatem nostram, inquantum vovendo voluntatem nostram immobiliter firmamus ad id quod expedit facere. Et ideo expediens est vovere.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut non posse peccare non diminuit libertatem; ita etiam necessitas firmatæ voluntatis in bonum non diminuit libertatem, ut patet in Deo, & in beatis: & talis est necessitas voti, similitudinem quamdam habens cum confirmatione beatorum. Unde Augustinus dicit in eadem epistola (loc. cit. in arg. 2.) quod *felix necessitas est quæ in meliora compellit*.

Ad secundum dicendum, quod quando periculum nascitur ex ipso facto, tunc factum illud non est expediens, puta quod aliquis per pontem ruinosum transeat fluvium; sed si periculum immineat ex hoc quod homo deficit ab illo facto, non desinit propter hoc esse expediens; sicut expediens est ascendere equum, quamvis periculum immineat cadenti de equo: alioquin oporteret ab omnibus bonis cessare, quæ etiam per accidens ex aliquo eventu possunt esse periculosa. Unde dicitur Eccle. XI. 4. *Qui observat ventum, non seminat: & qui considerat nubes, numquam metet*. Periculum autem voventi non imminet ex ipso voto, sed ex culpa hominis, qui voluntatem mutat transgrediens votum. Unde Augustinus dicit in eadem epistola: *Non te vovisse pœniteat, immo gaude iam tibi sic non licere quod cum tuo detrimento licuisset*.

Ad tertium dicendum, quod Christo secundum se non competebat vovere, tum quia Deus erat, tum etiam quia, inquantum homo, habebat firmatam voluntatem in bono, quasi comprehensor existens: quamvis per quamdam similitudinem ex persona eius dicatur in Psal. XXI. secundum Glossam (interl. Aug.) *Vota mea reddam in conspectu timentium eum*: loquitur autem de corpore suo, quod est Ecclesia. Apostoli autem intelliguntur vovisse pertinentia ad perfectionis statum, quando Christum, relictis omnibus, sunt secuti.

ARTICULUS V. 474

Utrum votum sit actus latriæ, sive religionis.

Inf. quæst. CLXXXIX. *art.* 2. *cor. &* III. *con. cap.* CXXXVIII. *& op.* XVII. *cap.* XII. *& op.* XVIII. *cap.* III.

AD quintum sic proceditur. Videtur quod votum non sit actus latriæ, sive religionis. Omne enim opus virtutis cadit sub voto. Sed ad eamdem virtutem pertinere videtur promittere aliquid, & facere illud. Ergo votum pertinet ad quamlibet virtutem, & non specialiter ad religionem.

2. Præterea. Secundum Tullium (Lib. II. de invent. aliquant. ante fi.) ad religionem pertinet cultum, & cæremoniam Deo afferre. Sed ille qui vovet, nondum aliquid Deo affert, sed solum pro-

promittit. Ergo votum non est actus religionis.

3. Præterea. Cultus religionis non debet exhiberi nisi Deo. Sed votum non solum fit Deo, sed etiam Sanctis, & prælatis, quibus religiosi profitentes obedientiam vovent. Ergo votum non est religionis actus.

Sed contra est quod dicitur Isai. XIX. 21. *Colent eum in hostiis, & muneribus; & vota vovebunt Domino, & solvent.* Sed colere Deum est proprie religionis, sive latriæ. Ergo votum est actus latriæ, sive religionis.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (quæst. lxxxi. art. 1. ad 1.) omne opus virtutis ad religionem, seu latriam pertinet per modum imperii, secundum quod ad divinam reverentiam ordinatur; quod est proprius finis latriæ. Ordinare autem alios actus in suum finem, pertinet ad virtutem imperantem, non ad virtutes imperatas. Et ideo ipsa ordinatio actuum cuiuscumque virtutis in servitium Dei, est proprius actus latriæ.

Manifestum est autem ex prædictis (art. 1. & 2. hu. quæst.) quod votum est quædam promissio Deo facta, & quod promissio nihil est aliud quam ordinatio quædam eius quod promittitur, in eum cui promittitur. Unde votum est ordinatio quædam eorum quæ quis vovet, in divinum cultum, seu obsequium. Et sic patet quod vovere proprie est actus latriæ, seu religionis.

Ad primum ergo dicendum, quod illud quod cadit sub voto, quandoque quidem est actus alterius virtutis, sicut ieiunare, & continentiam servare; quandoque vero est actus religionis, sicut sacrificium offerre, vel orate. Utrumque tamen promissio Deo facta ad religionem pertinet, ratione iam dicta (in corp. art.) Unde patet quod votorum quoddam pertinet ad religionem ratione solius promissionis Deo factæ, quæ est essentia voti; (a) quoddam etiam ratione rei promissæ, quæ est voti materia.

Ad secundum dicendum, quod ille qui promittit, inquantum se obligat ad dandum, iam quodammodo dat; sicut dicitur fieri aliquid, cum fit causa eius, quia effectus virtute continetur in causa: & inde est quod non solum danti, sed etiam promittenti gratiæ aguntur.

Ad tertium dicendum, quod votum soli Deo fit; sed promissio etiam potest fieri homini: & ipsa promissio boni quæ fit homini, potest cadere sub voto, inquantum est quoddam opus virtuosum. Et per hunc modum intelligendum est votum quo quis vovet aliquid Sanctis, vel prælatis; ut ipsa promissio facta Sanctis, vel prælatis cadat sub voto materialiter, inquantum scilicet homo vovet Deo, se impleturum quod Sanctis, vel prælatis promittit.

(a) Al. quandoque.

ARTICULUS VI. 475

Utrum magis sit laudabile, & meritorium facere aliquid ex voto quam sine voto.

Inf. quæst. clxxxix. *art.* 2. *cor. & III. P. quæst.* XXVIII. *art.* 4. *corp. & III. cont. cap.* CXXXVIII. *& opus.* XVII. *cap.* XII. *& opusc.* XVIII. *cap.* XIII.

AD sextum sic proceditur. Videtur quod magis sit laudabile, & meritorium facere aliquid sine voto quam cum voto. Dicit enim Prosper in II. de vita contemplativa (cap. XXIV. in princ.) *Sic abstinere, vel ieiunare debemus, ut non nos necessitati ieiunandi subdamus; ne iam non devoti, sed inviti rem voluntariam faciamus.* Sed ille qui vovet ieiunium, subdit se necessitati ieiunandi. Ergo melius esset, si ieiunaret sine voto.

2. Præterea. Apostolus dicit II. Corinth. IX. 7. *Unusquisque prout destinavit in corde suo, non ex tristitia, aut ex necessitate: hilarem enim datorem diligit Deus.* Sed quidam ea quæ vovent, ex tristitia faciunt: & hoc videtur procedere ex necessitate quam votum imponit, quia necessitas contristans est, ut dicitur V. Metaph. (tex. 6.) Ergo melius est aliquid facere sine voto quam cum voto.

3. Præterea. Votum necessarium est ad hoc quod firmetur voluntas hominis ad rem quam vovet, ut supra habitum est (art. 4. hu. quæst.) Sed non potest firmari melius voluntas ad aliquid faciendum quam cum actu facit illud. Ergo non melius est facere aliquid cum voto quam sine voto.

Sed contra est quod super illud Ps. lxxv. 12. *Vovete, & reddite*, dicit Glossa: „Vovere voluntati consulitur." Sed consilium non est nisi de meliori bono. Ergo melius est facere aliquod opus ex voto quam

quam sine voto: quia qui facit sine voto, implet tantum unum consilium, scilicet de faciendo; qui autem facit cum voto, implet duo consilia, scilicet de vovendo, & faciendo.

Respondeo dicendum, quod triplici ratione facere idem opus cum voto est melius, & magis meritorium quam facere sine voto.

Primo quidem quia vovere, sicut dictum est (art. praec.) est actus latriae, quae est praecipua inter virtutes morales. Nobilioris autem virtutis est opus melius, & magis meritorium. Unde actus inferioris virtutis est melior, & magis meritorius ex hoc quod imperatur a superiori virtute, cuius actus fit per imperium; sicut actus fidei, vel spei melior est, si imperetur a caritate. Et ideo opera aliarum virtutum moralium (puta ieiunare, quod est actus abstinentiae; & continere, quod est actus castitatis) sunt meliora, & magis meritoria, si fiant ex voto, quia sic iam pertinent ad divinum cultum, quasi quaedam Dei sacrificia. Unde Augustinus dicit in Lib. de virg. (cap. VIII. circ. princ.) quod *neque ipsa virginitas, quia virginitas est, sed quia Deo dedicata est, honoratur; quam fovet, & servat continentia pietatis*.

Secundo quia ille qui vovet aliquid, & facit, plus se Deo subiicit, quam ille qui solum facit: subiicit enim se Deo non solum quantum ad actum, sed etiam quantum ad potestatem, quia de cetero non potest aliud facere; sicut plus daret homini qui daret ei arborem cum fructibus, quam qui daret ei fructus tantum, ut dicit Anselmus in Libro de similitud. (cap. lxxxiv. a princ.) Et inde est quod etiam promittentibus gratiae aguntur, ut dictum est (art. praec. ad 2.)

Tertio quia per votum immobiliter voluntas firmatur in bonum. Facere autem aliquid ex voluntate firmata in bonum, pertinet ad perfectionem virtutis, ut patet per Philosophum in II. Ethic. (cap. IV. circ. med.) Sicut etiam peccare mente obstinata, aggravat peccatum, & dicitur peccatum in Spiritum sanctum, ut supra dictum est (quaest. XIV. art. 1.)

Ad primum ergo dicendum quod auctoritas illa est intelligenda de necessitate coactionis, quae involuntarium causat, & devotionem excludit. Unde signanter dicit: *Ne iam non devoti, sed inviti rem voluntariam faciamus*. Necessitas autem voti per immobilitatem fit voluntatis: unde & voluntatem confirmat, & devotionem auget. Et ideo ratio non sequitur.

Ad secundum dicendum, quod necessitas coactionis, inquantum est contraria voluntati, tristitiam causat, secundum Philosophum. Necessitas autem voti in his qui sunt bene dispositi, inquantum voluntatem confirmat, non causat tristitiam, sed gaudium. Unde Augustinus dicit in epist. ad Armentarium, & Paulinam (CXXVII. al. xlv. vers. fin.) *Non te vovisse poeniteat, immo gaude iam tibi sic non licere quod cum tuo detrimento licuisset*. Si tamen ipsum opus secundum se consideratum, triste & involuntarium redderetur post votum, dum tamen remaneat voluntas votum implendi, adhuc est magis meritorium quam si fieret sine voto: quia impletio voti est actus religionis, quae est potior virtus quam abstinentia, cuius actus est ieiunare.

Ad tertium dicendum, quod ille qui facit aliquid sine voto, habet immobilem voluntatem respectu illius operis singularis quod facit, & tunc quando facit; non autem manet voluntas eius omnino firmata in futurum, sicut voventis, qui suam voluntatem obligavit ad aliquid faciendum, & antequam faceret illud singulare opus, & fortasse ad pluries faciendum.

ARTICULUS VII. 476

Utrum votum solemnizetur per susceptionem sacri ordinis, & per professionem ad certam regulam.

Inf. art. 9. cor. & IV. dist. XXXVIII. *quaest.* 1. *art.* 2. *quaest.* 3. *& quol.* III. *art.* 18. *corp. & quol.* VIII. *art.* 10. *cor.*

Ad septimum sic proceditur. Videtur quod votum non solemnizetur per susceptionem sacri ordinis, & per professionem ad certam regulam. Votum enim, ut dictum est (art. 4. huius quaest.) est promissio Deo facta. Ea vero quae exterius aguntur ad solemnitatem pertinentia, non videntur ordinari ad Deum, sed ad homines. Ergo per accidens se habent ad votum. Non ergo solemnitas talis est propria conditio voti.

2. Praeterea. Illud quod pertinet ad conditionem alicuius rei, videtur posse competere omnibus illis in quibus res illa invenitur. Sed multa possunt sub voto cadere quae non pertinent neque ad sacrum

facrum ordinem, neque pertinent ad aliquam certam regulam; ficut cum quis vovet peregrinationem, aut aliquid huiufmodi. Ergo folemnitas quæ fit in fufceptione facri ordinis, vel in profeffione certæ regulæ, non pertinet ad conditionem voti.

3. Præterea. Votum folemne idem videtur effe quod votum publicum. Sed multa alia vota poffunt fieri in publico, quam votum quod emittitur in fufceptione facri ordinis, vel profeffione certæ regulæ; & huiufmodi etiam vota poffunt fieri in occulto. Ergo non folum huiufmodi vota funt folemnia.

Sed contra eft quod folum huiufmodi vota impediunt matrimonium contrahendum, & dirimunt iam contractum: quod eft effectus voti folemnis, ut infra dicetur in tertia huius operis Parte: (quam non abfolvit. Vid. Supplem. quæft. LIII. art. 2.)

Refpondeo dicendum, quod unicuique rei folemnitas adhibetur fecundum illius rei conditionem; ficut alia eft folemnitas novæ militiæ, fcilicet in quodam apparatu equorum, & armorum, & concurfu militum; & alia folemnitas nuptiarum, quæ confiftit in apparatu fponfi, & fponfæ, & conventu propinquorum.

Votum autem eft promiffio Deo facta. Unde folemnitas voti attenditur fecundum aliquid fpirituale, quod ad Deum pertineat, ideft fecundum aliquam fpiritualem benedictionem; vel confecrationem, quæ ex inftitutione Apoftolorum adhibetur in profeffione certæ regulæ, fecundo gradu poft facri ordinis fufceptionem, ut dicit Dionyfius II. cap. ecclefiafticæ Hierar. Et huius ratio eft, quia folemnitates non confueverunt adhiberi, nifi quando aliquis totaliter mancipatur alicui rei. Non enim folemnitas nuptialis adhibetur nifi in celebratione matrimonii, quando uterque coniugum fui corporis poteftatem alteri tradit. Et fimiliter voti folemnitas adhibetur, quando aliquis per fufceptionem facri ordinis divino minifterio applicatur; & in profeffione certæ regulæ, quando per abrenuntiationem fæculi, & propriæ voluntatis aliquis ftatum perfectionis affumit.

Ad primum ergo dicendum, quod huiufmodi folemnitas pertinet non folum ad homines, fed ad Deum, inquantum habet aliquam fpiritualem confecrationem, feu benedictionem, cuius Deus eft auctor, etfi homo fit minifter, fecundum illud Num. VI. 27. *Invocabunt nomen meum fuper filios Ifrael, & ego benedicam eis*. Et ideo votum folemne habet fortiorem obligationem apud Deum quam votum fimplex, & gravius peccat qui illud transfgreditur. Quod autem dicitur, quod votum fimplex non minus obligat apud Deum quam folemne, intelligendum eft quantum ad hoc quod utriufque transfgreffor peccat mortaliter.

Ad fecundum dicendum, quod particularibus actibus non confuevit folemnitas adhiberi, fed affumptioni novi ftatus, ut dictum eft (in corp. art.) Et ideo cum quis vovet aliqua particularia opera, ficut aliquam peregrinationem, vel aliquod fpeciale ieiunium, tali voto non congruit folemnitas, fed folum voto quo aliquis totaliter fe fubiicit divino minifterio, feu famulatui: in quo tamen voto quafi univerfali multa particularia opera comprehenduntur.

Ad tertium dicendum, quod vota ex hoc quod fiunt in publico, poffunt habere quamdam folemnitatem humanam, non autem folemnitatem fpiritualem, & divinam, ficut habent vota præmiffa, etiamfi coram paucis fiant. Unde aliud eft votum effe publicum, & aliud effe folemne.

ARTICULUS VIII. 477

Utrum illi qui funt alterius poteftati fubiecti, impediantur a vovendo.

Inf. quæft. CLXXXIX. *art.* 5. *& IV. dift.* XXXII. *art.* 4. *& dift.* XXXVIII. *quæft.* I. *art.* I. *quæft.* 3. *& opufc.* XVII. *cap.* XII.

AD octavum fic proceditur. Videtur quod illi qui funt alterius poteftati fubiecti, non impediantur a vovendo. Minus enim vinculum fuperatur a maiori. Sed obligatio qua quis fubiicitur homini, eft minus vinculum quam votum, per quod aliquis obligatur Deo. Ergo illi qui funt alienæ poteftati fubiecti, non impediuntur a vovendo.

2. Præterea. Filii funt in poteftate patris. Sed filii poffunt profiteri in aliqua religione etiam fine voluntate parentum. Ergo non impeditur aliquis a vovendo per hoc quod eft fubiectus poteftati alterius.

3. Præterea. Maius eft facere quam promittere. Sed religiofi, qui funt fub poteftate prælatorum, poffunt aliqua facere fine licentia fuorum prælatorum, puta

puta dicere aliquos Psalmos, vel facere aliquas abstinentias. Ergo videtur quod multo magis possint huiusmodi Deo vovendo promittere.

4. Præterea. Quicumque facit quod de iure facere non potest, peccat. Sed subditi non peccant vovendo, quia hoc numquam invenitur prohibitum. Ergo videtur quod de iure possint vovere.

Sed contra est quod Num. xxx. 4. mandatur, quod *si mulier in domo patris sui, & adhuc in puellari ætate aliquid voverit, non tenetur rea voti, nisi pater eius consenserit*: & idem dicit de muliere habente virum. Ergo pari ratione nec aliæ personæ alterius potestati subiectæ possunt se voto obligare.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (art. 4. huius quæst.) votum est promissio quædam Deo facta. Nullus autem potest per promissionem se firmiter obligare ad id quod est in potestate alterius, sed solum ad id quod est omnino in sua potestate. Quicumque autem est subiectus alicui, quantum ad id in quo est subiectus, non est suæ potestatis facere quod vult, sed dependet ex voluntate alterius.

Et ideo non potest se per votum firmiter obligare in his in quibus alteri subiicitur, sine consensu sui superioris.

Ad primum ergo dicendum, quod sub promissione Deo facta non cadit nisi quod est virtuosum, ut supra dictum est (art. 2. huius quæst.) Est autem contra virtutem ut id quod est alterius, homo offerat Deo, ut supra dictum est (quæst. XXXII. art. 7. & quæst. lxxxvi. art. 3.) Et ideo non potest omnino salvari ratio voti, cum quis in potestate alterius constitutus vovet id quod est in potestate alterius, nisi sub conditione, si ille ad cuius potestatem pertinet, non contradicat.

Ad secundum dicendum, quod ex quo homo venit ad annos pubertatis, si sit liberæ conditionis, est suæ potestatis quantum ad ea quæ pertinent ad suam personam, puta quod obliget se religioni per votum, vel quod matrimonium contrahat; non autem est suæ potestatis quantum ad dispositionem domesticam, unde circa hoc non potest aliquid vovere quod sit ratum sine consensu patris. Servus autem, quia est in potestate domini etiam quantum ad personales operationes, non potest se voto obligare ad religionem, per quam ab obsequio domini sui abstraheretur.

Ad tertium dicendum, quod religiosus subditus est prælato quantum ad suas operationes secundum professionem regulæ. Et ideo etiamsi aliquis ad horam aliquid facere possit, quando ad alia non occupatur a prælato; quia tamen nullum tempus est exceptum in quo prælatus non possit eum circa aliquid occupare, nullum votum religiosi est firmum, nisi sit de consensu prælati; sicut nec votum puellæ existentis in domo, nisi sit de consensu patris; nec uxoris, nisi sit de consensu viri.

Ad quartum dicendum, quod licet votum eorum qui sunt alterius potestati subditi, non sit firmum sine consensu eorum quibus subiiciuntur; non tamen peccant vovendo, quia in eorum voto intelligitur debita conditio, scilicet si suis superioribus placuerit, vel non renitantur.

ARTICULUS IX. 478

Utrum pueri possint voto se obligare ad religionis ingressum.

Inf. quæst. clxxxix. *art.* 5. *cor & IV. dist.* XXVII. *qu.* II. *art.* 3. *cor. & dist.* XXXVIII. *quæst.* I. *art.* I. *quæst.* 3. *& opusc.* XVII. *cap.* XII. *& cap.* XIII. *ad* 10.

Ad nonum sic proceditur. Videtur quod pueri non possint voto se obligare ad religionis ingressum. Cum enim ad votum requiratur animi deliberatio, non competit vovere nisi illis qui habent usum rationis. Sed hoc deficit in pueris, sicut & in amentibus, vel furiosis. Sicut ergo amentes, & furiosi non possunt se ad aliquid voto adstringere; ita etiam nec pueri, ut videtur, possunt se voto obligare religioni.

2. Præterea. Illud quod rite potest ab aliquo fieri, non potest ab alio irritari. Sed votum religionis a puero, vel puella factum ante annos pubertatis, potest a parentibus revocari, vel a tutore, ut habetur xx. quæst. II. (can. *Puella*.) Ergo videtur quod puer, vel puella ante quatuordecim annos non possit rite vovere.

3. Præterea. Religionem intrantibus annus probationis conceditur secundum regulam B. Benedicti (cap. lxviii.) & secundum statutum Innocentii IV. (id hab. Alex. II. epist. xxvi. tom. 9. Concil. & hab. cap. *Consaldus* XVII. quæst. II.) ad hoc quod probatio obligationem

voti

voti praecedat. Ergo illicitum videtur esse quod pueri voto obligentur ad religionem ante probationis annum.

Sed contra. Id quod non est rite factum, non est validum, etiamsi a nullo revocetur. Sed votum puellae etiam ante annos pubertatis emissum, validum est, si intra annum a parentibus non revocetur, ut habetur xx. quaest. II. (can. *Puella*.) Ergo licite, & rite possunt pueri voto obligari ad religionem, etiam ante annos pubertatis.

Respondeo dicendum, quod, sicut ex supra dictis patet (art. 7. huius quaest.) duplex est votum, scilicet simplex, & solemne. Et quia solemnitas voti in quadam spirituali benedictione, & consecratione consistit, ut dictum est (ibid.) quae fit per ministerium Ecclesiae, ideo solemnizatio voti sub dispensatione Ecclesiae cadit. Votum autem simplex efficaciam habet ex deliberatione animi, qua quis se obligare intendit.

Quod autem talis obligatio robur non habeat, dupliciter potest contingere: uno quidem modo propter defectum rationis, sicut patet in furiosis, & in amentibus, qui se voto non possunt obligare ad aliquid, dum sunt in furia, vel amentia: alio modo quia ille qui vovet, est alterius potestati subiectus, ut supra dictum est (art. praec.)

Et ista duo concurrunt in pueris ante annos pubertatis, quia & patiuntur rationis defectum ut in pluribus, & sunt naturaliter sub cura parentum, vel tutorum, qui sunt eis loco parentum: & ideo eorum vota ex duplici causa robur non habent. Contingit tamen propter naturae dispositionem, quae legibus humanis non subditur, in aliquibus, licet paucis, accelerari rationis usum, qui ob hoc dicuntur doli capaces: nec tamen propter hoc in aliquo eximuntur a cura parentum, quae subiacet legi humanae respicienti ad id quod frequentius accidit.

Est ergo dicendum, quod si puer, vel puella ante pubertatis annos nondum habeat usum rationis, nullo modo potest ad aliquid se voto obligare. Si vero ante pubertatis annos attingit usum rationis, potest quidem (quantum in ipso est) se obligare; sed votum eius potest irritari per parentes, quorum curae remanet adhuc subiectus. Quantumcumque tamen sit doli capax, ante annos pubertatis non potest obligari voto solemni religionis, propter Ecclesiae statutum, quod respicit id quod in pluribus accidit. Post annos autem pubertatis possunt iam se voto religionis obligare vel simplici, vel solemni, absque voluntate parentum.

Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa procedit de pueris qui nondum attigerunt usum rationis, quorum vota sunt invalida, ut dictum est (in corp. art.)

Ad secundum dicendum, quod vota eorum qui sunt in potestate aliorum, habent conditionem implicitam, scilicet si non revocentur a superiore, ex qua licita redduntur, & valida, si conditio existat, ut dictum est (art. praec.)

Ad tertium dicendum, quod ratio illa procedit de voto solemni, quod fit per professionem.

ARTICULUS X. 479

Utrum possit in voto dispensari.

IV. dist. XXXVIII. *quaest.* I. *art.* 4. *quaest.* I. *cor. & ad* 2. *& quaest.* 2.

AD decimum sic proceditur. Videtur quod in voto dispensari non possit. Minus enim est commutari votum quam in eo dispensari. Sed votum non potest commutari: dicitur enim Levit. XXVII. 9. *Animal quod immolari potest Domino, si quis voverit, sanctum erit, & mutari non poterit, nec melius malo, nec peius bono*. Ergo multo minus potest dispensari in voto.

2. Praeterea. In his quae sunt de lege naturae, & in praeceptis divinis non potest per hominem dispensari, praecipue in praeceptis primae tabulae, quae ordinantur directe ad dilectionem Dei, quae est ultimus praeceptorum finis. Sed implere votum est de lege naturae, & est etiam praeceptum legis divinae, ut ex supra dictis patet (art. 3. huius quaest.) & pertinet ad praecepta primae tabulae, cum sit actus latriae. Ergo in voto dispensari non potest.

3. Praeterea. Obligatio voti fundatur super fidelitatem quam homo debet Deo, ut dictum est (art. 3. huius quaest.) Sed in hac nullus potest dispensare. Ergo nec in voto.

Sed contra. Maioris firmitatis esse videtur quod procedit ex communi multorum voluntate, quam quod procedit ex singulari voluntate alicuius personae. Sed in lege, quae habet robur ex communi voluntate, potest per hominem dispensari.

ſari. Ergo videtur quod etiam in voto per hominem diſpenſari poſſit.

Reſpondeo dicendum, quod diſpenſatio voti intelligenda eſt ad modum diſpenſationis quæ fit in obſervantia alicuius legis: quia, ut ſupra dictum eſt (1. 2. quæſt. xc. art. 2.) lex ponitur reſpiciendo ad id quod eſt ut in pluribus bonum. Sed quia contingit huiuſmodi in aliquo caſu non eſſe bonum, oportuit per aliquem determinari, in illo particulari caſu legem non eſſe ſervandam. Et hoc proprie eſt diſpenſare in lege: nam diſpenſatio videtur importare quamdam commenſuratam diſtributionem, vel applicationem communis alicuius ad ea quæ ſub ipſo continentur; per quem modum dicitur aliquis diſpenſare cibum familiæ.

Similiter autem ille qui vovet, quodammodo ſibi ſtatuit legem, obligans ſe ad aliquid quod eſt ſecundum ſe, & ut in pluribus bonum. Poteſt tamen contingere quod in aliquo caſu ſit vel ſimpliciter malum, vel inutile, vel maioris boni impeditivum; quod eſt contra rationem eius quod cadit ſub voto, ut ex prædictis patet (art. 2. huius quæſt.) Et ideo neceſſe eſt quod determinetur in tali caſu votum non eſſe ſervandum.

Et ſi quidem abſolute determinetur aliquod votum non eſſe ſervandum, dicitur eſſe diſpenſatio voti; ſi autem pro hoc quod ſervandum erat, aliquid aliud imponatur, dicitur commutatio voti. Unde minus eſt votum commutare quam in voto diſpenſare; utrumque tamen in poteſtate Eccleſiæ conſiſtit.

Ad primum ergo dicendum, quod animal quod immolari poterat, ex hoc ipſo quod vovebatur, ſanctum reputabatur, quaſi divino cultui mancipatum: & hæc erat ratio, quare non poterat commutari; ſicut nec modo poſſet aliquis rem quam vovit, iam conſecratam (puta calicem, vel domum) commutare in melius, vel in peius. Animal autem quod non poterat ſanctificari, quia non erat immolatitium, redimi poterat, & debebat, ſicut ibidem lex dicit. Et ita etiam nunc commutari poſſunt vota, ſi conſecratio non interveniat.

Ad ſecundum dicendum, quod ſicut ex iure naturali, & præcepto divino tenetur homo implere votum; ita etiam tenetur ex eiſdem obedire ſuperiorum legi, vel mandato. Et tamen cum diſpenſatur in aliqua lege humana, non fit ut legi humanæ non obediatur, quod eſt contra legem naturæ, & mandatum divinum; ſed fit ut hoc quod erat lex, non ſit lex in hoc caſu. Ita etiam auctoritate ſuperioris diſpenſantis fit ut hoc quod continebatur ſub voto, non contineatur, inquantum determinatur in hoc caſu hoc non eſſe congruam materiam voti. Et ideo cum prælatus Eccleſiæ diſpenſat in voto, non diſpenſat in præcepto iuris naturalis, vel divini; ſed determinat id quod cadebat ſub obligatione deliberationis humanæ, quæ non potuit omnia circumſpicere.

Ad tertium dicendum, quod ad fidelitatem Deo debitam non pertinet quod homo faciat id quod (a) ad vovendum eſt malum, vel inutile, vel maioris boni impeditivum, ad quod tendit voti diſpenſatio: & ideo diſpenſatio voti non eſt contra fidelitatem Deo debitam.

ARTICULUS XI. 480

Utrum in voto ſolemni continentiæ poſſit fieri diſpenſatio.

Inf. quæſt. clxxxvi. *art.* 8. *ad* 3.

AD undecimum ſic proceditur. Videtur quod in voto ſolemni continentiæ poſſit fieri diſpenſatio. Una enim ratio diſpenſandi in voto eſt, ſi ſit impeditivum melioris boni, ſicut dictum eſt (art. præc.) Sed votum continentiæ, etiamſi ſit ſolemne, poteſt eſſe impeditivum melioris boni: nam bonum commune eſt divinius quam bonum unius. Poteſt autem per continentiam alicuius impediri bonum totius multitudinis; puta ſi quando per contractum matrimonii aliquarum perſonarum quæ continentiam voverunt, poſſet pax patriæ procurari. Ergo videtur quod etiam in ſolemni voto continentiæ poſſit diſpenſari.

2. Præterea. Latria eſt nobilior virtus quam caſtitas. Sed ſi quis voverit aliquem actum latriæ, puta offerre Deo ſacrificium, poteſt in illo voto diſpenſari. Ergo multo magis poteſt diſpenſari in voto continentiæ, quod eſt de actu caſtitatis.

3. Præterea. Sicut votum abſtinentiæ obſervatum poteſt vergere in periculum perſonæ, ita etiam obſervatio voti continentiæ. Sed in voto abſtinentiæ, ſi vergat in corporale periculum voventis, poteſt fieri diſpenſatio. Ergo etiam pari ratione in voto continentiæ poteſt diſpenſari.

4. Præ-

(a) *Ita communiter. Codex Alcan. habet in textu* ad vitandum, *ſed in margine* ad vovendum.

4. Præterea. Sicut sub professione religionis, ex qua votum solemnizatur, continetur votum continentiæ, ita etiam votum paupertatis, & obedientiæ. Sed in voto paupertatis, & obedientiæ potest dispensari, sicut patet in illis qui post professionem ad Episcopatum assumuntur. Ergo videtur quod in solemni voto continentiæ possit dispensari.

Sed contra est quod dicitur Eccli. xxvi. 20. *Omnis ponderatio non est digna animæ continentis*.

Præterea. Extra, de statu monach. in fine illius Decretalis, *Cum ad monasterium*, dicitur: *Abdicatio proprietatis, sicut etiam custodia castitatis, adeo annexa est regulæ monachali, ut contra eam nec summus Pontifex possit licentiam indulgere*.

Respondeo dicendum, quod in solemni voto continentiæ tria possunt considerari: primo quidem materia voti, scilicet ipsa continentia; secundo perpetuitas voti, scilicet cum aliquis voto se adstringit ad perpetuam observantiam continentiæ; tertio ipsa solemnitas voti.

Dicunt ergo quidam, quod votum solemne est indispensabile ratione ipsius continentiæ, quæ non recipit condignam recompensationem, ut patet ex auctoritate inducta. Cuius rationem quidam assignant, quia per continentiam homo triumphat de domestico inimico, vel quia per continentiam homo perfecte conformatur Christo secundum puritatem animæ, & corporis.

Sed hoc non videtur efficater dici: quia bona animæ, utpote contemplatio, & oratio, sunt multo meliora bonis corporis, & magis nos Deo conformant: & tamen potest dispensari in voto orationis, vel contemplationis. Unde non videtur esse ratio quare non possit dispensari in voto continentiæ, si respiciatur absolute ad ipsam continentiæ dignitatem; præsertim cum Apostolus I. ad Corinth. vii. 34. ad continentiam inducat propter contemplationem, dicens, quod *mulier innupta cogitat quæ Dei sunt*. Finis autem potior est his quæ sunt ad finem.

Et ideo alii rationem huius assignant ex perpetuitate, & universalitate huius voti. Dicunt enim, quod votum continentiæ non potest prætermitti, nisi per id quod est omnino contrarium; quod numquam licet in aliquo voto.

Sed hoc est manifeste falsum. Quia sicut uti carnali copula est continentiæ contrarium; ita comedere carnes, vel bibere vinum, est contrarium abstinentiæ a talibus: & tamen in huiusmodi votis potest dispensari.

Et ideo aliis videtur quod etiam in voto solemni continentiæ possit dispensari propter aliquam communem utilitatem, seu necessitatem, ut patet in exemplo præmisso (in arg. 1.) de pacificatione terrarum ex aliquo matrimonio contrahendo.

Sed quia Decretalis inducta expresse dicit, quod *nec summus Pontifex potest contra custodiam castitatis monacho licentiam dare*; ideo aliter videtur dicendum, quod, sicut supra dictum est (art. præc. arg. 1. & ad 1.) & habetur Levit. ult. illud quod semel sanctificatum est Domino, non potest in alios usus commutari. Non autem potest facere aliquis Ecclesiæ prælatus ut id quod est sanctificatum, sanctificationem amittat, etiam in rebus inanimatis; puta quod calix consecratus desinat esse consecratus, si maneat integer. Unde multo minus potest hoc facere aliquis prælatus ut homo Deo consecratus, quamdiu vivit, consecratus esse desistat. Solemnitas autem voti consistit in quadam consecratione, seu benedictione voventis, ut dictum est (art. 7. hu. quæst.) Et ideo non potest fieri per aliquem prælatum Ecclesiæ quod ille qui votum solemne emisit, desistat ab eo ad quod est consecratus; puta quod ille qui est sacerdos, non sit sacerdos; licet possit prælatus ob aliquam causam executionem ordinis inhibere. Et simili ratione Papa non potest facere quod ille qui est professus religionem, non sit religiosus; licet quidam Iuristæ ignoranter contrarium dicant.

Est ergo considerandum, utrum continentia sit essentialiter annexa ei ad quod votum solemnizatur: quia si non est essentialiter annexa, potest manere solemnitas consecrationis sine debito continentiæ: quod non potest contingere, si sit essentialiter annexum ei ad quod votum solemnizatur. Non est autem essentialiter annexum debitum continentiæ Ordini sacro, sed ex statuto Ecclesiæ: Unde videtur quod per Ecclesiam possit dispensari in voto continentiæ solemnizato per susceptionem sacri ordinis. Est autem debitum continentiæ essentiale statui religionis, per quem homo abrenuntiat sæculo, totaliter Dei servitio mancipatus: quod non potest simul stare cum matrimonio, in quo incumbit necessitas pro-

procurandæ uxoris, & prolis, & familiæ, & rerum quæ ad hoc requiruntur. Unde Apostolus dicit I. ad Corinth. VII. 33. quod *qui est cum uxore, solicitus est quæ sunt mundi, quomodo placeat uxori, & divisus est*. Unde nomen Monachi ab unitate sumitur, per oppositum ad divisionem prædictam. Et ideo in voto solemnizato per professionem religionis non potest per Ecclesiam dispensari: & rationem assignat Decretalis, quia *castitas est annexa regulæ monachali*.

Ad primum ergo dicendum, quod periculis rerum humanarum est obviandum per res humanas, non autem per hoc quod res divinæ convertantur in usum humanum. Professi autem religionem mortui sunt mundo, & vivunt Deo: unde non sunt revocandi ad vitam humanam occasione cuiuscumque eventus.

Ad secundum dicendum, quod in voto temporalis continentiæ dispensari potest, sicut & in voto temporalis orationis, vel temporalis abstinentiæ. Sed quod in voto continentiæ per professionem solemnizato non possit dispensari, hoc non est, inquantum est actus castitatis, sed inquantum incipit ad latriam pertinere per professionem religionis.

Ad tertium dicendum, quod cibus directe ordinatur ad conservationem personæ: & ideo abstinentia cibi directe potest vergere in periculum personæ. Unde ex hac ratione recipit votum abstinentiæ dispensationem. Sed coitus non ordinatur directe ad conservationem personæ, sed ad conservationem speciei: unde nec directe abstinentia coitus per continentiam vergit in periculum personæ. Sed si per accidens ex ea aliquod periculum personale accidat, potest aliter subveniri, scilicet per abstinentiam, vel alia corporalia remedia.

Ad quartum dicendum, quod religiosus qui fit Episcopus, sicut non absolvitur a voto continentiæ, ita nec a voto paupertatis: quia nihil debet habere tamquam proprium, sed sicut dispensator communium bonorum Ecclesiæ: similiter etiam non absolvitur a voto obedientiæ; sed per accidens obedire non tenetur, si superiorem non habeat; sicut nec Abbas monasterii, qui tamen non est ab obedientiæ voto absolutus.

Auctoritas vero Ecclesiastici, quæ in contrarium obiicitur, intelligenda est quantum ad hoc quod nec fecunditas carnis, nec aliquod corporale bonum est comparandum bono continentiæ, quæ inter bona animæ computatur, ut Augustinus dicit in Lib. de sanct. virg. (cap. VII. & VIII. & Lib. de bono coniug. cap. XXI.) Unde signanter dicitur, *animæ continentis*, non *carnis continentis*.

ARTICULUS XII. 481

Utrum ad commutationem, vel dispensationem voti requiratur prælati auctoritas.

Sup. art. 1. ad 3. & IV. dist. XXXVIII. quæst. 1. art. 1. quæst. 1. ad 4. & art. 4. quæst. 1. cor. & ad 2. & quæst. 4. per tot.

AD duodecimum sic proceditur. Videtur quod ad commutationem, vel dispensationem voti non requiratur prælati auctoritas. Aliquis enim potest intrare religionem absque auctoritate alicuius superioris prælati. Sed per introitum religionis absolvitur homo a votis in sæculo factis, etiam a voto terræ sanctæ. Ergo voti commutatio, vel dispensatio potest esse absque auctoritate superioris prælati.

2. Præterea. Dispensatio voti in hoc consistere videtur quod determinatur in quo casu votum non sit observandum. Sed si prælatus male determinet, non videtur esse vovens absolutus a voto: quia nullus prælatus potest dispensare contra præceptum divinum de implendo voti, ut dictum est (art. 10. hu. quæst. ad 2. & art. præc.) Similiter etiam si aliquis propria auctoritate recte determinet, in quo casu votum non sit implendum, non videtur voto teneri: quia votum non obligat in casu in quo habet peiorem eventum, ut dictum est (art. 2. hu. quæst.) Ergo dispensatio voti non requirit auctoritatem alicuius prælati.

3. Præterea. Si dispensare in voto pertinet ad potestatem prælatorum, pari ratione pertinet ad omnes. Sed non pertinet ad omnes dispensare in quolibet voto. Ergo non petinet ad potestatem prælatorum dispensatio voti.

Sed contra. Sicut lex obligat ad aliquid faciendum, ita & votum. Sed ad dispensandum in præcepto legis requiritur superioris auctoritas, ut supra dictum est (1. 2. quæst. XCVII. art. 4.) Ergo pari ratione etiam in dispensatione voti.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (art. 1. & 2. hu. quæst.) votum est promissio Deo facta de aliquo quod sit Deo acceptum. Quid sit autem

in aliqua promissione acceptum ei cui promittitur, ex eius pendet arbitrio. Prælatus autem in Ecclesia gerit vicem Dei. Et ideo in commutatione, vel dispensatione votorum requiritur prælati auctoritas, qui in persona Dei determinat, quid sit Deo acceptum, secundum illud II. Cor. 11. 10. *Nam & ego quod donavi, si quid donavi, propter vos in persona Christi*: & signanter dicit, *propter vos*, quia omnis dispensatio petita a prælato debet fieri ad honorem Christi, in cuius persona dispensat, vel ad utilitatem Ecclesiæ, quæ est eius corpus.

Ad primum ergo dicendum, quod omnia alia vota sunt quorumdam particularium operum; sed per religionem homo totam vitam suam Dei obsequio deputat. Particulare autem in universali includitur: & ideo Decretalis dicit (cap. *Scripturæ*, de voto &c.) quod *reus voti fracti non habetur qui temporale obsequium in perpetuam religionis observantiam commutat*. Nec tamen religionem ingrediens tenetur implere vota vel ieiuniorum, vel orationum, vel aliorum huiusmodi quæ existens in sæculo fecit: quia religionem ingrediens moritur priori vitæ: & etiam singulares observantiæ religioni non competunt; & religionis onus satis hominem onerat, ut alia superaddere non oporteat.

Ad secundum dicendum, quod quidam dixerunt, quod ideo prælati possunt in votis pro libito dispensare, quia in quolibet voto includitur conditionaliter voluntas prælati superioris, sicut supra dictum est (art. 8. hu. quæst.) quod in votis subditorum (puta servi, vel filii) intelligitur conditio, *si placuerit patri*, vel *domino*, vel *si non renitantur*. Et sic subditus absque omni remorsu conscientiæ posset votum prætermittere, quandocumque sibi a prælato diceretur.

Sed prædicta positio falso innititur: quia cum potestas prælati spiritualis, qui non est dominus, sed dispensator, in ædificationem sit data, & non in destructionem, ut patet II. ad Cor. x. sicut prælatus non potest imperare ea quæ secundum se Deo displicent, scilicet peccata; ita non potest prohibere ea quæ secundum se Deo placent, scilicet virtutis opera. Et ideo absolute potest homo vovere ea. Ad prælatum tamen pertinet diiudicare, quid sit magis virtuosum, & Deo magis acceptum. Et ideo in manifestis dispensatio prælati non excusaret a culpa; puta si prælatus dispensaret cum aliquo super voto de ingressu religionis, nulla apparenti causa obstante. Si autem esset causa apparens, per quam saltem in dubium verteretur, posset stare iudicio prælati dispensantis, vel commutantis; non tamen iudicio proprio, quia ipse non gerit vicem Dei; nisi forte in casu in quo id quod vovit, esset manifeste illicitum, & non posset opportune ad superiorem recurrere.

Ad tertium dicendum, quod quia summus Pontifex gerit plenarie vicem Christi in tota Ecclesia, ipse habet plenitudinem potestatis dispensandi in omnibus dispensabilibus votis. Aliis autem inferioribus prælatis committitur dispensatio in votis quæ communiter fiunt, & indigent frequenti dispensatione, ut habeant de facili homines ad quem recurrant; sicut sunt vota peregrinationum, & ieiuniorum, & aliorum huiusmodi. Vota vero maiora, puta continentiæ, & peregrinationis terræ sanctæ, reservantur summo Pontifici.

QUAESTIO LXXXIX.

De iuramento,
in decem articulos divisa.

Deinde considerandum est de actibus exterioribus latriæ, quibus aliquid divinum ab hominibus assumitur, quod est vel sacramentum aliquod, vel ipsum nomen divinum. Sed de sacramenti assumptione locus erit tractandi in tertia huius operis parte; de assumptione autem nominis divini nunc agendum est. Assumitur autem divinum nomen ab homine tripliciter: uno modo per modum iuramenti ad propria verba confirmanda; alio modo per modum adiurationis ad alios inducendum; tertio modo per modum invocationis ad orandum, vel laudandum. Primo ergo de iuramento agendum est: circa quod quæruntur decem.

Primo, qui sit iuramentum.

Secundo, utrum sit licitum.

Tertio, qui sint comites iuramenti.

Quarto, cuius virtutis sit actus.

Quinto, utrum sit appetendum, & frequentandum, tamquam utile & bonum.

Sexto, utrum liceat iurare per creaturam.

Septimo, utrum iuramentum sit obligatorium.

Octavo, quæ sit maior obligatio, utrum iuramenti, vel voti.

Nono, utrum in iuramento possit dispensari.

Decimo, quibus, & quando liceat iurare.

ARTICULUS I. 482

Utrum iurare sit testem Deum invocare.

Inf. quæst. XCVIII. *art.* 2. *cor. & III. dist.* XXXIX. *art.* 1.

AD primum sic proceditur. Videtur quod iurare non sit testem Deum invocare. Quicumque enim inducit auctoritatem sacræ Scripturæ, inducit Deum in testimonium, cuius verba proponuntur in sacra Scriptura. Si ergo iurare est testem Deum invocare, quicumque inducit auctoritatem sacræ Scripturæ, iuraret. Hoc autem est falsum. Ergo & primum.

2. Præterea. Ex hoc quod aliquis inducit aliquem in testem, nihil ei reddit. Sed ille qui per Deum iurat, aliquid Deo reddit: dicitur enim Matth. v. 33. *Reddes Domino iuramenta tua*: & Augustinus dicit (serm. XXVIII. de verb. Apost. cap. VI. ante med.) quod iurare est *ius veritatis Deo reddere*. Ergo iurare non est Deum teste invocare.

3. Præterea. Aliud est officium iudicis, & aliud testis, ut ex supradictis patet (quæst. lxvii. & lxx.) Sed quandoque iurando implorat homo divinum iudicium, secundum illud Psal. VII. 5. *Si reddidi retribuentibus mihi mala, decidam merito ab inimicis meis inanis*. Ergo iurare non est testem Deum invocare.

Sed contra est quod Augustinus dicit in quodam serm. de periurio (loc. sup. cit.) *Quid est iurare per Deum, nisi, Testis est Deus?*

Respondeo dicendum, quod, sicut Apostolus dicit ad Heb. VI. iuramentum ad confirmationem ordinatur. Confirmatio autem in scibilibus per rationem fit; quæ procedit ex aliquibus naturaliter notis, quæ sunt infallibiliter vera. Sed particularia facta contingentia hominum non possunt per rationem necessariam confirmari: & ideo ea quæ de his dicuntur, solent confirmari per testes. Sed humanum testimonium non est sufficiens ad huiusmodi confirmandum, propter duo: primo quidem propter defectum veritatis humanæ, quia plurimi in mendacium labuntur, secundum illud Psal. XVI. 10. *Os eorum locutum est* (a) *mendacium*: secundo propter defectum cognitionis, quia homines non possunt cognoscere neque futura, neque cordium occulta, vel etiam absentia; de quibus tamen homines loquuntur: & expedit rebus humanis ut certitudo aliqua de his habeatur. Et ideo necessarium fuit recurrere ad divinum testimonium: quia Deus neque mentiri potest, neque eum aliquid latet.

Assumere autem Deum in testem dicitur iurare: quia quasi pro iure introductum est ut quod sub invocatione divini testimonii dicitur, pro vero habeatur.

Divinum autem testimonium quandoque inducitur ad asserendum præsentia, vel præterita; & hoc dicitur *iuramentum assertorium*: quandoque autem inducitur divinum testimonium ad confirmandum aliquid futurum: & hoc dicitur *iuramentum promissorium*. Ad ea vero quæ sunt necessaria, & per rationem investiganda, non inducitur iuramentum; derisibilis enim videretur, si quis in disputatione alicuius scientiæ vellet propositum per iuramentum probare.

Ad primum ergo dicendum, quod aliud est testimonio Dei uti iam dato; quod fit, cum aliquis auctoritatem sacræ Scripturæ inducit: & aliud est testimonium Dei implorare ut exhibendum; quod fit in iuramento.

Ad secundum dicendum, quod dicitur aliquis reddere iuramenta Deo ex hoc quod implet illud quod iurat: vel quia in hoc ipso quod invocat Deum in testem, recognoscit eum habere omnium cognitionem, & infallibilem veritatem.

Ad tertium dicendum, quod alicuius testimonium invocatur ad hoc quod testis invocatus veritatem manifestet circa ea quæ dicuntur. Deus autem manifestat, an verum sit quod dicitur, dupliciter: uno modo simpliciter revelando veritatem, vel per internam inspirationem, vel etiam per facti denudationem, dum scilicet producit in publicum ea quæ erant occulta: alio modo per pœnam mentientis; & tunc simul est iudex, & testis, dum puniendo mendacem manifestat mendacium. Et ideo duplex est modus iurandi. Unus quidem per simplicem Dei contestationem; sicut cum aliquis dicit, *Est mihi Deus testis*: vel *Coram Deo loquor*: vel, *Per Deum*, quod idem est, ut dicit Augustinus (Lib. I. de serm. Dom. in monte cap. XVII. a princ. & loc.

(a) *Vulgata superbiam*.

loc. cit.) Alius modus iurandi est per execrationem, dum scilicet aliquis se, vel aliquid ad se pertinens ad pœnam obligat, nisi sit verum quod dicitur.

ARTICULUS II. 483

Utrum sit licitum iurare.

Inf. art. 3. cor. & III. dist. XXXIX. quæst. 1. art. 2. quæst. 2. & Rom. 1. lect. 5. & Heb. VI. lect. 4.

AD secundum sic proceditur. Videtur quod non sit licitum iurare. Nihil enim quod prohibetur in lege divina, est licitum. Sed iuramentum prohibetur Matth. V. 34. *Ego dico vobis, non iurare omnino &c.* & Iac. V. 12. dicitur: *Ante omnia, fratres mei, nolite iurare.* Ergo iuramentum est illicitum.

2. Præterea. Id quod est a malo, videtur esse illicitum: quia, ut dicitur Matth. VII. 18. *non potest arbor mala fructus bonos facere.* Sed iuramentum est a malo: dicitur enim Matth. V. 37. *Sit autem sermo vester, Est, est, Non, non. Quod autem his abundantius est, a malo est.* Ergo iuramentum videtur esse illicitum.

3. Præterea. Exquirere signum divinæ providentiæ est tentare Deum: quod est omnino illicitum, secundum illud Deuter. VI. 16. *Non tentabis Dominum Deum tuum.* Sed ille qui iurat, videtur exquirere signum divinæ providentiæ, dum petit divinum testimonium, quod est per aliquem evidentem effectum. Ergo videtur quod iuramentum sit omnino illicitum.

Sed contra est quod dicitur Deuter. VI. 13. *Dominum Deum tuum timebis, & per nomen eius iurabis.*

Respondeo dicendum, quod nihil prohibet, aliquid esse secundum se bonum, quod tamen cedit in malum eius qui non utitur eo convenienter; sicut sumere Eucharistiam est bonum; & tamen qui *indigne sumit, iudicium sibi manducat, & bibit*, ut dicitur I. ad Corinth. XI. 29.

Sic ergo in proposito dicendum est, quod iuramentum secundum se est licitum, & honestum. Quod patet ex origine, & ex fine: ex origine quidem, quia iuramentum est introductum ex fide, qua homines credunt Deum habere infallibilem veritatem, & universalem omnium cognitionem, & provisionem; ex fine autem, quia iuramentum inducitur ad iustificandum homines, & ad finiendum controversias, ut dicitur ad Heb. VI.

Sed iuramentum cedit in malum alicui ex eo quod male utitur eo, idest sine necessitate, & cautela debita. Videtur enim parvam reverentiam habere ad Deum, qui eum ex levi causa testem inducit; quod non præsumeret etiam de aliquo viro honesto. Imminet etiam periculum periurii, quia de facili homo in verbo delinquit, secundum illud Iacobi III. 2. *Si quis in verbo non offendit, hic perfectus est vir.* Unde & Eccli. XXIII. 9. dicitur: *Iurationi non assuescat os tuum: multi enim casus in illa.*

Ad primum ergo dicendum, quod Hieronymus super Matth. V. (sup. illud, *Ego autem dico vobis, non iurare*) dicit: *Considera, quod Salvator non per Deum iurare prohibuerit, sed per cælum, & terram. Hanc enim per elementa iurandi pessimam consuetudinem habere Iudæi noscuntur.* Sed ista responsio non sufficit: quia Iacobus addidit, *Neque aliud quodcumque iuramentum.* Et ideo dicendum est, quod, sicut Augustinus dicit in Lib. de mendacio (cap. V cir. med.) *Apostolus in epistolis suis iurans, ostendit quomodo accipiendum esset quod dictum est: Dico vobis, non iurare omnino: ne scilicet iurando ad facilitatem iurandi perveniatur, & ex facilitate iurandi ad consuetudinem, & a consuetudine in periurium decidatur. Et ideo non invenitur iurasse nisi scribens, ubi consideratio cautior non habet linguam præcipitem.*

Ad secundum dicendum, quod, sicut Augustinus dicit in Lib. I. de serm. Dom. in monte (cap. XVII. ante med.) *si iurare cogeris, scias de necessitate venire infirmitatis eorum quibus aliquid suades, quæ utique infirmitas malum est. Itaque non dixit, Quod amplius est, malum est, sed, a malo est. Tu enim non malum facis, qui bene uteris iuratione, ut alteri persuadeas quod utiliter persuades; sed a malo est illius cuius infirmitate iurare cogeris.*

Ad tertium dicendum, quod ille qui iurat, non tentat Deum, quia non implorat divinum auxilium absque utilitate, & necessitate: & præterea non exponit se alicui periculo, si Deus testimonium adhibere noluerit in præsenti: adhibebit autem pro certo testimonium in futuro, quando *illuminabit abscondita tenebrarum, & manifestabit consilia cordium*, ut dicitur I. ad Corinth. IV. 5. Et illud testimonium nulli iuranti deficiet vel pro eo, vel contra eum.

ARTICULUS III. 484

Utrum convenienter ponantur tres comites iuramenti, videlicet iustitia, iudicium, & veritas.

Inf. art. 7. cor. & quæst. XCVIII. *art.* I. *ad* I. *&* III. *dist.* XXXIX. *quæst.* III. *& quol.* V. *art.* 7.

AD tertium sic proceditur. Videtur quod inconvenienter ponantur tres comites iuramenti, videlicet iustitia, iudicium, & veritas. Ea enim quorum unum includitur in altero, non sunt connumeranda tamquam diversa. Sed horum trium unum includitur in altero: quia veritas est pars iustitiæ secundum Tullium (Lib. II. de invent. aliquant. ante fi.) Iudicium autem est actus iustitiæ, ut supra habitum est (quæst. lx. art. 1.) Ergo inconvenienter ponuntur tres comites iuramenti.

2. Præterea. Multa alia requiruntur ad iuramentum, scilicet devotio, & fides, per quam credamus Deum omnia scire, & mentiri non posse. Ergo videtur quod insufficienter tres comites iuramenti enumerantur.

3. Præterea. Hæc tria in quolibet opere humano requirenda sunt: nihil enim debet fieri contra iustitiam, aut veritatem, aut sine iudicio, secundum illud I. ad Timoth. v. 21. (*a*) *Nihil facias sine præiudicio*, idest sine præcedenti iudicio. Ergo hæc tria non magis debent associari iuramento quam aliis humanis actibus.

Sed contra est quod dicitur Hierem. IV. 2. *Iurabis, Vivit Dominus, in veritate, in iudicio, & in iustitia*: quod exponens Hieronymus dicit (& hab. cap. II. XXII. quæst. II.) „ Animadvertendum est, quod „ ius iurandum hos habet comites, scilicet veritatem, iudicium, & iustitiam. “

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (art. præc.) iuramentum non est bonum nisi ei qui bene utitur iuramento. Ad bonum autem usum iuramenti duo requiruntur. Primo quidem quod aliquis non leviter, sed ex necessaria causa, & discrete iuret: & quantum ad hoc requiritur iudicium, scilicet discretionis ex parte iurantis. Secundo quantum ad id quod per iuramentum confirmatur, ut scilicet neque sit falsum, neque sit aliquid illicitum: & quantum ad hoc requiritur veritas, per quam aliquis iuramento confirmat quod verum est; & iustitia, per quam confirmat quod licitum est.

Iudicio autem caret iuramentum incautum; veritate autem iuramentum mendax; iustitia autem iuramentum iniquum, sive illicitum.

Ad primum ergo dicendum, quod iudicium non sumitur hic pro executione iustitiæ, sed pro iudicio discretionis, ut dictum est (in corp.) Neque etiam veritas hic accipitur, secundum quod est pars iustitiæ, sed secundum quod est quædam conditio locutionis.

Ad secundum dicendum, quod devotio, & fides, & omnia huiusmodi quæ exiguntur ad debitum modum iurandi, intelliguntur in iudicio: alia enim duo pertinent ad rem de qua iuratur, ut dictum est (in corp. art.) Quamvis posset dici, quod iustitia pertinet ad causam pro qua iuratur.

Ad tertium dicendum, quod in iuramento est periculum magnum, tum propter Dei magnitudinem, cuius testimonium invocatur, tum etiam propter labilitatem linguæ humanæ, cuius verba iuramento confirmantur. Et ideo huiusmodi magis requiruntur ad iuramentum quam ad alios humanos actus.

ARTICULUS IV. 485

Utrum iurare sit actus religionis, sive latriæ.

AD quartum sic proceditur. Videtur quod iuramentum non sit actus religionis, sive latriæ. Actus enim latriæ sunt circa aliqua sacra, & divina. Sed iuramenta adhibentur circa controversias humanas, ut Apostolus dicit ad Heb. VI. Ergo iurare non est actus religionis, seu latriæ.

2. Præterea. Ad religionem pertinet cultum Deo afferre, ut Tullius dicit (Lib. II. de invent. aliquant. ante fi.) Sed ille qui iurat, nihil Deo offert, sed Deum inducit in testem. Ergo iurare non est actus religionis, seu latriæ.

3. Præterea. Finis religionis, seu latriæ est reverentiam Deo exhibere. Hoc autem non est finis iuramenti, sed potius aliquod verbum confirmare. Ergo iurare non est actus religionis.

Sed contra est quod dicitur Deut. VI. 13. *Dominum Deum tuum timebis, & ipsi soli servies, ac per nomen illius iurabis.*

(*a*) *Vulgata*; ut hæc custodias sine præiudicio, nihil faciens, in alteram partem declinando.

bis. Loquitur autem ibi de servitute latriæ. Ergo iurare est actus latriæ.

Respondeo dicendum, quod, sicut ex dictis patet (art. I. hu. quæst.) ille qui iurat, invocat divinum testimonium ad confirmandum ea quæ dicit. Nihil autem confirmatur nisi per aliquid quod certius est, & potius. Et ideo in hoc ipso quod homo per Deum iurat, profitetur Deum potiorem, utpote cuius veritas est indefectibilis, & cognitio universalis; & sic Deo aliquo modo reverentiam exhibet. Unde & Apostolus dicit ad Heb. VI. 16. quod *homines per maiorem se iurant*: & Hieronymus dicit super Matth. V. (super illud, *Ego autem dico, non iurare*) quod *qui iurat, aut veneratur, aut diligit eum per quem iurat*. Philosophus etiam dicit in I Metaph. (cap. III. a med.) quod *iuramentum est honorabilissimum*. Exhibere autem reverentiam Deo pertinet ad religionem, sive latriam.

Unde manifestum est quod iuramentum est actus religionis, sive latriæ.

Ad primum ergo dicendum, quod in iuramento duo considerantur: scilicet testimonium quod inducitur; & hoc est divinum: & id super quod inducitur testimonium, vel quod facit necessitatem testimonium inducendi; & hoc est humanum. Pertinet ergo iuramentum ad religionem ratione primi, non autem ratione secundi.

Ad secundum dicendum, quod in hoc ipso quod aliquis assumit Deum in testem per modum iuramenti, profitetur eum maiorem; quod pertinet ad Dei reverentiam, & honorem: & sic aliquid offert Deo, scilicet reverentiam, & honorem.

Ad tertium dicendum, quod omnia quæ facimus, debemus in Dei reverentiam facere: & ideo nihil prohibet, si in hoc ipso quod intendimus hominem certificare, Deo reverentiam exhibeamus. Sic enim debemus aliquid in Dei reverentiam facere ut ex hoc utilitas proximi proveniat: quia etiam Deus operatur ad suam gloriam, & nostram utilitatem.

ARTICULUS V. 486

Utrum iuramentum sit appetendum & frequentandum, tamquam utile & bonum.

Sup. quæst. LXXXIX. art. 3. cor & I. 2. quæst. CVII. art. 2. cor. & ad 2. & III. dist. XXXIX. quæst. I. art 2. quæst. I. & Psal. XIV. fin. & Rom. I. lect. 5.

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod iuramentum sit appetendum, & frequentandum, tamquam utile & bonum. Sicut enim votum est actus latriæ, ita & iuramentum. Sed facere aliquid ex voto est laudabilius, & magis meritorium: quia votum est actus latriæ, ut supra dictum est (quæst. LXXXVIII. art. 5.) Ergo pari ratione facere, vel dicere aliquid cum iuramento, est laudabilius; & sic iuramentum est appetendum tamquam per se bonum.

2. Præterea. Hieronymus dicit super Matth. (loc. cit. art. præc.) quod *qui iurat, aut veneratur, aut diligit eum per quem iurat*. Sed venerari, aut diligere Deum, est appetendum tamquam per se bonum. Ergo & iuramentum.

3. Præterea. Iuramentum ordinatur ad confirmationem, seu certificationem. Sed quod homo confirmet suum dictum, bonum est. Ergo iuramentum est appetendum tamquam bonum.

Sed contra est quod dicitur Eccli. XXIII. 12. *Vir multum iurans replebitur iniquitate*: & Augustinus dicit in Lib. de mendacio (cap. XV. a med.) quod *præceptum Domini de prohibitione iuramenti ad hoc positum est, ut, quantum in te est, non affectes, non quasi pro bono cum aliqua delectatione appetas iusiurandum*.

Respondeo dicendum, quod id quod non quæritur nisi ad subveniendum infirmitati, vel defectui, non numeratur inter ea quæ sunt per se appetenda, sed inter ea quæ sunt necessaria; sicut patet de medicina, quæ quæritur ad subveniendum infirmitati. Iuramentum autem quæritur ad subveniendum alicui defectui, quo scilicet unus homo alteri discredit. Et ideo iuramentum non est habendum inter ea quæ sunt per se appetenda, sed inter ea quæ sunt huic vitæ necessaria, quibus indebite utitur quicumque eis utitur ultra terminos necessitatis.

Unde Augustinus dicit in Lib. I. de serm. Dom. in monte (cap. XVII. cir. med.)

med.) *Qui intelligit non in bonis*, idest per se appetendis, *sed in necessariis iurationem habendam, refrenet se, quantum potest, ut non ea utatur, nisi necessitas cogat*.

Ad primum ergo dicendum, quod alia ratio est de voto, & iuramento. Nam per votum aliquid in Dei reverentiam ordinamus: unde ex hoc ipso fit religionis actus. Sed in iuramento e converso reverentia divini nominis assumitur ad promissi confirmationem. Et ideo illud quod iuramento confirmatur, non propter hoc fit religionis actus: quia secundum finem morales actus speciem sortiuntur.

Ad secundum dicendum, quod ille qui iurat, utitur quidem veneratione, aut dilectione eius per quem iurat; non autem ordinat iuramentum ad venerandum, aut diligendum eum per quem iurat, sed ad aliquid aliud quod est necessarium praesenti vitae.

Ad tertium dicendum, quod sicut medicina est utilis ad sanandum, & tamen quanto est virtuosior, tanto maius nocumentum inducit, si non debite sumatur; ita etiam iuramentum utile quidem est ad confirmationem; tamen quanto est magis venerandum, tanto est magis periculosum, nisi debite inducatur: quia, ut dicitur Eccli. XXIII. 13. *si frustraverit*, idest deceperit fratrem, *delictum ipsius supra ipsum erit*: *& si dissimulaverit*, quasi per simulationem iurando falsum, *delinquit dupliciter*, quia scilicet *simulata aequitas est duplex iniquitas*: *& si in vacuum iuraverit*, idest sine debita causa, & necessitate, *non iustificabitur*.

ARTICULUS VI. 487

Utrum liceat per creaturas iurare.

III. dist. XXXIX. *art.* I. *& in expos. lit. & Heb.* VI. *lect.* 4.

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod non liceat per creaturas iurare. Dicitur enim Matth. V. 34. *Ego dico vobis, non iurare omnino, neque per caelum, neque per terram, neque per Hierosolymam, neque per caput tuum*: quod exponens Hieronymus dicit: „ Considera, quod hic Salvator non per Deum „ iurare prohibuit, sed per caelum, & „ & terram &c. "

2. Praeterea. Poena non debetur nisi culpae. Sed iuranti per creaturas adhibetur poena: dicitur enim XXII. quaest. I. (cap. IX.) *Clericum per creaturam iurantem acerrime obiurgandum; si perstiterit in vitio, excommunicandum placuit*. Ergo illicitum est per creaturas iurare.

3. Praeterea. Iuramentum est actus latriae, sicut dictum est (art. 4. hu. quaest.) Sed cultus latriae non debetur alicui creaturae, ut patet Rom. I. Ergo non licet iurare per aliquam creaturam.

Sed contra est quod Ioseph iuravit *per salutem Pharaonis*, ut legitur Gen. XLII. Ex consuetudine etiam iuratur per Evangelium, & per reliquias, & per Sanctos.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (art. I. hu. quaest. ad 3.) duplex est iuramentum. Unum quidem quod fit per simplicem contestationem, inquantum scilicet testimonium Dei invocatur: & hoc iuramentum innititur divinae veritati, sicut & fides. Fides autem est per se quidem & principaliter de Deo, qui est ipsa veritas; secundario autem de creaturis, in quibus veritas Dei relucet, ut supra dictum est (quaest. I. art. I.) Et similiter iuramentum principaliter refertur ad ipsum Deum, cuius testimonium invocatur; secundario autem assumuntur ad iuramentum aliquae creaturae, non secundum se, sed inquantum in eis divina veritas manifestatur; sicut iuramus per Evangelium, idest per Deum, cuius veritas in Evangelio manifestatur; & per Sanctos, qui hanc veritatem crediderunt, & observaverunt.

Alius autem modus iurandi est per execrationem: & in hoc iuramento inducitur creatura aliqua, ut in qua divinum iudicium exerceatur: & sic solet homo iurare per caput suum, aut per filium suum, aut per aliquam aliam rem, quam diligit, sicut & Apostolus iuravit II. ad Cor. I. 23. dicens: *Ego testem Deum invoco in animam meam*.

Quod autem Ioseph per salutem Pharaonis iuravit, utroque modo intelligi potest: vel per modum execrationis, quasi salutem Pharaonis obligaverit Deo; vel per modum contestationis, quasi contestando veritatem divinae iustitiae, ad cuius executionem principes terrae constituuntur.

Ad primum ergo dicendum, quod Dominus prohibuit iurare per creaturas, ita quod eis exhibeatur reverentia divina. Unde Hieronymus ibidem subdit, quod *Iudaei per Angelos, & cetera huiusmodi iurantes, creaturas venerabantur Dei honore*. Et eadem ratione punitur secun-

ſecundum Canones (loc. cit. in arg. 2.) clericus peri creaturam iurans; quod ad blaſphemiam infidelitatis pertinet. Unde in ſequenti cap. dicitur: *Si quis per capillum Dei, vel caput iuraverit, vel alio modo blaſphemia contra Deum uſus fuerit, ſi in eccleſiaſtico ordine eſt, deponatur*.

Et per hoc patet reſponſio ad ſecundum.

Ad tertium dicendum, quod cultus latriæ adhibetur ei cuius teſtimonium iurando invocatur: & ideo præcipitur Exod. XXIII. 13. *Per nomen externorum deorum non iurabitis*: non autem exhibetur cultus latriæ creaturis quæ in iuramento aſſumuntur ſecundum modos prædictos.

ARTICULUS VII. 488

Utrum iuramentum habeat vim obligandi.

III. diſt. XXXIX. *art.* 3. *quæſt.* 1. & 2. & *IV. diſt.* XXIX. *art.* 1. *ad* 4. & *quol.* III. *art.* 14. & *quol.* V. *art.* 17. & *quol.* XII. *art.* 22.

AD ſeptimum ſic proceditur. Videtur quod iuramentum non habeat vim obligandi. Inducitur enim iuramentum ad confirmandum veritatem eius quod dicitur. Sed quando aliquis dicit aliquid de futuro, verum dicit, etiamſi non eveniat quod dicit; ſicut Paulus, quamvis non fuerit profectus Corinthum, ſicut dixerat, non tamen eſt mentitus, ut patet II. Cor. 1. Ergo videtur quod iuramentum non ſit obligatorium.

2. Præterea. Virtus non eſt virtuti contraria, ut dicitur in Prædicamentis (cap. *de oppoſ.*) Sed iuramentum eſt actus virtutis, ut dictum eſt (art. 4. huius quæſt.) Quandoque autem eſſet contra virtutem, aut in aliquod eius impedimentum, ſi quis ſervaret id quod iuravit; ſicut cum aliquis iurat ſe facere aliquod peccatum, vel cum iurat deſiſtere ab aliquo opere virtutis. Ergo iuramentum non eſt ſemper obligatorium.

3. Præterea. Quandoque aliquis invitus compellitur ad hoc quod ſub iuramento aliquid promittat. Sed *tales a iuramenti nexibus ſunt per Romanos Pontifices abſoluti*, ut habetur extra, de iure iur. cap. *Verum in ea quæſt.* &c. Ergo iuramentum non ſemper eſt obligatorium.

4. Præterea. Nullus poteſt obligari ad duo oppoſita. Sed quandoque oppoſitum eſt quod intendit iurans, & quod intendit ille cui iuramentum præſtatur. Ergo iuramentum non poteſt eſſe ſemper obligatorium.

Sed contra eſt, quod dicitur Matth. V. 33. *Reddes Domino iuramenta tua*.

Reſpondeo dicendum, quod obligatio refertur ad aliquid quod eſt faciendum, vel dimittendum. Unde non videtur reſpicere iuramentum aſſertorium (quod eſt de præſenti, vel de præterito) neque etiam iuramentum de his quæ ſunt per alias cauſas fienda, ſicut ſi quis iuramento aſſereret, quod cras pluvia eſſet futura; ſed ſolum in his quæ ſunt fienda per illum qui iurat.

Sicut autem iuramentum aſſertorium, quod eſt de præterito, vel de præſenti, debet habere veritatem; ita etiam & iuramentum de his quæ ſunt fienda a nobis in futurum. Et ideo utrumque iuramentum habet quamdam obligationem; diverſimode tamen: quia in iuramento quod eſt de præterito, vel præſenti, obligatio eſt non reſpectu rei quæ iam fuit, vel eſt, ſed reſpectu ipſius actus iurandi; ut ſcilicet iuret id quod iam verum eſt, vel fuit: ſed in iuramento quod præſtatur de his quæ ſunt fienda a nobis, obligatio cadit e contra ſuper rem quam aliquis iuramento firmavit: tenetur enim aliquis ut faciat verum eſſe id quod iuravit; alioquin deeſt veritas iuramento.

Si autem eſt talis res quæ in eius poteſtate non fuit, deeſt iuramento diſcretionis iudicium; niſi forte quod erat ei poſſibile quando iuravit, reddatur ei impoſſibile per aliquem eventum; puta cum aliquis iurat ſe pecuniam ſoluturum, quæ ei poſtmodum vi, vel furto ſubtrahitur: tunc enim videtur excuſatus eſſe a faciendo quod iuravit; licet teneatur facere quod in ſe eſt, ſicut etiam ſupra circa obligationem voti diximus (quæſt. præc. art. 3. ad 2.) Si vero ſit quidem poſſibile fieri, ſed fieri non debeat, vel quia eſt per ſe malum, vel quia eſt boni impeditivum, tunc iuramento deeſt iuſtitia: & ideo iuramentum non eſt ſervandum in eo caſu quo eſt peccatum, vel boni impeditivum: (*a*) ſecundum enim Auguſtinum (cap. IV. Lib. de bono coniug. ſed hab. expreſ. cap. *Si aliquid*, & cap. *Inter cetera* XXII. quæſt. IV.) utrumque eorum vergit in deteriorem exitum.

(*a*) *Ita editi omnes, quos vidimus, libri, Cod. Alcan. aliique:* ſecundum enim utrumque horum vergit in detrimentum.

Sic ergo dicendum est, quod quicumque iurat aliquid se facturum, obligatur ad faciendum, ad hoc quod veritas impleatur; si tamen alii duo comites adsint, scilicet iudicium, & iustitia.

Ad primum ergo dicendum, quod aliud est de simplici verbo, aliud de iuramento, in quo divinum testimonium imploratur. Sufficit enim ad veritatem verbi, quod aliquis dicat id quod proponit se facturum: quia hoc iam verum est in sua causa, scilicet in proposito facientis. Sed iuramentum adhiberi non debet nisi in re de qua aliquis firmiter certus est. Et ideo si iuramentum adhibeatur, propter reverentiam divini testimonii quod invocatur, obligatur homo ut faciat esse verum id quod iuravit, secundum suam possibilitatem, nisi in deteriorem exitum vergat, ut dictum est (in cor. art.)

Ad secundum dicendum, quod iuramentum potest vergere in deteriorem exitum dupliciter. Uno modo quia ab ipso principio habet peiorem exitum: vel quia est secundum se malum (sicut cum aliquis iurat se perpetraturum adulterium) sive quia est maioris boni impeditivum; puta cum aliquis iurat se non intraturum religionem, vel quod non fiet clericus, aut quod non accipiet praelationem in casu in quo expedit eum accipere, vel si quid aliud est huiusmodi. Huiusmodi enim iuramentum a principio est illicitum; differenter tamen: quia si quis iuret se facturum aliquod peccatum, & peccavit iurando, & peccat iuramentum servando; si quis autem iurat se non facturum aliquod melius bonum, quod tamen facere non tenetur, peccat quidem iurando, inquantum ponit obicem Spiritui sancto, qui est boni propositi inspirator; non tamen peccat iuramentum servando, sed multo melius facit, si non servet. Alio modo vergit in deteriorem exitum propter aliquid quod de novo emerserit, quod fuit impraemeditatum; sicut patet in iuramento Herodis, qui iuravit puellae saltanti se daturum quod petiisset: hoc enim iuramentum poterat esse a principio licitum, intellecta debita conditione, scilicet si peteret quod dare deceret; sed impletio iuramenti fuit illicita. Unde Ambrosius dicit in I. de officiis (cap. L. vers. fin.) *Est contra officium nonnumquam promissum solvere, sacramentum custodire; (a) sicut Herodes, qui necem Ioannis praestitit, ne promissum negaret.*

Ad tertium dicendum, quod in iuramento quod quis coactus facit, duplex est obligatio. Una quidem qua obligatur homini, cui aliquid promittit: & talis obligatio tollitur per coactionem, quia ille qui vim intulit, hoc meretur ut ei promissum non servetur. Alia autem est obligatio qua quis Deo obligatur, ut impleat quod per nomen eius promisit: & talis obligatio non tollitur in foro conscientiae, quia magis debet damnum temporale sustinere quam iuramentum violare. Potest tamen repetere in iudicio quod solvit, vel praelato denuntiare, non obstante quod contrarium iuravit, quia tale iuramentum vergeret in deteriorem exitum, esset enim contra iustitiam publicam. Romani autem Pontifices ab huiusmodi iuramentis homines absolverunt, non quasi decernentes huiusmodi iuramenta non esse obligatoria, sed quasi huiusmodi obligationes ex iusta causa relaxantes.

Ad quartum dicendum, quod quando non est eadem iurantis intentio, & eius cui iurat, si hoc proveniat ex dolo iurantis, debet iuramentum servari secundum sanum intellectum eius cui iuramentum praestatur. Unde Isidorus dicit (Lib. II. de sum. bono cap. XXXI. a med.) *Quacumque arte verborum quis iuret, Deus tamen, qui conscientiae testis est, ita hoc accipit, sicut ille cui iuratur, intelligit.* Et quod hoc intelligatur de doloso iuramento, patet per id quod subditur: *Dupliciter reus fit qui & nomen Dei in vanum assumit, & proximum dolo capit.* Si autem iurans dolum non adhibeat, obligatur secundum intentionem iurantis. Unde Gregorius dicit XXVI. Moral. (cap. VII. cir. med.) *Humanae aures talia verba nostra iudicant, qualia foris sonant; divina vero iudicia talia foris audiunt, qualia ex intimis proferuntur.*

ARTICULUS VIII. 489

Utrum maior sit obligatio iuramenti quam voti.

AD octavum sic proceditur. Videtur quod maior sit obligatio iuramenti quam voti. Votum enim est simplex pro-

(a) *Nicolaius:* sicut Herodes necem Ioannis &c. *Edit. Rom. aliaque vetusta:* Est contra officium nonnumquam promissum solvere sacramentum, sicut Herodes, qui necem Ioannis praestavit &c.

promissio. Sed iuramentum supra promissionem adhibet divinum testimonium. Ergo maior est obligatio iuramenti quam voti.

2. Præterea. Debilius solet per fortius confirmari. Sed votum interdum confirmatur iuramento. Ergo iuramentum est fortius quam votum.

3. Præterea. Obligatio voti causatur ex animi deliberatione, ut supra dictum est (quæst. LXXXVIII. art. I.) obligatio autem iuramenti causatur ex divina veritate, cuius testimonium invocatur. Cum ergo veritas Dei excedat deliberationem humanam, videtur quod obligatio iuramenti sit fortior quam obligatio voti.

Sed contra. Per votum obligatur aliquis Deo; per iuramentum autem obligatur aliquis interdum homini. Magis autem obligatur homo Deo quam homini. Ergo maior est obligatio voti quam iuramenti.

Respondeo dicendum, quod utraque obligatio, scilicet voti, & iuramenti, causatur ex aliquo divino; aliter tamen, & aliter: nam obligatio voti causatur ex fidelitate quam Deo debemus, ut scilicet ei promissum solvamus; obligatio autem iuramenti causatur ex reverentia quam debemus ei; ex qua tenemur quod verificemus id quod per nomen eius promittimus. Omnis autem infidelitas irreverentiam continet; sed non convertitur: videtur enim infidelitas subiecti ad dominum esse maxima irreverentia.

Et ideo votum ex ratione sua magis est obligatorium quam iuramentum.

Ad primum ergo dicendum, quod votum est promissio, non quæcumque, sed Deo facta; cui infidelem esse gravissimum est.

Ad secundum dicendum, quod iuramentum non adhibetur voto quasi aliquid firmius, sed ut per duas res immobiles maior firmitas habeatur.

Ad tertium dicendum, quod deliberatio animi dat firmitatem voto, quantum ex parte voventis est; habet tamen maiorem firmitatis causam ex parte Dei, cui votum offertur.

ARTICULUS IX. 490

Utrum aliquis possit in iuramento dispensare.

AD nonum sic proceditur. Videtur quod nullus possit dispensare in iuramento. Sicut enim veritas requiritur ad iuramentum assertorium, quod est de præterito, vel præsenti; ita etiam ad iuramentum promissorium, quod est de futuro. Sed nullus potest cum aliquo dispensare quod de præsentibus, vel præteritis iuret contra veritatem. Ergo etiam nullus potest dispensare, quod non faciat aliquis esse verum id quod cum iuramento in futurum promisit.

2. Præterea. Iuramentum promissorium inducitur ad utilitatem eius cui fit promissio. Sed ille, ut videtur, non potest relaxare, quia est contra reverentiam divinam. Ergo multo minus per aliquem alium potest super hoc dispensari.

3. Præterea. In voto quilibet Episcopus potest dispensare, exceptis quibusdam votis quæ soli Papæ reservantur, ut supra habitum est (quæst. præc. art. 12. ad 3.) Ergo pari ratione in iuramento, si esset dispensabile, quilibet Episcopus posset dispensare: quod tamen videtur esse contra iura (cap. *Auctoritatem*, & seq. xv. quæst. VI. & cap. *Si vero*, de iureiurando.) Non ergo videtur quod in iuramento possit dispensari.

Sed contra est quod votum est maioris obligationis quam iuramentum, ut supra dictum est (art. præc.) Sed in voto potest dispensari. Ergo & in iuramento.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (art. 10. quæst. præc.) necessitas dispensationis tam in lege, quam in voto est propter hoc quod id quod in se vel universaliter consideratum, est utile, & honestum, secundum aliquem particularem eventum potest esse inhonestum, & nocivum; quod non potest cadere nec sub lege, nec sub voto. Quod autem aliquid sit inhonestum, vel nocivum, repugnat his quæ debent attendi in iuramento: nam si sit inhonestum, repugnat iustitiæ; si sit nocivum, repugnat iudicio.

Et ideo pari ratione etiam in iuramento dispensari potest.

Ad primum ergo dicendum, quod dispensatio quæ fit in iuramento, non se extendit ad hoc quod aliquid contra iuramentum fiat: hoc enim est impossibile, cum observatio iuramenti cadat sub præcepto divino, quod est indispensabile. Sed ad hoc se extendit dispensatio iuramenti, ut id quod sub iuramento cadebat, sub iuramento non cadat, quasi non existens debita materia iuramenti;

ti, ſicut & de voto ſupra diximus (quæſt. præc. art. 10. ad. 2.) Materia autem iuramenti aſſertorii, quod eſt de præterito, vel præſenti, in quamdam neceſſitatem iam tranſiit, & immutabilis facta eſt: & ideo diſpenſatio non referretur ad materiam, ſed referretur ad ipſum actum iuramenti: unde talis diſpenſatio directe eſſet contra præceptum divinum. Sed materia iuramenti promiſſorii eſt aliquid futurum, quod variari poteſt; ita ſcilicet quod in aliquo eventu poteſt eſſe illicitum, vel nocivum, & per conſequens non eſſe debita materia iuramenti: & ideo diſpenſari poteſt in iuramento promiſſorio, quia talis diſpenſatio reſpicit materiam iuramenti, & non contrariatur præcepto divino de iuramenti obſervatione.

Ad ſecundum dicendum, quod homo poteſt alteri promittere aliquid ſub iuramento dupliciter. Uno modo, quando promittit aliquid pertinens ad utilitatem ipſius; puta ſi ſub iuramento promittat ſe ſerviturum ei, vel pecuniam daturum: & a tali promiſſione poteſt abſolvere ille cui promiſſio facta eſt: intelligitur enim iam ei ſolviſſe promiſſum quando facit de eo ſecundum eius (*a*) voluntatem. Alio modo promittit aliquis alteri quod pertinet ad honorem Dei, vel utilitatem aliorum; puta ſi aliquis ſub iuramento promittat alicui, ſe intraturum religionem, vel aliquod opus pietatis facturum: & tunc ille cui promittitur, non poteſt abſolvere promittentem: quia promiſſio non eſt facta ei principaliter, ſed Deo; niſi forte ſit interpoſita conditio, ratione cuius poſſit, ſcilicet ſi illi videbitur cui promittitur, vel aliquid aliud tale.

Ad tertium dicendum, quod quandoque illud quod cadit ſub iuramento promiſſorio, eſt manifeſte repugnans iuſtitiæ: vel quia eſt peccatum, ſicut cum aliquis iurat ſe facturum homicidium; vel quia eſt maioris boni impeditivum, ſicut cum aliquis iurat ſe non intraturum religionem: & tale iuramento diſpenſatione non indiget. Sed in primo caſu tenetur aliquis tale iuramentum non ſervare; in ſecundo autem caſu licitum eſt & ſervare, & non ſervare, ut ſupra dictum eſt (art 7. hu. quæſt. ad 2.) Quandoque vero aliquid ſub iuramento promittitur de quo dubium eſt, utrum ſit licitum vel illicitum, proficuum vel nocivum, aut ſimpliciter, aut in aliquo caſu: & in hoc poteſt quilibet Epiſcopus diſpenſare. Quandoque vero ſub iuramento promittitur aliquid quod eſt manifeſte licitum, & utile: & in tali iuramento non videtur habere locum diſpenſatio, vel commutatio, niſi aliquid melius occurrat ad communem utilitatem faciendum, quod maxime videtur pertinere ad poteſtatem Papæ, qui habet curam univerſalis Eccleſiæ, vel etiam abſoluta relaxatio, quod etiam ad Papam pertinet in omnibus generaliter quæ ad diſpenſationem rerum eccleſiaſticarum pertinent, ſuper quas habet plenitudinem poteſtatis; ſicut & ad unumquemque pertinet irritare iuramentum quod a ſibi ſubditis factum eſt, circa ea quæ eius poteſtati ſubduntur; ſicut pater poteſt irritare iuramentum puellæ, & vir uxoris, ut dicitur Num. xxx. ſicut & ſupra de voto dictum eſt (quæſt præc. art. 8. & 9.)

ARTICULUS X. 490

Utrum iuramentum impediatur per aliquam conditionem perſonæ, vel temporis.

III. diſt. xxxix. *in expoſ. lit.*

AD decimum ſic proceditur. Videtur quod iuramentum non impediatur per aliquam conditionem perſonæ, vel temporis. Iuramentum enim ad confirmationem inducitur, ut patet per Apoſtolum ad Hebr. vi. Sed cuilibet convenit confirmare dictum ſuum, & quolibet tempore. Ergo videtur quod iuramentum non impediatur per aliquam conditionem perſonæ, vel temporis.

2. Præterea. Maius eſt iurare per Deum quam per Evangelia: unde Chryſoſtomus (alius Auctor) dicit (hom. xliv. in op. imperf. a med.) *Si aliqua cauſa fuerit, modicum videtur facere qui iurat per Deum; ſed qui iurat per Evangelia, maius aliquid feciſſe videtur. Quibus dicendum eſt: Stulti, Scripturæ propter Deum factæ ſunt, non Deus propter Scripturas.* Sed cuiuslibet conditionis perſonæ, & quolibet tempore in communi locutione conſueverunt iurare per Deum. Ergo multo magis licitum eſt eis iurare per Evangelia.

3. Præterea. Idem non cauſatur ex contrariis cauſis: quia contrariæ cauſæ ſunt contrariorum. Sed aliqui excluduntur a iuramento propter defectum perſonæ,

(*a*) *Ita poſt emendationem Garcia editi paſſim. Vetuſta exempla cum mſſ.* utilitatem.

næ, sicut pueri ante quatuordecim annos, & etiam illi qui semel fuerunt periuri. Non ergo videtur quod aliqui prohibeantur iurare vel propter dignitatem, sicut clerici, aut etiam propter temporis solemnitatem.

4. Præterea. Nullus homo vivens in hoc mundo est tantæ dignitatis, sicut Angelus: dicitur enim Matth. XI. II. quod *qui minor est in regno cælorum, maior est illo*, scilicet Ioanne Baptista adhuc in mundo vivente. Sed Angelo convenit iurare: dicitur enim Apoc. X. 6. quod *Angelus iuravit per viventem in sæcula sæculorum*. Ergo nullus homo propter dignitatem debet excusari a iuramento.

Sed contra est quod habetur II. quæst. V. (cap. IV.) *Presbyter vice iuramenti per sanctam consecrationem interrogetur*: & XXII. quæst. V. (cap. XXII.) dicitur: *Nullus ex ecclesiastico ordine cuiquam laico quicquam super sancta Evangelia iurare præsumat*.

Respondeo dicendum, quod in iuramento duo sunt consideranda. Unum quidem ex parte Dei, cuius testimonium inducitur: & quantum ad hoc debetur iuramento maxima reverentia. Et propter hoc a iuramento excluduntur pueri ante annos pubertatis, qui non coguntur ad iurandum, quia nondum habent perfectum usum rationis, quo possint cum reverentia debita iuramentum præstare: & iterum periuri, qui ad iuramentum non admittuntur, quia ex retroactis præsumitur quod debitam reverentiam iuramento non exhibebunt. Et propter hoc etiam ut iuramento debita reverentia exhibeatur, dicitur XXII. quæst. V. (cap. XVI.) *Honestum est ut qui in sanctis audet iurare, hoc ieiunus faciat cum omni honestate, & timore Dei*.

Aliud autem est considerandum ex parte hominis, cuius dictum iuramento confirmatur. Non enim indiget dictum hominis confirmatione, nisi quia de eo dubitatur. Hoc autem derogat dignitati personæ ut dubitetur de veritate eorum quæ dicit: & ideo *personis magnæ dignitatis non convenit iurare*. Propter quod dicitur II. quæst. V. cap. *Si quis presbyter*, quod *sacerdotes ex levi causa iurare non debent*: tamen pro aliqua necessitate, vel magna utilitate licitum est eis iurare, & præcipue pro spiritalibus negotiis; pro quibus etiam iuramenta competit præstare in solemnibus diebus, quibus est spiritualibus rebus vacandum. Non autem tunc sunt iuramenta præstanda pro rebus temporalibus, nisi forte ex magna necessitate.

Ad primum ergo dicendum, quod quidam sunt qui dictum suum confirmare non possunt propter defectum eorum; & quidam sunt quorum dictum adeo debet esse certum quod confirmatione non egeat.

Ad secundum dicendum, quod iuramentum secundum se consideratum tanto fortius est, & magis obligat, quanto maius est id per quod iuratur, ut Augustinus dicit ad Publicolam (epist. XLVII. al. CLIV. aliquant. a princ.) & secundum hoc maius est iurare per Deum quam per Evangelia. Sed potest esse e converso propter modum iurandi; utpote si iuramentum, quod fit per Evangelia, fiat cum quadam deliberatione, & solemnitate; iuramentum autem quod fit per Deum, fiat leviter, & absque deliberatione.

Ad tertium dicendum, quod nihil prohibet aliquid tolli ex contrariis causis per modum superabundantiæ, & defectus: & hoc modo aliqui impediuntur a iuramento, quia sunt maioris auctoritatis quam quod eos iurare deceat; aliqui vero, quia sunt minoris auctoritatis quam quod eorum iuramento stetur.

Ad quartum dicendum, quod iuramentum Angeli inducitur, non propter defectum ipsius, quasi non sit eius simplici dicto credendum, sed ad ostendendum id quod dicitur, ex infallibili Dei dispositione procedere; sicut etiam & Deus aliquando in Scripturis iurans inducitur, ad ostendendum immobilitatem eius quod dicitur, sicut Apostolus dicit ad Hebr. VI.

QUAESTIO XC.

De assumptione divini nominis per modum adiurationis,

in tres articulos divisa.

Postea considerandum est de assumptione divini nominis per modum adiurationis: & circa hoc quæruntur tria.

Primo, utrum liceat adiurare homines.

Secundo, utrum liceat adiurare dæmones.

Tertio, utrum liceat adiurare irrationales creaturas.

A R-

ARTICULUS I. 492

Utrum liceat adiurare hominem.

Sup. quæſt. lxxxiii. *art.* 17. *ad* 1.

AD primum ſic proceditur. Videtur quod non liceat hominem adiurare. Dicit enim Origenes ſuper Matth. (tract. lv. ante med.) *Æſtimo, quoniam non oportet ut vir qui vult ſecundum Evangelium vivere, adiuret alterum. Si enim iurare non licet, quantum ad evangelicum Chriſti mandatum, notum eſt quia nec adiurare alterum licet. Et propterea manifeſtum eſt quod Princeps ſacerdotum Ieſum illicite adiuravit per Deum vivum.*

2. Præterea. Quicumque adiurat aliquem, quodammodo ipſum compellit. Sed non licet alium invitum cogere. Ergo videtur quod nec liceat aliquem adiurare.

3. Præterea. Adiurare eſt aliquem ad iurandum inducere. Sed inducere aliquem ad iurandum eſt ſuperiorum, qui inferioribus iuramenta imponunt. Ergo inferiores ſuperiores ſuos non poſſunt adiurare.

Sed contra eſt quod etiam Deum per aliqua ſacra obſecramus, eum obteſtantes. Apoſtolus etiam fideles obſecrat per miſericordiam Dei, ut patet Rom. xii. quod videtur ad quamdam adiurationem pertinere. Ergo licitum eſt alios adiurare.

Reſpondeo dicendum, quod ille qui iurat iuramento promiſſorio per reverentiam divini nominis, quod ad confirmationem ſuæ promiſſionis inducit, ſeipſum obligat ad faciendum quod promittit; quod eſt ſeipſum immobiliter ordinare ad aliquid agendum. Sicut autem homo ſeipſum ordinare poteſt ad aliquid agendum, ita etiam & alios, ſuperiores quidem deprecando, inferiores autem imperando, ut ex ſupra dictis patet (quæſt. lxxxiii. art. 1.) Cum ergo utraque ordinatio per aliquod divinum confirmatur, eſt adiuratio. In hoc tamen differunt, quod homo eſt ſuorum actuum dominus, non autem eſt dominus eorum, quæ ſunt ab alio agenda: & ideo ſibiipſi poteſt neceſſitatem imponere per divini nominis invocationem; non autem hanc neceſſitatem poteſt aliis imponere, niſi ſubditis, quos poteſt ex debito præſtiti iuramenti compellere.

Si ergo aliquis per invocationem divini nominis, vel cuiuſcumque rei ſacræ, alicui non ſibi ſubdito adiurando neceſſitatem agendi aliquid imponere intendat, ſicut imponit ſibiipſi iurando, talis adiuratio illicita eſt, quia uſurpat poteſtatem in alium, quam non habet; tamen propter aliquam neceſſitatem ſuperiores inferiores ſuos tali genere adiurationis conſtringere poſſunt.

Si vero intendat ſolummodo per reverentiam divini nominis, vel alicuius rei ſacræ, aliquid ab alio obtinere abſque neceſſitatis impoſitione; talis adiuratio licita eſt reſpectu quorumlibet.

Ad primum ergo dicendum, quod Origenes loquitur de adiuratione qua aliquis alicui neceſſitatem imponere intendit, ſicut imponit ſibiipſi iurando. Sic enim Princeps ſacerdotum præſumpſit Dominum Ieſum Chriſtum adiurare.

Ad ſecundum dicendum, quod illa ratio procedit de adiuratione quæ neceſſitatem imponit.

Ad tertium dicendum, quod adiurare non eſt aliquem ad iurandum inducere, ſed per quamdam ſimilitudinem iuramenti a ſe inducti, alium ad aliquid agendum provocare. Aliter tamen adiuratione utimur ad hominem, & aliter ad Deum: nam adiurando hominem, eius voluntatem per reverentiam rei ſacræ immutare intendimus: quod quidem non intendimus circa Deum, cuius voluntas eſt immutabilis. Sed quod a Deo per æternam eius voluntatem aliquid obtineamus, non eſt ex meritis noſtris, ſed ex eius bonitate.

ARTICULUS II. 493

Utrum liceat dæmones adiurare.

AD ſecundum ſic proceditur. Videtur quod non liceat dæmones adiurare. Dicit enim Origenes ſuper Matth. (tract. lv ante med.) *Non eſt ſecundum poteſtatem datam a Salvatore adiurare dæmonia: Iudaicum enim eſt hoc.* Non autem debemus Iudæorum ritus imitari, ſed potius uti poteſtate a Chriſto data. Ergo non eſt licitum dæmones adiurare.

2. Præterea. Multi necromanticis incantationibus dæmones invocant per aliquid divinum; quod eſt adiurare. Si ergo licitum eſt dæmones adiurare, licitum eſt necromanticis incantationibus uti: quod patet eſſe falſum. Ergo & primum.

3. Præterea. Quicumque adiurat aliquem, ex hoc ipſo aliquam ſocietatem

cum

cum ipso facit. Sed non licet cum dæmonibus societatem facere, secundum illud I. Cor. x. 20. *Nolo vos socios fieri dæmoniorum*. Ergo non licet dæmones adiurare.

Sed contra est quod dicitur Marc. ult. 17. *In nomine meo dæmonia eiicient*. Sed inducere alium ad aliquid agendum propter nomen divinum, hoc est adiurare. Ergo licitum est dæmones adiurare.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est (art. præc.) duplex est adiurandi modus: unus quidem per modum deprecationis, vel inductionis ob reverentiam alicuius sacri; alius autem per modum compulsionis. Primo autem modo non licet dæmones adiurare: quia ille modus adiurandi videtur ad quamdam benevolentiam, vel amicitiam pertinere, qua non licet ad dæmones uti.

Secundo autem adiurationis modo, qui est per compulsionem, licet nobis ad aliquid uti, & ad aliquid non licet. Dæmones enim in cursu huius vitæ nobis adversarii constituuntur. Non autem eorum actus nostræ dispositioni subduntur, sed dispositioni divinæ, & sanctorum Angelorum: quia, ut Augustinus dicit in III. de Trin. (cap. IV. ante med.) *spiritus desertor regitur per spiritum iustum*. Possumus ergo dæmones adiurando per virtutem divini nominis, tamquam inimicos repellere, ne nobis noceant spiritualiter, vel corporaliter, secundum potestatem divinam datam a Christo, secundum illud Luc. x. 19. *Ecce dedi vobis potestatem calcandi supra serpentes, & scorpiones, & supra omnem virtutem inimici; & nihil vobis nocebit*.

Non tamen licitum est eos adiurare ad aliquid ab eis addiscendum, vel etiam ad aliquid per eos obtinendum: quia hoc pertineret ad aliquam societatem cum ipsis habendam: nisi forte ex speciali instinctu, vel revelatione divina, aliqui Sancti ad aliquos effectus dæmonum operatione utantur; sicut legitur de beato Iacobo, quod per dæmones fecit Hermogenem ad se adduci.

Ad primum ergo dicendum, quod Origenes loquitur de adiuratione quæ non fit potestative per modum compulsionis, sed magis per modum cuiusdam benevolæ deprecationis.

Ad secundum dicendum, quod necromantici utuntur adiurationibus, & invocationibus dæmonum ad aliquid ab eis addiscendum, vel adipiscendum: & hoc est illicitum, ut dictum est (in cor.) Unde Chrysostomus dicit Mar. 1. exponens illud verbum Domini, quod spiritui immundo dixit, *Obmutesce, & exi ab homine*: (conc. II. de Lazaro, inter princ. & med.) „ Salutiferum hic nobis dogma „ datur, ne credamus dæmonibus, quan„ tumcumque denuntient veritatem. "

Ad tertium dicendum, quod ratio illa procedit de adiuratione qua imploratur auxilium dæmonum ad aliquid agendum, vel cognoscendum: hoc enim videtur ad quamdam societatem pertinere. Sed quod aliquis adiurando dæmones repellat, hoc est ab eorum societate recedere.

ARTICULUS III. 494

Utrum liceat irrationalem creaturam adiurare.

AD tertium sic proceditur. Videtur quod non liceat adiurare irrationalem creaturam. Adiuratio enim fit per locutionem. Sed frustra sermo dirigitur ad eum qui non intelligit, qualis est irrationalis creatura. Ergo vanum est, & illicitum irrationalem creaturam adiurare.

2. Præterea. Ad eum videtur competere adiuratio ad quem pertinet iuratio. Sed iuratio non pertinet ad creaturam irrationalem. Ergo videtur quod ad eam non liceat adiuratione uti.

3. Præterea. Duplex est adiurationis modus, ut ex supra dictis patet (art. 1. & 2. præc.) Unus quidem per modum deprecationis; quo non possumus uti ad irrationalem creaturam, quæ non est domina sui actus. Alia autem adiuratio est per modum compulsionis; qua etiam, ut videtur, ad eam uti non possumus: quia non est nostrum creaturis irrationalibus imperare, sed solum illius de quo dicitur Matth VIII. 27. *quia venti, & mare obediunt ei*. Ergo nullo modo, ut videtur, licet uti adiuratione ad irrationales creaturas.

Sed contra est quod Simon, & Iudas leguntur adiurasse dracones, & eis præcepisse ut in desertum locum discederent.

Respondeo dicendum, quod creaturæ irrationales ab alio aguntur ad proprias operationes. Eadem autem actio est eius quod agitur & movetur, & eius quod agit & movet; sicut motus sagittæ etiam est

est quædam operatio sagittantis. Et ideo operatio irrationalis creaturæ non solum ipsi attribuitur, sed principaliter Deo, cuius dispositione omnia moventur. Pertinet etiam ad diabolum, qui permissione divina utitur aliquibus irrationalibus creaturis ad nocendum hominibus.

Sic ergo adiuratio, qua quis utitur ad irrationalem creaturam, potest intelligi dupliciter. Uno modo ut adiuratio referatur ad ipsam irrationalem creaturam secundum se: & sic vanum esset irrationalem creaturam adiurare.

Alio modo ut referatur ad eum, a quo irrationalis creatura agitur, & movetur: & sic dupliciter adiuratur irrationalis creatura. Uno quidem modo per modum deprecarionis ad Deum directæ; quod pertinet ad eos qui divina invocatione miracula faciunt. Alio modo per modum compulsionis; quæ refertur ad diabolum, qui in nocumentum nostrum utitur irrationalibus creaturis. Et talis est modus adiurandi in Ecclesiæ exorcismis, per quos dæmonum potestas excluditur ab irrationalibus creaturis. Adiurare autem dæmones ab eis auxilium implorando, non licet.

Et per hoc patet responsio ad obiecta.

QUAESTIO XCI.

De assumptione divini nominis ad invocandum per orationem, vel laudem,

in duos articulos divisa.

Deinde considerandum est de assumptione divini nominis ad invocandum per orationem, vel laudem. Et de oratione quidem iam dictum est (quæst. lxxxiii.) Unde nunc de laude restat dicendum.

Circa quam quæruntur duo.

Primo, utrum Deus sit ore laudandus.

Secundo, utrum in laudibus Dei sint cantus adhibendi.

ARTICULUS I. 495

Utrum Deus sit ore laudandus.

III. dist. IX. quæst. 1. art. 3. quæst. 3. cor. & ad 2. & IV. dist. XV. quæst. IV. art. 1. quæst. 1. cor. & Ps. LII. con. 1. & 2. & Eph. V. lect. 7.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod Deus non sit ore laudandus. Dicit enim Philosophus in I. Eth. (cap. ult.) *Optimorum non est laus, sed maius aliquid, & melius*. Sed Deus est super omnia optima. Ergo Deo non debetur laus, sed aliquid maius laude: unde & Eccli. XLIII. 33. dicitur, quod Deus *maior est omni laude*.

2. Præterea. Laus Dei ad cultum ipsius pertinet, est enim religionis actus. Sed Deus mente colitur magis quam ore: unde Dominus Matth. XV. contra quosdam inducit illud Isa. XXIX. 13. *Populus hic labiis me (a) honorat, cor autem eorum longe est a me*. Ergo laus Dei magis consistit in corde quam in ore.

3. Præterea. Homines ad hoc ore laudantur, ut ad meliora provocentur: sicut enim mali ex suis laudibus superbiunt, ita boni ex suis laudibus ad meliora provocantur: unde dicitur Proverb. XXVII. 21. *Quomodo probatur in conflatorio argentum, sic probatur homo ore laudantium*. Sed Deus per verba hominum non provocatur ad meliora, tum quia immutabilis est, tum quia summe bonus est, & non habet quo crescat. Ergo Deus non est laudandus ore.

Sed contra est quod in Psal. LXII. 6. dicitur: *Labiis exultationis laudabit os meum*.

Respondeo dicendum, quod verbis alia ratione utimur ad Deum, & alia ratione ad hominem. Ad hominem enim utimur verbis, ut conceptum nostri cordis, (b) quem non potest cognoscere nisi verbis nostris, ei exprimamus. Et ideo laude oris ad hominem utimur, ut vel ei, vel aliis innotescat quod bonam opinionem de laudato habemus; ut per hoc & ipsum qui laudatur, ad meliora provocemus, & alios apud quos laudatur, in bonam opinionem, & reverentiam, & imitationem ipsius inducamus. Sed ad Deum verbis utimur, non quidem ut ei qui est inspector cordium, nostros conceptus manifestemus, sed ut nosipsos, & a-

(a) *Vulgata* glorificat. (b) *Ita communiter. Codices Alcan. & Camer.* quem non potest cognoscere, verbis nostris ei exprimamus.

& alios audientes ad eius reverentiam inducamus.

Et ideo necessaria est laus oris, non quidem propter Deum, sed proter ipsum laudantem: cuius affectus excitatur in Deum ex laude ipsius, secundum illud Psal. XLIX. 23. *Sacrificium laudis honorificabit me, & illic iter, quo ostendam illi salutare Dei*. Et inquantum homo per divinam laudem affectu ascendit in Deum, intantum per hoc retrahitur ab his quæ sunt contra Deum, secundum illud Isa. XLVIII. 9. *Laude mea infrenabo te, ne intereas*. Prodest etiam laus oris ad hoc quod aliorum affectus provocetur in Deum: unde dicitur in Psal. XXXIII. I. *Semper laus eius in ore meo:* & postea subditur: *Audiant mansueti, & lætentur: Magnificate Dominum mecum*.

Ad primum ergo dicendum, quod de Deo dupliciter possumus loqui. Uno modo quantum ad eius essentiam: & sic, cum sit incomprehensibilis, & ineffabilis, maior est omni laude. Debetur autem ei secundum hanc comparationem reverentia, & latriæ honor: unde & in Psal. LXIV. secundum translationem Hieronymi (in suo Psalter. Hebraico, & in Vers. Chald.) dicitur: *Tibi silet laus, Deus*, quantum ad primum; & *sibi reddetur votum*, quantum ad secundum. Alio modo secundum effectus ipsius, qui in nostram utilitatem ordinantur: & secundum hoc debetur laus Deo: unde dicitur Isa. LXIII. 7. *Miserationum Domini recordabor: laudem Domini super omnibus quæ reddidit nobis Dominus*: & Dionysius dicit I. cap. de div. Nomin. (a med. lect. II.) *Omnem sanctum Theologorum hymnum*, idest divinam laudem, *invenies ad beatos Thearchiæ*, idest Divinitatis, *processus manifestative, & laudative Dei nominationes dividentem*.

Ad secundum dicendum, quod laus oris inutilis est laudanti, si sit sine laude cordis. Tunc enim loquitur Deo laudem, dum magnalia operum eius recogitat cum affectu. Valet tamen exterior laus oris ad excitandum interiorem affectum laudantis, & ad provocandum alios ad Dei laudem, sicut dictum est (in corp. art.)

Ad tertium dicendum, quod Deum non laudamus propter utilitatem suam, sed propter utilitatem nostram, ut dictum est (in corp. art.)

ARTICULUS II. 496

Utrum in divinis laudibus sint cantus assumendi.

Locis art. I. inductis.

AD secundum sic proceditur. Videtur quod cantus non sint assumendi in laudem divinam. Dicit enim Apostolus ad Coloss. III. 16. *Docentes, & commonentes vosmetipsos in psalmis, & hymnis, & canticis spiritualibus*. Sed nihil debemus assumere in divinum cultum præter ea quæ nobis auctoritate Scripturæ traduntur. Ergo videtur quod non debemus uti in divinis laudibus canticis corporalibus, sed solum spiritualibus.

2. Præterea. Hieronymus super illud ad Ephes. V. *Cantantes, & psallentes in cordibus vestris Domino*, (& hab. cap. *Cantantes*, dist. XCII.) dicit: „ Audiant „ hæc adolescentuli, audiant hi quibus „ in Ecclesia est psallendi officium: Deo „ non voce, sed corde cantandum: nec „ in tragædorum modum guttur, & fau„ces medicamine liniendæ sunt, ut in „ Ecclesia, theatrales moduli audiantur, „ & cantica. " Non ergo in laudes Dei sunt cantus assumendi.

3. Præterea. Laudare Deum convenit parvis, & magnis, secundum illud Apoc. XIX. 5. *Laudem dicite Deo nostro omnes sancti eius, & qui timetis Deum, pusilli & magni*. Sed maiores, qui sunt in Ecclesia, non decet cantare: dicit enim Gregorius (in Regist. Lib. IV. epist. XLIV. a princ.) & habetur in Decretis dist. XCII. cap. *In sancta Romana Ecclesia: Præsenti decreto constituo ut in sede hac sacri altaris ministri cantare non debeant*. Ergo cantus non conveniunt divinis laudibus.

4. Præterea. In veteri lege laudabatur Deus in musicis instrumentis, & humanis cantibus, secundum illud Psal. XXXII. 2. *Confitemini Domino in cithara, in psalterio decem chordarum psallite illi: cantate ei canticum novum*. Sed instrumenta musica, sicut citharas, & psalteria, non assumit Ecclesia in divinas laudes, ne videatur iudaizare. Ergo pari ratione nec cantus in divinas laudes sunt assumendi.

5. Præterea. Principalior est laus mentis quam laus oris. Sed laus mentis impeditur per cantus: tum quia cantantium intentio abstrahitur a consideratione eorum quæ cantant, dum circa cantum stu-

ſtudent: tum etiam quia ea quæ cantantur, minus ab aliis intelligi poſſunt, quam ſi ſine cantu proferrentur. Ergo cantus non ſunt in divinis laudibus aſſumendi.

Sed contra eſt quod beatus Ambroſius in Eccleſia Mediolanenſi cantus inſtituit, ut Auguſtinus refert Lib. IX. Confeſs. (cap. VII.)

Reſpondeo dicendum, quod, ſicut dictum eſt (art. præc.) laus vocalis ad hoc neceſſaria eſt ut affectus hominis provocetur in Deum. Et ideo quæcumque ad hoc utilia eſſe poſſunt, in divinas laudes congruenter aſſumuntur. Manifeſtum eſt autem quod ſecundum diverſas melodias ſonorum, animi hominum diverſimode diſponuntur, ut patet per Philoſophum in VIII. Politic. (cap. V. 6. & VII.) & per Boetium in prologo muſicæ (ſeu Lib. I. cap. I. a med.)

Et ideo ſalubriter fuit inſtitutum ut in divinas laudes cantus aſſumerentur, ut animi infirmorum magis provocarentur ad devotionem. Unde Auguſtinus dicit in X. Confeſs. (cap. XXXIII. a med.) *Adducor cantandi conſuetudinem approbare in Eccleſia, ut per oblectamenta aurium infirmior animus in affectum pietatis aſſurgat*: & de ſeipſo dicit in IX. Confeſs. (cap. VI. in fin.) *Flevi in hymnis, & canticis tuis, ſuaveſonantis Eccleſiæ tuæ vocibus commotus acriter*.

Ad primum ergo dicendum, quod cantica ſpiritualia poſſunt dici non ſolum ea quæ interius canuntur in ſpiritu, ſed etiam ea quæ exterius ore cantantur, inquantum per huiuſmodi cantica ſpiritualis devotio provocatur.

Ad ſecundum dicendum, quod Hieronymus non ſimpliciter vituperat cantum, ſed reprehendit eos qui in Eccleſia cantant more theatrico, non propter devotionem excitandam, ſed propter oſtentationem, vel delectationem provocandam. Unde Auguſtinus dicit in X. Confeſs. (cap. XXXIII. cir. fin.) *Cum mihi accidit ut me amplius cantus quam res quæ canitur, moveat, pænaliter me peccare confiteor; & tunc mallem non audire cantantem*..

Ad tertium dicendum, quod nobilior modus eſt provocandi homines ad devotionem per doctrinam, & prædicationem quam per cantum. Et ideo diaconi, & prælati, quibus competit per prædicationem, & doctrinam animos hominum provocare in Deum, non debent cantibus inſiſtere, ne per hoc a maioribus retrahantur. Unde ibidem Gregorius dicit: *Conſuetudo eſt valde reprehenſibilis ut in diaconatus ordine conſtituti modulationi vocis inſerviant, quos ad prædicationis officium, & eleemoſynarum ſtudium vacare congruebat*.

Ad quartum dicendum, quod, ſicut Philoſophus dicit in VIII. Polit. (cap. VI. cir. med.) *neque fiſtulas ad diſciplinam eſt adducendum, neque aliquod aliud artificiale organum, puta citharam, & ſi quid tale alterum eſt; ſed quæcumque faciunt auditores bonos*. Huiuſmodi enim muſica inſtrumenta magis animum movent ad delectationem, quam per ea formetur interius bona diſpoſitio. In veteri autem teſtamento uſus erat talium inſtrumentorum: tum quia populus erat magis durus, & carnalis, unde erat per huiuſmodi inſtrumenta provocandus, ſicut & per promiſſiones terrenas: tum etim quia huiuſmodi inſtrumenta corporalia aliquid figurabant.

Ad quintum dicendum, quod per cantum quo quis ſtudioſe ad delectandum utitur, abſtrahitur animus a conſideratione eorum quæ cantantur. Sed ſi aliquis cantet propter devotionem, attentius conſiderat quæ dicuntur: tum quia diutius moratur ſuper eodem: tum quia, ut Auguſtinus dicit in X. Confeſs. (cap. XXXIII. a princ.) *omnes affectus ſpiritus noſtri pro ſuavi diverſitate habent proprios modos in voce, atque cantu, quorum occulta familiaritate excitantur*. Et eadem etiam eſt ratio de audientibus, in quibus etſi (*a*) aliqui non intelligant quæ cantantur, intelligunt tamen propter quid cantantur, ſcilicet ad laudem Dei: & hoc ſufficit ad devotionem excitandam.

QUAESTIO XCII.

De vitiis religioni oppoſitis, & primo de ſuperſtitione,

in duos articulos diviſa.

Poſtea conſiderandum eſt de vitiis religioni oppoſitis: & primo de illis quæ cum religione conveniunt in hoc quod exhibent cultum divinum; ſecundo de vitiis manifeſtam contrarietatem ad religionem habentibus, per contemptum eorum quæ pertinent ad divinum cultum. Primum autem horum pertinet ad ſuperſtitionem; ſecundum ad irreligioſitatem. Unde primo conſiderandum eſt de ipſa

(*a*) *Al.* aliquando.

ipsa superstitione, & de partibus eius: deinde de irreligiositate, & partibus eius.

Circa primum quæruntur duo.

Primo, utrum superstitio sit vitium religioni contrarium.

Secundo, utrum habeat plures partes, seu species.

ARTICULUS I. 497

Utrum superstitio sit vitium religioni contrarium.

Inf. quæst. xciv. *art.* i. *cor.* & *quæst.* xcv. *art* i. *cor.* & *quæst.* cxxii. *art.* 3. *cor.* & *I. dist.* ix. *quæst.* ii. *art.* i. *quæst.* 2. *ad* 3.

AD primum sic proceditur. Videtur quod superstitio non sit vitium religioni contrarium. Unum enim contrariorum non ponitur in definitione alterius. Sed religio ponitur in definitione superstitionis. dicitur enim superstitio esse *religio supra modum servata*, ut patet in Glossa (interl.) ad Colos. ii. super illud, *Quæ sunt rationem habentia sapientiæ in superstitione*. Ergo superstitio non est vitium religioni contrarium.

2. Præterea. Isidorus dicit in Lib. X. Etymolog (ad lit. S) *Superstitiosos ait Cicero appellatos, qui totos dies deprecabantur, & immolabant, ut sui sibi liberi superstites fierent*. Sed hoc etiam potest fieri secundum veræ religionis cultum. Ergo superstitio non est vitium religioni oppositum.

3. Præterea. Superstitio quemdam excessum importare videtur. Sed religio non potest habere excessum: quia, sicut supra dictum est (quæst. lxxxi. art. 5. ad. 3.) secundum eam non contingit æquale Deo reddere eius quod debemus. Ergo superstitio non est vitium religioni oppositum.

Sed contra est quod Augustinus dicit in Lib. de decem chordis (cap. ix. a med.) *Tangis primam chordam, qua colitur unus Deus, & cecidit bestia superstitionis*. Sed cultus unius Dei pertinet ad religionem. Ergo superstitio religioni opponitur.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (quæst. lxxxi. art. 5. ad 3.) religio est virtus moralis. Omnis autem virtus moralis in medio consistit, ut supra habitum est (1. 2. quæst. lxiv. art. 1.) Et ideo duplex vitium virtuti morali opponitur: unum quidem secundum excessum; aliud autem secundum defectum. Contingit autem excedere medium virtutis non solum secundum circumstantiam quæ dicitur *quantum*, sed etiam secundum alias circumstantias: unde & in aliquibus virtutibus, sicut in magnanimitate, & magnificentia, vitium excedit virtutis medium: non quia ad maius aliquid tendat quam virtus, sed forte ad minus; transcendit tamen virtutis medium, inquantum facit aliquid cui non debet, vel quando non debet, & similiter secundum alia huiusmodi, ut patet per Philosophum in IV. Ethic. (cap. i. & v.)

Sic ergo superstitio est vitium religioni oppositum secundum excessum: non quia plus exhibeat in cultum divinum quam vera religio; sed quia exhibet cultum divinum vel cui non debet, vel eo modo quo non debet.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut bonum metaphorice dicitur in malis, prout dicimus bonum latronem; ita etiam nomina virtutum quandoque transumptive accipiuntur in malis; sicut prudentia quandoque ponitur pro astutia, secundum illud Luc. xvi. 8. *Filii huius sæculi prudentiores filiis lucis sunt*: & per hunc modum superstitio dicitur esse religio.

Ad secundum dicendum, quod aliud est etymologia nominis, & aliud est significatio nominis. Etymologia attenditur secundum id a quo imponitur nomen ad significandum; nominis vero significatio attenditur secundum id ad quod significandum nomen imponitur: quæ quandoque diversa sunt: nomen enim lapidis imponitur a læsione pedis; non tamen hoc significat; alioquin ferrum, cum pedem lædat, lapis esset. Similiter etiam nomen superstitionis non oportet quod significet illud a quo nomen est impositum.

Ad tertium dicendum, quod religio non potest habere excessum secundum quantitatem absolutam; potest tamen habere excessum secundum quantitatem proportionis, prout scilicet in cultu divino fit aliquid quod fieri non debet.

ARTICULUS II. 498

Utrum sint diversæ superstitionis species.

Inf. quæst. xciv. *art.* i.

AD secundum sic proceditur. Videtur quod non sint diversæ superstitionis spe-

species. Quia secundum Philosophum in I. Topic. (cap. XIII. ante med.) *si unum oppositorum dicitur multipliciter, & reliquum*. Sed religio, cui opponitur superstitio, non habet diversas species, sed omnes eius actus ad unam speciem referuntur. Ergo nec superstitio habet diversas species.

2. Praeterea. Opposita sunt circa idem. Sed religio, cui opponitur superstitio, est circa ea quibus ordinamur in Deum, ut supra habitum est (quaest. lxxxi. art. 1.) Non ergo species superstitionis, quae opponitur religioni, possunt attendi secundum aliquas divinationes humanorum eventuum, vel secundum aliquas observationes humanorum actuum.

3. Praeterea. Ad Coloss. II. super illud, *Quae sunt rationem habentia sapientiae in superstitione*, dicit Glossa (ord. Ambros. in fi. cap.) „ idest in simulata „ religione. " Ergo etiam simulatio debet poni species supestitionis.

Sed contra est quod Augustinus in II. de doct. christ. (cap. XX. XXI. XXXII. XXIII. & XXIV.) diversas species superstitionis assignat.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (art. praec.) vitium superstitionis consistit in hoc quod transcendit virtutis medium secundum aliquas circumstantias, ut supra dictum est (ibid & 1 2. quaest. lxxII. art. 9.) Non enim qualibet circumstantiarum corruptarum diversitas variat peccati speciem, sed solum quando referuntur ad diversa obiecta, vel diversos fines: secundum hoc enim morales actus speciem sortiuntur, ut supra habitum est (1. 2. quaest. 1. art. 3. & quaest. XVIII. art. 4. 6. 10. & 11.)

Diversificantur ergo superstitionis species primo quidem ex parte modi; secundo ex parte obiecti. Potest enim divinus cultus exhiberi vel cui exhibendus est, scilicet Deo vero, modo tamen indebito; & haec est prima superstitionis species: vel cui non debet exhiberi, scilicet cuicumque creaturae; & hoc est aliud superstitionis genus, quod in multas species dividitur secundum diversos fines divini cultus. Ordinatur enim primo divinus cultus ad reverentiam Deo exhibendam: & secundum hoc prima species huius generis est idololatria, quae divinam reverentiam indebite exhibet creaturae. Secundo ordinatur ad hoc quod homo instruatur a Deo, quem colit: & ad hoc pertinet superstitio divinativa, quae daemones consulit per aliqua pacta cum eis inita vel tacita, vel expressa. Tertio ordinatur divinus cultus ad quamdam directionem humanorum actuum secundum instituta Dei, qui colitur: & ad hoc pertinet superstitio quarumdam observationum.

Et haec tria tangit Augustinus in II. de doct. christ. (cap. XX. in princ.) dicens, *superstitiosum esse quicquid institutum est ab hominibus ad facienda, & colenda idola pertinens*: & hoc pertinet ad primum. Et postea subdit (ibid.) *Vel ad consultationes, & pacta quaedam significationum cum daemonibus placita, atque foederata*: quod pertinet ad secundum. Et post pauca subdit: *Ad hoc genus pertinent omnes ligaturae, & cetera huiusmodi*: quod pertinet ad tertium.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut Dionysius dicit IV. cap. de div. Nom. (par. IV. lect. 22.) *bonum contingit ex una & integra causa; malum autem ex singularibus defectibus*. Et ideo uni virtuti plura vitia opponuntur, ut supra habitum est (art. praec. & quaest. x. art. 5.) Verbum autem Philosophi veritatem habet in oppositis in quibus est eadem ratio multiplicationis.

Ad secundum dicendum, quod divinationes, & observationes aliquae pertinent ad superstitionem, inquantum dependent ex aliquibus operationibus daemonum; & sic pertinent ad quaedam pacta cum eis inita.

Ad tertium dicendum, quod simulata religio ibi dicitur, quando traditioni humanae nomen religionis applicatur, prout in Glossa sequitur. Unde ista simulata religio nihil est aliud quam cultus Deo vero exhibitus modo indebito; sicut si aliquis tempore gratiae vellet colere Deum secundum veteris legis ritum: & de hac ad litteram loquitur Glossa.

QUAESTIO XCIII.

De speciebus superstitionis,

in duos articulos divisa.

Deinde considerandum est de speciebus superstitionis: & primo de superstitione indebiti cultus veri Dei; secundo de superstitione idololatriae; tertio de superstitione divinationum; quarto de superstitione observationum.

Circa primum quaeruntur duo.

Primo, utrum in cultu veri Dei possit esse aliquid perniciosum.

Se-

Secundo, utrum possit ibi esse aliquid superfluum.

ARTICULUS I. 499

Utrum in cultu veri Dei possit esse aliquid perniciosum.

AD primum sic proceditur. Videtur quod in cultu veri Dei non possit esse aliquid perniciosum. Dicitur enim Ioel. II. 32. *Omnis quicumque invocaverit nomen Domini, salvus erit*. Sed quicumque colit Deum quocumque modo, invocat nomen eius. Ergo omnis cultus Dei confert ad salutem. Nullus ergo est perniciosus.

2. Praeterea. Idem Deus est qui colitur a iustis quacumque mundi aetate. Sed ante legem datam iusti absque peccato mortali colebant Deum, qualitercumque eis placebat: unde & Iacob proprio voto se obligavit ad specialem cultum, ut habetur Genesis XXVIII. Ergo etiam modo nullus Dei cultus est perniciosus.

3. Praeterea. Nihil perniciosum in Ecclesia sustinetur. Sustinet autem Ecclesia diversos ritus colendi Deum: unde Gregorius scribit Augustino Episcopo Anglorum (Lib XII. Regist. epist. XXXI. ad interrogat. 3.) proponenti quod sunt diversae Ecclesiarum consuetudines in Missarum celebratione: *Mihi*, inquit, *placet, ut sive in Romanis, sive in Galliarum partibus, seu in qualibet Ecclesia aliquid invenisti quod plus omnipotenti Deo possit placere, solicite eligas*. Ergo nullus modus colendi Deum est perniciosus.

Sed contra est quod Augustinus dicit in epist. ad Hieronymum (LXXXII. al. XIX. ante med.) & habetur in Glossa ad Galat. II. (interl. & ord. sup. illud, *Ut nos in servitutem &c.*) quod *legalia observata post veritatem Evangelii divulgatam sunt mortifera*: & tamen legalia ad cultum Dei pertinent. Ergo in cultu Dei potest esse aliquid mortiferum.

Respondeo dicendum, quod, sicut Augustinus dicit in Lib. de mendacio (cap. XIV. in princ.) *mendacium maxime perniciosum est quod fit in his quae ad christianam religionem pertinent*. Est autem mendacium, cum aliquis exterius significat contrarium veritati. Sicut autem significatur aliquid verbo, ita etiam significatur aliquid facto: & in tali significatione facti consistit exterior religionis cultus, ut ex supra dictis patet (quaest. LXXXI. art. 7.) Et ideo si per cultum exteriorem aliquid falsum significetur, erit cultus perniciosus.

Hoc autem contingit dupliciter. Uno quidem modo ex parte rei significatae, a qua discordat significatio cultus: & hoc modo tempore novae legis peractis iam Christi mysteriis, perniciosum est uti caeremoniis veteris legis, quibus Christi mysteria figurabantur futura; sicut etiam perniciosum esset, si quis verbo confiteretur Christum esse passurum.

Alio modo potest contingere falsitas in exteriori cultu ex parte colentis: & hoc praecipue in cultu communi, qui per ministros exhibetur in persona totius Ecclesiae. Sicut enim falsarius esset qui aliqua proponeret ex parte alicuius, quae non essent ei commissa; ita vitium falsitatis incurrit qui ex parte Ecclesiae cultum exhibet Deo contra modum divina auctoritate ab Ecclesia constitutum, & in Ecclesia consuetum. Unde Ambrosius dicit (sup. illud I. Corith. XI. *Quicumque edit panem:*) *Indignus est qui aliter celebrat mysterium quam Christus tradidit*. Et propter hoc etiam Glossa (ord. Ambros. super illud, *Quae sunt rationem habentia*) dicit ad Colos. II. quod *superstitio est quando traditioni humanae religionis nomen applicatur*.

Ad primum ergo dicendum, quod cum Deus sit veritas, illi invocant Deum qui in spiritu, & veritate eum colunt, ut dicitur Ioan. IV. Et ideo cultus continens falsitatem non pertinet proprie ad Dei invocationem, quae salvat.

Ad secundum dicendum, quod ante tempus legis iusti per interiorem instinctum instruebantur de modo colendi Deum, quos alii sequebantur; postmodum vero exterioribus praeceptis circa hoc homines sunt instructi, quae praeterire pestiferum est.

Ad tertium dicendum, quod diversae consuetudines Ecclesiae in cultu divino, in nullo veritati repugnant. & ideo sunt servandae, & eas praeterire illicitum est.

ARTICULUS II. 500

Utrum in cultu Dei possit esse aliquid superfluum.

Sup. quæst. lxxxi. *art.* 5. *ad* 1. *& quæst.* xcii. *art.* 1. *cor. & ad* 3. *& infra quæst.* civ. *art.* 2. *ad* 2.

AD secundum sic proceditur. Videtur quod in cultu Dei non possit esse aliquid superfluum. Dicitur enim Eccli. xliii. 32. *Glorificantes Deum quantumcumque poteritis, supervalebit adhuc*. Sed cultus divinus ordinatur ad Deum glorificandum. Ergo nihil superfluum in eo potest esse.

2. Præterea. Exterior cultus est professio quædam cultus interioris, *quo Deus colitur fide, spe, & caritate*, ut Augustinus dicit in Enchirid. (cap. iii.) Sed in fide, spe, & caritate non potest esse aliquid superfluum. Ergo neque in divino cultu.

3. Præterea. Ad divinum cultum pertinet ut ea Deo exhibeamus quæ a Deo accepimus. Sed omnia bona nostra a Deo accepimus. Ergo si totum quicquid possumus, facimus ad Dei reverentiam, nihil superfluum erit in divino cultu.

Sed contra est quod Augustinus dicit in II. de doct. christ. (cap. xviii.) quod *bonus, verusque Christianus etiam in litteris sacris superstitiosa figmenta repudiat*. Sed per sacras litteras Deus colendus ostenditur. Ergo etiam in cultu divino potest esse superstitio ex aliqua superfluitate.

Respondeo dicendum, quod aliquid dicitur superfluum dupliciter. Uno modo secundum absolutam quantitatem; & secundum hoc non potest esse aliquid superfluum in divino cultu: quia nihil potest homo facere quod non sit minus eo quod Deo debet.

Alio modo potest esse aliquid superfluum secundum quantitatem proportionis, quia scilicet non est fini proportionatum. Finis autem divini cultus est ut homo Deo det gloriam, & ei se subiiciat mente, & corpore. Et ideo quicquid homo faciat quod pertinet ad Dei gloriam, & ad hoc quod mens hominis Deo subiiciatur, & etiam corpus per moderatam refrenationem concupiscentiarum, secundum Dei, & Ecclesiæ ordinationem, & consuetudinem eorum quibus homo convivit; non est superfluum in divino cultu. Si autem aliquid sit quod quantum est de se, non pertinet ad Dei gloriam, neque ad hoc quod mens hominis feratur in Deum, aut quod carnis concupiscentiæ inordinatæ refrenentur, aut etiam si sit præter Dei, & Ecclesiæ institutionem, vel contra consuetudinem communem, quæ secundum Augustinum (epist. xxxvi. al. lxxxvi. ad Casulanum parum a princ.) pro lege habenda est; totum hoc reputandum est superfluum, & superstitiosum: quia in exterioribus solum consistens, ad interiorem Dei cultum non petinet. Unde Augustinus in Lib. de vera religione (cap. iii. a med.) inducit quod dicitur Luc. xvii. 21. *Regnum Dei intra vos est*, contra superstitiosos, qui scilicet exterioribus principalem curam impendunt.

Ad primum ergo dicendum, quod in ipsa Dei glorificatione implicatur quod id quod fit, pertineat ad Dei gloriam: per quod excluditur superstitionis superfluitas.

Ad secundum dicendum, quod per fidem, spem, & caritatem anima subiicitur Deo: unde in eis non potest esse aliquid superfluum. Aliud autem est de exterioribus actibus, qui quandoque ad hæc non pertinent.

Ad tertium dicendum, quod ratio illa procedit de superfluo quantum ad quantitatem absolutam.

QUAESTIO XCIV.

De idololatria,

in quatuor articulos divisa.

DEinde considerandum est de idololatria: & circa hoc quæruntur quatuor.

Primo, utrum idololatria sit species superstitionis.

Secundo, utrum sit peccatum.

Tertio, utrum sit gravissimum peccatorum.

Quarto de causa huius peccati.

Utrum autem cum idololatris sit communicandum, dictum est supra, cum de infidelitate ageretur (quæst. x. art. 7. & 10.)

AR-

ARTICULUS I. 501

Utrum idololatria recte ponatur species superstitionis.

III. dist. IX. *quaest.* I. *art.* I. *quaest.* 3. *ad* 3. *& III. contra cap.* CXX.

AD primum sic proceditur. Videtur quod idolololatria non ponatur recte species superstitionis. Sicut enim hæretici sunt infideles, ita & idololatræ. Sed hæresis est species infidelitatis, ut supra habitum est (quæst. XI. art. I.) Ergo & idololatria, non autem superstitionis.

2. Præterea. Latria pertinet ad virtutem religionis, cui opponitur superstitio. Sed idololatria videtur univoce dici latria cum ea quæ ad veram religionem pertinet: sicut enim appetitus falsæ beatitudinis cum appetitu veræ beatitudinis univoce dicitur; ita cultus falsorum deorum, qui dicitur idololatria, univoce videtur dici cum cultu veri Dei, qui est latria veræ religionis. Ergo idololatria non est species superstitionis.

3. Præterea. Illud quod nihil est, non potest esse alicuius generis species. Sed idololatria nihil esse videtur: dicit enim Apostolus I. ad Corinth. VIII. 4. *Scimus quia nihil est idolum in mundo:* & infra cap. X. 19. *Quid ergo? Dico, quod idolis immolatum sit aliquid, aut quod idolum sit aliquid?* quasi dicat, non. Immolare autem idolis proprie ad idololatriam pertinet. Ergo idololatria, quasi nihil existens, non potest esse superstitionis species.

4. Præterea. Ad superstitionem pertinet exhibere cultum divinum cui non debetur. Sed cultus divinus sicut non debetur idolis, ita nec aliis creaturis: unde Rom. I. 25. quidam vituperantur de hoc quod *coluerunt, & servierunt potius creaturæ quam Creatori*. Ergo inconvenienter huiusmodi superstitionis species *idololatria* nominatur, sed deberet potius nominari *latria creaturæ*.

Sed contra est quod Act. XVII. 16. dicitur, quod cum Paulus Silam, & Timotheum Athenis expectaret, *incitabatur spiritus eius in ipso, videns idololatriæ deditam civitatem*: & postea 22. dixit: *Viri Athenienses, per omnia quasi superstitiosos vos video*. Ergo idololatria ad superstitionem pertinet.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (quæst. XCII. art. I.) ad superstitionem pertinet excedere debitum modum divini cultus. Quod quidem præcipue fit quando divinus cultus exhibetur cui non debet exhiberi. Debet autem exhiberi soli summo Deo, increato, sicut supra habitum est (quæst. LXXXI. art. I.) cum de religione ageretur. Et ideo cuicumque creaturæ divinus cultus exhibeatur, superstitiosum est. (*a*) Huiusmodi autem divinus cultus sicut creaturæ a sensibilibus exhibebatur per aliqua sensibilia signa, puta sacrificia, ludos, & alia huiusmodi; ita etiam exhibebatur creaturæ repræsentatæ per aliquam formam sensibilem, vel figuram, quæ idolum nuncupatur.

Diversimode tamen cultus divinus idolis exhibebatur. Quidam enim per quamdam nefariam artem imagines quasdam construebant, quæ virtute dæmonum aliquos certos effectus habebant: unde putabant, in ipsis imaginibus esse aliquid Divinitatis, & per consequens quod divinus cultus eis deberetur. Et hæc fuit opinio Hermetis Trismegisti, ut Augustinus dicit in VIII. de civit. Dei (cap. XXIII.) Alii vero non exhibebant cultum Divinitatis ipsis imaginibus, sed creaturis, quarum erant imagines. Et utrumque horum tangit Apostolus ad Rom. I. 23. Nam quantum ad primum, dicit: *Mutaverunt gloriam incorruptibilis Dei in similitudinem imaginis corruptibilis hominis, & volucrum, & quadrupedum, & serpentium:* quantum autem ad secundum subdit: *Coluerunt, & servierunt potius creaturæ quam Creatori*.

Horum tamen fuit triplex opinio. Quidam enim æstimabant, quosdam homines deos fuisse, quos per eorum imagines colebant, sicut Iovem, Mercurium, & alios huiusmodi. Quidam vero æstimabant, totum mundum esse unum Deum, non propter corporalem substantiam,

(a) *Hanc lectionem ex cod. Alcan. restituimus: quam levi cum varietate habent nonnulli alii codices, & editiones antiquæ cum Patav. ann.* 1698. *videlicet pro* creaturæ a sensibilibus, *idest hominibus carnalibus, degentes* creaturæ insensibili. *Nicolaius ex mss.* Sicut autem per aliqua sensibilia signa sensibilibus creaturis exhibebatur cultus divinus, puta per sacrificia &c. *Edit. Lugdun.* 1677. Sicut autem per aliqua sensibilia signa cultus exhibetur Deo, puta per sacrificia &c. *Edit. Patav. an.* 1712. Sicut autem per aliqua sensibilia signa cultus exhibetur Deo, puta per sacrificia, oblationes, & alia huiusmodi; ita etiam exhibebatur creaturæ repræsentatæ &c.

tiam, sed propter animam, quam Deum esse credebant; dicentes Deum nihil aliud esse quam animam motu, & ratione mundum gubernantem; sicut & homo dicitur sapiens propter animam, non propter corpus. Unde putabant, toti mundo, & omnibus partibus eius esse cultum Divinitatis exhibendum, caelo, aeri, aquae, & omnibus huiusmodi partibus: & ad haec referebant nomina, & imagines suorum deorum, sicut Varro dicebat, & narrat Augustinus in VII. de civit. Dei (cap. II. & XXII.) Alii vero, scilicet Platonici, posuerunt unum esse summum Deum causam omnium; post quem ponebant esse substantias quasdam spirituales a summo Deo creatas, quas *deos* nominabant, participatione scilicet Divinitatis, nos autem eos *Angelos* dicimus; post quos ponebant animas caelestium corporum, & sub his daemones, quos dicebant esse aerea quaedam animalia; & sub his ponebant animas hominum, quas per virtutis meritum ad deorum, vel daemonum societatem assumi credebant: & his omnibus cultum Divinitatis exhibebant, ut Augustinus narrat in VIII. de civit. Dei (cap. XIV.)

Has autem duas ultimas opiniones dicebant pertinere ad physicam Theologiam, quam Philosophi considerabant in mundo, & docebant in scholis: aliam vero de cultu hominum dicebant pertinere ad Theologiam fabularem, quae secundum figmenta poetarum repraesentabatur in theatris: aliam vero opinionem de imaginibus dicebant pertinere ad civilem Theologiam, quae per pontifices celebrabatur in templis.

Omnia autem haec ad superstitionem idololatriae pertinebant. Unde Augustinus dicit in II. de doct. christ. (cap. XX. in princ.) *Superstitiosum est quicquid institutum ab hominibus est ad facienda, & colenda idola pertinens, vel ad colendam sicut Deum creaturam, partemve ullam creaturae, vel &c.*

Ad primum ergo dicendum, quod sicut religio non est fides, sed fidei protestatio per aliqua exteriora signa; ita superstitio est quaedam infidelitatis protestatio per exteriorem cultum: quam quidem protestationem nomen idololatriae significat, non autem nomen haeresis, sed solum falsam opinionem. Et ideo haeresis est species infidelitatis; sed idololatria est species superstitionis.

Ad secundum dicendum, quod nomen latriae dupliciter potest accipi. Uno modo potest significare humanum actum ad cultum Dei pertinentem: & secundum hoc non variatur significatio huius nominis *latria*, cuicumque exhibeatur: quia illud cui exhibetur, non cadit secundum hoc in eius definitione. & secundum hoc latria univoce dicetur, secundum quod pertinet ad veram religionem, & secundum quod pertinet ad idololatriam; sicut solutio tributi univoce dicitur, sive exhibeatur vero Regi, sive falso. Alio modo accipitur latria, prout est idem religioni: & sic, cum sit virtus, de ratione eius est quod cultus divinus exhibeatur ei cui debet exhiberi: & secundum hoc latria aequivoce dicitur de latria verae religionis, & de idololatria; sicut prudentia aequivoce dicitur de prudentia quae est virtus, & de prudentia quae est carnis.

Ad tertium dicendum, quod Apostolus intelligit, *idolum nihil esse in mundo*: quia imagines illae quae idola dicebantur, non erant animatae, aut aliquam virtutem Divinitatis habentes, sicut Hermes ponebat, quasi esset aliquid compositum ex spiritu, & corpore: & similiter intelligendum est, quod *idolis immolatum non est aliquid*: quia per huiusmodi immolationem carnes immolatitiae neque aliquam sanctificationem consequebantur, ut Gentiles putabant, neque aliquam immunditiam, ut putabant Iudaei.

Ad quartum dicendum, quod ex communi consuetudine, qua creaturas qualcumque colebant Gentiles sub quibusdam imaginibus, impositum est hoc nomen *idololatria* ad significandum quemcumque cultum creaturae, etiamsi sine imaginibus fieret.

ARTICULUS II. 502

Utrum idololatria sit peccatum.

III. cont. cap. CXX.

AD secundum sic proceditur. Videtur quod idololatria non sit peccatum. Nihil enim est peccatum quod vera fides in cultum Dei assumit. Sed vera fides imagines quasdam assumit ad divinum cultum: nam & in tabernaculo erant imagines Cherubim, ut legitur Exod. XXV. & in Ecclesia quaedam imagines ponuntur, quas fideles adorant. Ergo idololatria, secundum quam idola adorantur, non est peccatum.

2. Prae-

2. Praeterea. Cuilibet superiori est reverentia exhibenda. Sed Angeli, & animae Sanctorum sunt nobis superiores. Ergo si eis exhibeatur reverentia per aliquem cultum vel sacrificiorum, vel aliquorum huiusmodi, non erit peccatum.

3. Praeterea. Summus Deus interiori cultu mentis est colendus, secundum illud Ioan. IV. 24. *Deum oportet adorare in spiritu, & veritate*: & Augustinus dicit in Enchir. (cap. III.) quod *Deus colitur fide, spe, & caritate*. Potest autem contingere quod aliquis exterius idola colat, interius tamen a vera fide non discedat. Ergo videtur quod sine praeiudicio divini cultus possit aliquis exterius idola colere.

Sed contra est quod Exod. XX. 5. dicitur: *Non adorabis ea* (scilicet exterius) *neque coles* (scilicet interius) ut Glossa (ordin.) exponit: & loquitur de sculptilibus, & imaginibus. Ergo peccatum est idolis exteriorem, vel interiorem cultum exhibere.

Respondeo dicendum, quod circa hoc aliqui dupliciter erraverunt. Quidam enim putaverunt, quod offerre sacrificium, & alia ad latriam pertinentia, non solum summo Deo; sed etiam aliis supradictis, esset debitum, & per se bonum, eo quod cuilibet superiori naturae divinam reverentiam exhibendam putabant, quasi Deo propinquiori. Sed hoc irrationabiliter dicitur. Nam etsi omnes superiores revereri debeamus; non tamen eadem reverentia omnibus debetur; sed aliquid speciale summo Deo debetur, qui singulari ratione omnes excellit: & hoc est latriae cultus.

Nec potest dici, sicut quidam putaverunt, haec visibilia sacrificia diis aliis congruere, illi vero summo Deo, tamquam meliori, meliora, scilicet purae mentis officia: quia, ut Augustinus dicit in X. de civit. Dei (cap. XIX. cir. princ.) *exteriora sacrificia ita sunt signa interiorum, sicut verba sonantia signa sunt rerum. Quocirca sicut orantes, atque laudantes ad eum dirigimus significantes voces, cui res ipsas in corde, quas significamus, offerimus; ita sacrificantes non alteri visibile sacrificium offerendum esse noverimus, quam ei cuius in cordibus nostris invisibile sacrificium esse nosipsi debemus.*

Alii vero aestimaverunt, latriae cultum exteriorem non esse idolis exhibendum tamquam per se bonum, aut optimum, sed tamquam vulgari consuetudini consonum, ut Augustinus in VI. de civit. Dei (cap. X. ad fi.) introducit Senecam dicentem: *Sic*, inquit, *adorabimus ut meminerimus, huiusmodi cultum magis ad morem quam ad rem pertinere*: & in Lib. de vera religione (cap. V. in princ.) Augustinus dicit, *non esse religionem a Philosophis quaerendam, qui eadem sacra recipiebant cum populis; & de suorum deorum natura, ac summo bono diversas, contrariasque sententias in scholis personabant*. Et hunc etiam errorem secuti sunt quidam haeretici asserentes, non esse periculosum, si quis persecutionis tempore deprehensus, exterius idola colat, dum tamen fidem in mente servet.

Sed hoc apparet manifeste falsum. Nam cum exterior cultus sit signum interioris cultus; sicut est perniciosum mendacium, si quis verbis asserat contrarium eius quod per veram fidem tenet in corde; ita etiam est perniciosa falsitas, si quis exteriorem cultum exhibeat alicui contra id quod sentit in mente. Unde Augustinus dicit contra Senecam in VI. de civit. Dei (cap. X. in fi.) quod *eo damnabilius colebat idola, quo illa quae mendaciter agebat, sic ageret, ut eum populus veraciter agere existimaret*.

Ad primum ergo dicendum, quod neque in veteris legis tabernaculo, seu templo, neque etiam nunc imagines in Ecclesia instituuntur, ut eis cultus latriae exhibeatur, sed ad quamdam significationem; ut per huiusmodi imagines mentibus hominum imprimatur, & confirmetur fides de excellentia Angelorum, & Sanctorum. (*a*) Secus autem est de imagine Christi, cui ratione Divinitatis latria debetur, ut dicetur in Tertio (quaest. XXV. art. 3.)

Ad secundum, & tertium patet re-

 spon-

(a) *Nicolaius hac addit crucul is clausa*. Quamvis hoc ipso quod Sanctorum excellentiam significant, inferiori quadam adoratione, seu dulia, sicut ipsimet Sancti, quos repraesentant, non absoluta quidem, quae prototypis ipsis exhibetur, sed respectiva tantum possunt, & debent adorari. Sed adorari non dicuntur proprie, nec sic dici consueverunt antiquo usu: quia latria, quae proprie ac simpliciter adoratio dicitur, illis exhiberi non potest; ut in VII. generali Synodo act. 2. & deinceps, ac potissimum act. 7. patet: ubi honorariam tantum adorationem imaginibus exhiberi debere decernitur. Secus est &c.

ſponſio per ea quæ dicta ſunt (in corp.) (*b*)

ARTICULUS III. 503

Utrum idololatria ſit graviſſimum peccatorum.

1. 2. *quæſt.* CII. *art.* 3. *ad* II. *& mal. quæſt.* II. *art.* 10. *cor. & I. Cor.* XII. *lect.* I.

AD tertium ſic proceditur. Videtur quod idololatria non ſit graviſſimum peccatorum. Peſſimum enim opponitur optimo, ut dicitur in VIII. Ethic. (cap. x. cir. princ.) Sed cultus interior, qui conſiſtit in fide, ſpe, & caritate, eſt melior quam cultus exterior. Ergo infidelitas, deſperatio, & odium Dei, quæ opponuntur cultui interiori, ſunt graviora peccata quam idololatria, quæ opponitur cultui exteriori.

2. Præterea. Tanto aliquod peccatum gravius eſt, quanto magis eſt contra Deum. Sed directius aliquis videtur contra Deum agere blaſphemando, vel fidem impugnando, quam cultum Dei alii exhibendo, quod pertinet ad idololatriam. Ergo blaſphemia, vel impugnatio fidei eſt gravius peccatum quam idololatria.

3. Præterea. Minora mala maioribus malis puniri videntur. Sed peccatum idololatriæ punitum eſt peccato contra naturam, ut dicitur ad Rom. I. Ergo peccatum contra naturam eſt gravius peccato idololatriæ.

4. Præterea. Auguſtinus dicit XX. contra Fauſt. (cap. IX. cir. princ.) *Neque vos*, ſcilicet Manichæos, *paganos dicimus, aut ſchiſma paganorum, ſed cum eis habere quamdam ſimilitudinem, eo quod multos colatis deos: verum vos in hoc eſſe eis longe deteriores, quod illi ea colunt quæ ſunt, ſed pro diis colenda non ſunt; vos autem ea colitis quæ omnino non ſunt.* Ergo vitium hæreticæ pravitatis eſt gravius quam idololatria.

5. Præterea. Super illud ad Galat. IV. *Quomodo convertimini iterum ad infirma, & egena elementa?* dicit Gloſſa Hieronymi (& Petri Lomb. in hunc loc.) *Legis obſervantia, cui dediti tunc erant, erat peccatum pene par ſervituti idolorum, cui ante converſionem vacaverant.* Non ergo peccatum idololatriæ eſt graviſſimum.

Sed contra eſt quod Levit. XV. ſuper illud quod dicitur de immunditia mulieris patientis fluxum ſanguinis, dicit Gloſſa (ord. Heſich.) *Omne peccatum eſt immunditia animæ, ſed idololatria maxime.*

Reſpondeo dicendum, quod gravitas alicuius peccati poteſt attendi dupliciter. Uno modo ex parte ipſius peccati; & ſic peccatum idololatriæ graviſſimum eſt. Sicut enim in terrena republica graviſſimum eſſe videtur quod aliquis honorem regium alteri impendat quam vero Regi, quia quantum in ſe eſt, totum reipublicæ perturbat ordinem; ita in peccatis quæ contra Deum committuntur, quæ tamen ſunt maxima, graviſſimum eſſe videtur quod aliquis honorem divinum creaturæ impendat, quia, quantum eſt in ſe, facit alium Deum in mundo, minuens principatum divinum.

Alio modo poteſt attendi gravitas peccati ex parte ipſius peccantis; ſicut dicitur gravius eſſe peccatum eius qui peccat ſcienter, quam eius qui peccat ignoranter: & ſecundum hoc nihil prohibet, gravius peccare hæreticos, qui ſcienter corrumpunt fidem, quam acceperunt, quam idololatras ignoranter peccantes: & ſimiliter etiam aliqua alia peccata poſſunt eſſe maiora propter maiorem contemptum peccantis.

Ad primum ergo dicendum, quod idololatria præſupponit interiorem infidelitatem, & adiicit exterius indebitum cultum. Si vero ſit exterior tantum idololatria abſque interiori infidelitate, additur culpa falſitatis, ut prius dictum eſt (art. præc.)

Ad ſecundum dicendum, quod idolola-

(a) *H cuſque S. Thomas. Hæc inſuper Nicolaius.* Ad argumentum in oppoſitum dicendum, quod in loco Exodi ſupradicto non de imaginibus proprie ſumptis intelligitur quod adorari non debeant, ſed ſolummodo de ſimilitudinibus vel ſimulacris, ut ex verbis ipſius textus patet: ubi dicitur: *Non facies tibi ſculptile* (ſive græca *idolum*) *neque omnem ſimilitudinem &c.* Differentia enim inter *idolum*, *ſimulacrum*, & *imaginem* proprie dictam hæc eſt, quod nullam rem repræſentat *idolum*, ſed figmentum dumtaxat: *ſimulacrum* eſt quidem alicuius rei phyſicam entitatem habentis effigies, vel repræſentatio, ſed non moralem dignitatem habentis, quæ ſit adorationis fundamentum, ut ſimulacrum Solis &c. *imago* autem proprie dicta non entitatem tantum, ſeu phyſicam realitatem, ſed moralem etiam dignitatem ad adorandum repræſentat, puta imago Chriſti, vel Sanctorum. Vel dicendum, quod non qualibet ſimilitudo loco prædicto prohibetur, ſed ſimilitudo eorum tantum quæ *in cælo*, *in terra*, *& in aquis* Gentiles adorabant; ſicut ibidem indicatur. Et præterea non ſimpliciter eiuſmodi ſimilitudo prohibetur fieri, coli, vel adorari, ſed honore vel cultu qui ſoli Deo exhibendus eſt, quaſi aliquam in ſe divinitatem contineret, ſicut dictum eſt in corpore articuli.

lolatria includit magnam blaſphemiam, inquantum Deo ſubtrahitur dominii ſingularitas, & fidem opere impugnat idololatria.

Ad tertium dicendum, quod quia de ratione pœnæ eſt quod ſit contra voluntatem; peccatum per quod aliud punitur, oportet eſſe magis manifeſtum, ut ex hoc homo ſibiipſi, & aliis deteſtabilis reddatur; non autem oportet quod ſit gravius: & ſecundum hoc peccatum quod eſt contra naturam, minus eſt peccatum quam idololatriæ. Sed quia eſt manifeſtius, ponitur quaſi conveniens pœna peccati idololatriæ; ut ſcilicet ſicut homo per idololatriam pervertit ordinem divini honoris, ita per peccatum contra naturam propriæ naturæ confuſibilem perverſitatem patiatur.

Ad quartum dicendum, quod hæreſis Manichæorum etiam quantum ad genus peccati gravior eſt quam peccatum aliorum idololatrarum: quia magis derogant divino honori, ponentes duos deos contrarios, & multa vana, & fabuloſa de Deo fingentes. Secus autem eſt de aliis hæreticis, qui unum Deum confitentur, & eum ſolum colunt.

Ad quintum dicendum, quod obſervatio legis tempore gratiæ non eſt omnino æqualis idololatriæ ſecundum genus peccati, ſed pene æqualis: quia utrumque eſt ſpecies peſtiferæ ſuperſtitionis.

ARTICULUS IV. 504

Utrum cauſa idololatriæ fuerit ex parte hominis.

II. diſt. XV. *quæſt.* I. *art.* 2. *cor.* & *III. cont. cap.* CXX. & *pot. quæſt* III. *art.* 4. *cor.*

AD quartum ſic proceditur. Videtur quod cauſa idololatriæ non fuerit ex parte hominis. In homine enim nihil eſt niſi vel natura, vel virtus, vel culpa. Sed cauſa idololatriæ non potuit eſſe ex parte naturæ hominis; quin potius naturalis ratio hominis dictat quod ſit unus Deus, quod non ſit mortuis cultus divinus exhibendus, neque rebus inanimatis. Similiter etiam nec idololatria habet cauſam in homine ex parte virtutis: quia *non poteſt arbor bona malos fructus facere*, ut dicitur Matth. VII. 18. Neque etiam ex parte culpæ: quia, ut dicitur Sap. XIV. 27. *infandorum idolorum cultura omnis mali cauſa eſt, & initium, & finis*. Ergo idololatria non habet cauſam ex parte hominis.

2. Præterea. Ea quæ ex parte hominis cauſantur, omni tempore in hominibus inveniuntur. Non autem ſemper fuit idololatria; ſed in ſecunda ætate legitur eſſe adinventa vel a Nembroth, qui (ut dicitur) cogebat homines ignem adorare; vel a Nino, qui imaginem patris ſui Beli adorari fecit: apud Græcos autem, ut Iſidorus refert (Lib. VIII. Etymol. cap. XI. aliquant. a princ.) Prometheus primus ſimulacra hominum de luto finxit: Iudæi vero dicunt, quod Iſmael primus ſimulacrum de luto fecit: ceſſavit etiam in ſexta ætate idololatria ex magna parte. Ergo idololatria non habuit cauſam ex parte hominis.

3. Præterea. Auguſtinus dicit XXI. de civit. Dei (cap. VI. a med.) *Neque potuit primum, niſi illis* (ſcilicet dæmonibus) *docentibus, diſci quid quiſque illorum appetat, quid exhorreat, quo invitetur nomine, vel cogatur: unde magicæ artes, earumque artifices extiterunt*. Eadem autem ratio videtur eſſe de idololatria. Ergo idololatriæ cauſa non eſt ex parte hominum.

Sed contra eſt quod dicitur Sap. XIV. 14. *Supervacuitas hominum hæc*, ſcilicet idola, *adinvenit in orbe terrarum*.

Reſpondeo dicendum, quod idololatriæ eſt duplex cauſa. Una quidem diſpoſitiva: & hæc fuit ex parte hominum; & hoc tripliciter. Primo quidem ex inordinatione affectus, prout ſcilicet homines aliquem hominem vel nimis amantes, vel nimis venerantes, honorem divinum ei impenderunt. Et hæc cauſa aſſignatur Sap. XIV. 15. *Acerbo luctu dolens pater cito ſibi rapti filii fecit imaginem, & illum qui tunc quaſi homo mortuus fuerat, nunc tamquam deum colere cœpit*: & ibidem etiam ſubditur, quod homines *aut affectui, aut Regibus deſervientes, incommunicabile nomen*, ſcilicet Divinitatis, *lignis, & lapidibus impoſuerunt*. Secundo propter hoc quod homo naturaliter de repræſentatione delectatur, ut Philoſophus dicit in Poetica ſua (cap. II. in princ.), & ideo homines rudes a principio videntes per diligentiam artificum imagines hominum expreſſive factas, Divinitatis cultum eis impenderunt: unde dicitur Sap. XIII. 11. *Si quis artifex faber de ſilva lignum rectum ſecuerit, & per ſcientiam ſuæ artis figuret illud, & aſſimilet imagini hominis, de ſubſtantia ſua, & filiis, & nuptiis votum faciens inquirit*.

Ter-

Tertio propter ignorantiam veri Dei, cuius excellentiam homines non considerantes, quibusdam creaturis, propter pulchritudinem, seu virtutem, Divinitatis cultum exhibuerunt: unde dicitur Sap. XIII. 1. *Neque operibus attendentes, agnoverunt quis artifex esset; sed aut ignem, aut spiritum, aut citatum aerem, aut gyrum stellarum, aut nimiam aquam, aut Solem, aut Lunam, rectores orbis terrarum, deos putaverunt.*

Alia autem causa idololatriæ consummativa fuit ex parte dæmonum, qui se colendos hominibus errantibus exhibuerunt, in idolis dando responsa, & aliqua quæ videbantur hominibus mirabilia, faciendo: unde & in Psal. xcv. 5. dicitur: *Omnes dii gentium dæmonia.*

Ad primum ergo dicendum, quod causa dispositiva idololatriæ fuit ex parte hominis naturæ defectus vel per ignorantiam intellectus, vel per inordinationem affectus, ut dictum est (in cor. art.) & hoc etiam ad culpam pertinet. Dicitur autem idololatria esse causa, initium, & finis omnis peccati: quia non est aliquod genus peccati quod interdum idololatria non producat, vel expresse inducendo per modum causæ, vel occasionem præbendo per modum initii, vel per modum finis, inquantum peccata aliqua assumebantur in cultum idolorum; sicut occisiones hominum, & mutilationes membrorum, & alia huiusmodi: & tamen aliqua peccata possunt idololatriam præcedere, quæ ad ipsam hominem disponunt.

Ad secundum dicendum, quod in prima ætate non fuit idololatria propter recentem memoriam creationis mundi, ex qua adhuc vigebat cognitio unius Dei in mente hominum; in sexta autem ætate idololatria est exclusa per virtutem, & doctrinam Christi, qui de diabolo triumphavit.

Ad tertium dicendum, quod ratio illa procedit de causa consummativa idololatriæ.

QUAESTIO XCV.

De superstitione divinativa,

in octo articulos divisa.

Postea considerandum est de superstitione divinativa: & circa hoc quæruntur octo.

Primo, utrum divinatio sit peccatum.

Secundo, utrum sit species superstitionis.

Tertio de speciebus divinationis.

Quarto de divinatione quæ fit per dæmones.

Quinto de divinatione quæ fit per astra.

Sexto de divinatione quæ fit per somnia.

Septimo de divinatione quæ fit per auguria, & alias huiusmodi observationes.

Octavo de divinatione que fit per sortes.

ARTICULUS I. 505

Utrum divinatio sit peccatum.

II. dist. xv. quæst. 1. art. 3. ad 4. & III. contr. cap. cliv. & Isa. III. lect. 4. princ.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod divinatio non sit peccatum. Divinatio enim ab aliquo divino nominatur. Sed ea quæ sunt divina, magis ad sanctitatem pertinent quam ad peccatum. Ergo videtur quod divinatio non sit peccatum.

2. Præterea. Augustinus dicit in Lib. I. de lib. arbit. (cap. 1. ante med.) *Quis audeat dicere, disciplinam esse malum?* & iterum: *Nullo modo dixerim, aliquam intelligentiam malam esse posse.* Sed aliquæ artes sunt divinativæ, ut patet per Philosophum in Lib. de memoria (cap. 1. parum a princ.) videtur etiam ipsa divinatio ad aliquam intelligentiam veritatis pertinere. Ergo videtur quod divinatio non sit peccatum.

3. Præterea. Naturalis inclinatio non est ad aliquod malum, quia natura non inclinat nisi ad simile sibi. Sed ex naturali inclinatione homines solicitantur præcognoscere futuros eventus; quod pertinet ad divinationem. Ergo divinatio non est peccatum.

Sed contra est quod dicitur Deut. XVIII. 11. *Non sit qui pythones consulat, neque divinos:* & in Decr. XXVI. quæst. V. (cap. II.) dicitur: *Qui divinationes expetunt, sub regula quinquennii iaceant, secundum gradus pœnitentiæ definitos.*

Respondeo dicendum, quod nomine divinationis intelligitur quædam prænuntiatio futurorum. Futura autem dupliciter præcognosci possunt: uno quidem modo in suis causis; alio modo in seipsis.

Cau-

Causæ autem futurorum tripliciter se habent. Quædam enim producunt ex necessitate & semper suos effectus: & huiusmodi effectus futuri per certitudinem prænosci, & prænuntiari possunt ex consideratione suarum causarum; sicut astrologi prænuntiant eclipses futuras. Quædam vero causæ producunt suos effectus, non ex necessitate, & semper, sed ut in pluribus, raro tamen deficiunt: & per huiusmodi causas possunt prænosci effectus futuri, non quidem per certitudinem, sed per quamdam coniecturam; sicut astrologi per considerationem stellarum quædam prænoscere, & prænuntiare possunt de pluviis, & siccitatibus; & medici de sanitate, vel morte. Quædam vero causæ sunt quæ si secundum se considerentur, se habent ad utrumlibet; quod præcipue videtur de potentiis rationalibus, quæ se habent ad opposita, secundum Philosophum (Lib. IX. Metaph. tex. 3. & 18.) & tales effectus, vel etiam si qui effectus ut in paucioribus casu accidunt ex naturalibus causis, per considerationem causarum prænosci non possunt: quia eorum causæ non habent inclinationem determinatam ad huiusmodi effectus. Et ideo effectus huiusmodi prænosci non possunt, nisi in seipsis considerentur. Homines autem in seipsis huiusmodi effectus considerare possunt, solum dum sunt præsentes, sicut cum homo videt Socratem currere, vel ambulare; sed considerare huiusmodi in seipsis, antequam fiant, est Dei proprium, qui solus in sua æternitate videt ea quæ futura sunt, quasi præsentia, ut in I. habitum est (quæst. XIV. art. 13. & quæst. LVII. art. 3. & quæst. LXXXVI. art. 4.) Unde dicitur Isa. XLI. 23. *Annuntiate quæ ventura sunt in futurum; & sciemus quia dii estis vos*. Si quis ergo huiusmodi futura prænuntiare, aut prænoscere quocumque modo præsumpserit, nisi Deo revelante, manifeste usurpat sibi quod Dei est: & ex hoc aliqui *divini* dicuntur. Unde dicit Isidorus in Lib. VIII. Etymolog. (cap. IX. cir. med. & hab. cap. *Igitur*, XXVI. quæst. IV.) *Divini dicti, quasi Deo pleni: Divinitate enim se plenos simulant, & astutia quadam fraudulentiæ, hominibus futura coniectant*.

Divinatio ergo non dicitur, si quis prænuntiet ea quæ ex necessitate eveniunt, vel ut in pluribus; quæ humana ratione prænosci possunt: neque etiam, si quis futura alia contingentia, Deo revelante, cognoscat: tunc enim non ipse divinat, id est quod divinum est, facit; sed magis quod divinum est, suscipit. Tunc autem solum dicitur divinare, quando sibi indebito modo usurpat prænuntiationem futurorum eventum. Hoc autem constat esse peccatum. Unde divinatio semper est peccatum. Et propter hoc Hieronymus dicit super Michæam (a med. comment. in cap. III.) quod *divinatio semper in malam partem accipitur*.

Ad primum ergo dicendum, quod divinatio non dicitur ab ordinata participatione alicuius divini, sed ab indebita usurpatione, ut dictum est (in corp. art.)

Ad secundum dicendum, quod artes quædam sunt ad prænoscendum futuros eventus qui ex necessitate, vel frequenter proveniunt, quæ ad divinationem non pertinent. Sed ad alios futuros eventus cognoscendos non sunt aliquæ veræ artes, seu disciplinæ, sed fallaces, & vanæ, ex deceptione dæmonum introductæ, ut dicit Augustinus in XXI. de civit. Dei (cap. VI. & VII.)

Ad tertium dicendum, quod homo habet naturalem inclinationem ad cognoscendum futura secundum modum humanum, non autem secundum indebitum divinationis modum.

ARTICULUS II. 506

Utrum divinatio sit species superstitionis.

Infr. art. 3. cor. princ. & II. dist. XV. *quæst. 1. art. 3. ad 4. & III. cont. cap.* CLIV.

AD secundum sic proceditur. Videtur quod divinatio non sit species superstitionis. Idem enim non potest esse species diversorum generum. Sed divinatio videtur esse species curiositatis, ut Augustinus dicit in Lib. de vera religione (cap. XXXVIII.) Ergo videtur quod non sit species superstitionis.

2. Præterea. Sicut religio est cultus debitus, ita superstitio cultus indebitus. Sed divinatio non videtur ad aliquem cultum indebitum pertinere. Ergo divinatio non pertinet ad superstitionem.

3. Præterea. Superstitio religioni opponitur. Sed in vera religione non invenitur aliquid divinationi per contrarium respondens. Ergo divinatio non est species superstitionis.

Sed

Sed contra est quod Origenes dicit (a) in Periarchon: (ubi non occurrit, sed hab. expres. hom. xvi. in Num. a med.) *Est quædam operatio dæmonum in ministerio præscientiæ, quæ artibus quibusdam ab his qui se dæmonibus mancipaverunt, nunc per sortes, nunc per auguria, nunc ex contemplatione umbrarum comprehendi videtur. Hæc autem omnia operatione dæmonum fieri non dubito*. Sed, ut Augustinus dicit in II. de doct. christ. (cap. xxiii. a med.) *quicquid procedit ex societate dæmonum, & hominum, superstitiosum est*. Ergo divinatio est species superstitionis.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (art. 1. quæst. xcii. & xciv.) superstitio importat indebitum cultum Divinitatis. Ad cultum autem Dei pertinet aliquid dupliciter: uno modo, cum aliquid Deo offertur, vel sacrificium, vel oblatio, vel aliquid huiusmodi; alio modo, cum aliquid divinum assumitur, sicut supra dictum est de iuramento (quæst. lxxxix. in præfat. & art. 5. ad 2.) Et ideo ad superstitionem pertinet, non solum cum sacrificium dæmonibus offertur per idololatriam, sed etiam cum aliquis assumit auxilium dæmonum ad aliquid faciendum, vel cognoscendum. Omnis autem divinatio ex operatione dæmonum provenit, vel quia expresse dæmones invocantur ad futura manifestanda, vel quia dæmones ingerunt se vanis inquisitionibus futurorum, ut mentes hominum implicent vanitate: de qua vanitate dicitur in Ps. xxxix. 5. *Non respexit in vanitates, & insanias falsas*. Vana autem inquisitio futurorum est, quando aliquis futurum prænoscere tentat, unde prænosci non potest.

Manifestum est ergo quod divinatio species superstitionis est.

Ad primum ergo dicendum, quod divinatio pertinet ad curiositatem quantum ad finem intentum, qui est præcognitio futurorum; sed pertinet ad superstitionem quantum ad modum operationis.

Ad secundum dicendum, quod huiusmodi divinatio pertinet ad cultum dæmonum, inquantum aliquis utitur quodam pacto tacito, vel expresso cum dæmonibus.

Ad tertium dicendum, quod in nova lege mens hominis arcetur a temporalium sollicitudine. Et ideo non est in nova lege aliquid institutum ad præcognitionem futurorum eventuum de temporalibus rebus. In veteri autem lege, quæ promittebat terrena, erant consultationes de futuris ad religionem pertinentibus. Unde dicitur Isa. viii. 19. *Et cum dixerint ad vos: Quærite a pythonibus, & a divinis, qui strident in incantationibus suis*, subdit quasi responsionem: *Numquid non populus a Deo suo requiret visionem pro vivis, & mortuis?* Fuerunt tamen in novo testamento etiam aliqui prophetiæ spiritum habentes, qui multa de futuris eventibus prædixerunt.

(a) *Nicolaus omittit* in Periarchon.

ARTICULUS III. 507

Utrum sit determinare plures divinationis species.

Opusc. xxv. *cap.* iv.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod non sit determinare plures divinationis species. Ubi enim est una ratio peccandi, non videntur plures esse peccati species. Sed in omni divinatione est una ratio peccandi, quia scilicet utitur aliquis pacto dæmonum ad cognoscendum futura. Ergo divinationis non sunt plures species.

2. Præterea. Actus humanus speciem sortitur ex fine, ut supra habitum est (1. 2. quæst. 1. art. 3. & quæst. xviii. art. 6.) Sed omnis divinatio ordinatur ad unum finem, scilicet ad prænuntiationem futurorum. Ergo omnis divinatio est unius speciei.

3. Præterea. Signa non diversificant speciem peccati: sive enim aliquis detrahat verbis, vel scripto, vel nutu, est eadem species peccati. Sed divinationes non videntur differre nisi secundum diversa signa, ex quibus accipitur præcognitio futurorum. Ergo non sunt diversæ divinationis species.

Sed contra est quod Isidorus in Lib. VIII. Etymol. (cap. ix.) enumerat diversas species divinationis.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est (ar. præc.) omnis divinatio utitur ad præcognitionem futuri eventus aliquo dæmonum consilio, vel auxilio: quod quidem vel expresse imploratur, vel præter intentionem hominis se occulte dæmon ingerit ad prænuntiandum futura quædam quæ hominibus sunt ignota, ei autem cognita per modos de quibus in primo dictum est (quæst. lvii. art. 3.) Dæmones autem expresse invocati

cati solent, futura prænuntiare multipliciter. Quandoque quidem præstigiosis quibusdam apparitionibus se aspectui, & auditui hominum ingerentes ad prænuntiandum futura: & hæc species vocatur *præstigium* ex eo quod oculi hominum perstringuntur. Quandoque autem per somnia: & hæc vocatur *divinatio somniorum*. Quandoque vero per mortuorum aliquorum apparitionem, vel locutionem: & hæc species vocatur *necromantia*: quia, ut dicit Isidorus Lib. VIII. Etymol. (cap. IX. ante med.) νεκρὸν græcæ *mortuum*, μαντεία vero *divinatio* nuncupatur: quia *quibusdam præcantationibus, adhibito sanguine, videntur resuscitati mortui divinare, & ad interrogata respondere*. Quandoque vero futura prænuntiat per homines vivos, sicut in arreptitiis patet: & hæc est *divinatio per pythones*: & ut Isidorus dicit (loc. cit.) *pythones a Pythio Apolline sunt dicti, qui diceba tur esse auctor divinandi*. Quandoque vero futura prænuntiat per aliquas figuras, vel signa, quæ in rebus inanimatis apparent: quæ quidem si appareant in aliquo corpore terrestri, puta in ligno, vel ferro, vel lapide polito, vocatur *geomantia*; si autem in aqua, *hydromantia*; si autem in aere, *aeromantia*; si autem in igne, *pyromantia*; si autem in visceribus animalium immolatorum in aris dæmonum, vocatur *aruspicium*.

Divinatio autem quæ fit absque expressa dæmonum invocatione, in duo genera dividitur. Quorum primum est, quando ad prænoscendum futura aliquid consideramus in dispositionibus aliquarum rerum. Et si quidem aliquis conetur futura prænoscere ex consideratione situs, & motus siderum, hoc pertineret ad astrologos, qui & *genthliaci* dicuntur, propter natalium considerationes dierum. Si vero per motus, vel voces avium, seu quorumcumque animalium, sive per sternutationes hominum, vel membrorum saltus, hoc pertinet generaliter ad *augurium*; quod dicitur a garritu avium, sicut *auspicium* ab inspectione avium: quorum primum pertinet ad aures, secundum ad oculos: in avibus enim huiusmodi præcipue considerari solent. Si vero huiusmodi consideratio fiat circa verba hominum absque intentione dicta, quæ quis retorquet ad futurum, quod vult prænoscere, hoc vocatur *omen*: & sicut Valerius Maximus dicit (Lib. I. cap. V. in princ.) *omnium observatio aliquo* (a) *contactu religionis innexa est: quoniam non fortuito motu, sed divina providentia constare creditur: quæ fecit ut Romanis deliberantibus utrum ad alium locum migrarent, forte eo tempore centurio quidam exclamaret*: Signifer, statue signum, hic optime manebimus: *quam vocem auditam pro omine acceperunt, transeundi consilium omittentes*. Si autem considerentur aliquæ dispositiones figurarum in aliquibus corporibus visui occurrentes, erit alia divinationis species: nam ex lineamentis manus consideratis divinatio sumpta, *chiromantia* vocatur, quasi divinatio manus (χεὶρ enim græce dicitur *manus*) divinatio vero ex quibusdam signis in spatula alicuius animalis apparentibus, *spatulamantia* vocatur.

Ad secundum autem divinationis genus, quod est sine expressa dæmonum invocatione, pertinet divinatio quæ fit ex consideratione eorum quæ eveniunt ex quibusdam quæ ab hominibus serio fiunt ad aliquid occultum inquirendum, sive per protractionem punctorum, quod pertinet ad artem *geomantiæ*; sive per considerationem figurarum, quæ proveniunt ex plumbo liquefacto in aqua proiecto; sive ex quibusdam schedulis scriptis, vel non scriptis in occulto repositis, dum consideratur quam quis accipiat; vel etiam ex festucis inæqualibus propositis, quis maiorem, vel minorem accipiat; vel taxillorum proiectione, quis plura puncta proiiciat; vel etiam cum consideratur, quid aperienti librum occurrat: quæ omnia *sortium* nomen habent.

Sic ergo patet, triplex esse divinationis genus: quorum primum est per manifestam dæmonum invocationem; quod pertinet ad *necromanticos*: secundum autem est per solam considerationem dispositionis, vel motus alterius rei; quod pertinet ad *augures*: tertium est, dum facimus aliquid, ut nobis manifestetur aliquod occultum; quod pertinet ad *sortes*. Sub quolibet autem horum multa continentur, ut patet ex dictis (in corp. art.)

Ad primum ergo dicendum, quod in omnibus prædictis est eadem generalis ratio peccandi, sed non eadem specialis: multo enim gravius est dæmones invocare, quam aliqua facere quibus dignum sit ut se dæmones ingerant.

Ad secundum dicendum, quod cognitio futurorum, vel occultorum est ultimus

(a) *Ita cum Nicolai editi recentiores, Antiqui cum cod. Alcan. aliisque* contractu religioni.

mus finis, ex quo ſumitur generalis ratio divinationis. Diſtinguuntur autem diverſæ ſpecies ſecundum propria obiecta, ſive materias, prout ſcilicet in diverſis rebus occultorum cognitio conſideratur.

Ad tertium dicendum, quod res quas divinantes attendunt, conſiderantur ab eis non ſicut ſigna quibus exprimant quod iam ſciunt, ſicut accidit (*a*) in detractione; ſed ſicut principia cognoſcendi. Manifeſtum eſt autem quod diverſitas principiorum diverſificat ſpeciem, etiam in ſcientiis demonſtrativis.

ARTICULUS IV. 508

Utrum divinatio quæ fit per invocationes dæmonum, ſit licita.

Inf. quæſt. XCVI. *art.* I. *cor.* & III. *cont. cap.* CLIV.

AD quartum ſic proceditur. Videtur quod divinatio quæ fit per invocationes dæmonum, non ſit illicita. Chriſtus enim nihil illicitum commiſit, ſecundum illud I. Petr. II. 22. *Qui peccatum non fecit*. Sed Dominus a dæmone interrogavit, *Quod tibi nomen eſt?* qui reſpondit, *Legio, multi enim ſumus*, ut habetur Mar. v. 9. Ergo videtur quod liceat a dæmonibus aliquid occultum interrogare.

2. Præterea. Sanctorum animæ non favent illicite interrogantibus. Sed Sauli interroganti de eventu futuri belli a muliere habente ſpiritum pythonis apparuit Samuel, & ei futurum eventum prædixit, ut legitur I. Regum XXVIII. Ergo divinatio quæ fit per interrogationem a dæmonibus, non eſt illicita.

3. Præterea. Licitum eſſe videtur veritatem ab aliquo ſciente inquirere, quam utile eſt ſcire. Sed quandoque utile eſt ſcire aliqua occulta, quæ per dæmones ſciri poſſunt; ſicut apparet in inventione furtorum. Ergo divinatio quæ fit per invocationem dæmonum, non eſt illicita.

Sed contra eſt quod dicitur Deut. XVIII. 10. *Non inveniatur in te qui ariolos ſciſcitetur, neque pythones conſulat*.

Reſpondeo dicendum, quod omnis divinatio quæ fit per invocationes dæmonum, eſt illicita, duplici ratione. Quarum prima ſumitur ex parte principii divinationis, quod ſcilicet eſt pactum expreſſe cum dæmone initum per ipſam dæmonis invocationem: & hoc eſt omnino illicitum: unde contra quoſdam dicitur Iſai. XXVIII. 15. *Dixiſtis: Percuſſimus fœdus cum morte, & cum inferno fecimus pactum:* & adhuc gravius eſſet, ſi ſacrificium, vel reverentia dæmoni invocato exhiberetur.

Secunda vero ratio ſumitur ex parte futuri eventus. Dæmon enim, qui intendit perditionem hominum, ex huiuſmodi ſuis reſponſis, etiamſi aliquando vera dicat, intendit homines aſſueſacere ad hoc quod ei credatur; & ſic intendit perducere in aliquid quod ſit ſaluti humanæ nocivum. Unde Athanaſius exponens illud quod habetur Lucæ IV. *Increpavit illum, dicens, Obmuteſce*, dicit (hab. implic. orat. I. cont. Arian. aliquant. a princ. & in Cat. aur. D. Th.) *Quamvis vera fateretur dæmon, compeſcebat tamen Chriſtus eius ſermonem, ne ſimul cum veritate etiam ſuam iniquitatem promulget; ut nos etiam aſſueſaciat, ne curemus de talibus, etſi vera loqui videantur. Nefas enim eſt ut, cum adſit nobis Scriptura divina, a diabolo inſtruamur*.

Ad primum ergo dicendum, quod, ſicut Beda dicit Lucæ VIII. (ſup. illud, *Quod tibi nomen eſt?* Lib. III. comment. cap. VIII.) *Non velut inſcius Dominus inquirit; ſed ut confeſſa peſte, quam tolerabat, virtus curantis gratior emicaret*. Aliud autem eſt inquirere aliquid a dæmone ſponte occurrente; quod quandoque licet propter utilitatem aliorum, maxime quando divina virtute poteſt compelli ad vera dicenda: & aliud eſt dæmonem invocare ad cognitionem occultorum acquirendam ab ipſo.

Ad ſecundum dicendum, quod, ſicut Auguſtinus dicit ad Simplicianum (Lib. II. quæſt. III. ante med) *non eſt abſurdum credere, aliqua diſpenſatione permiſſum fuiſſe ut non dominante arte magica, vel potentia, ſed diſpenſatione occulta, quæ pythoniſſam, & Saulem latebat, ſe oſtenderet ſpiritus iuſti aſpectibus Regis, divina eum ſententia percuſſurus*.

Vel non vere ſpiritus Samuelis a requie ſua excitatus eſt, ſed aliquod phantaſma, vel illuſio imaginaria diaboli machinationibus facta, quam Scriptura Samuelem appellat; ſicut ſolent imagines rerum ſuarum nominibus appellari.

Ad tertium dicendum, quod nulla utilitas temporalis poteſt comparari detrimen-

(a) *Ita cod. Alcan. aliique, Editi paſſim* demonſtratione

mento spiritualis salutis, quod imminet ex inquisitione occultorum per dæmonum invocationem.

ARTICULUS V. 509

Utrum divinatio quæ fit per astra, sit illicita.

I. dist. xv. *quæst.* 1. *art.* 3. *ad* 4 *&* III. *cont. cap.* cliv. *& Gal.* iv. *lect.* 4.

AD quintum sic proceditur. Videtur quod divinatio quæ fit per astra, non sit illicita. Licitum est enim ex consideratione causarum prænuntiare effectus; sicut medici ex dispositione ægritudinis prænuntiant mortem. Sed corpora cælestia sunt causa eorum quæ fiunt in hoc mundo, ut etiam Dionysius dicit IV. cap. de div. Nomin. (par. 1. lect. 2. & 3.) Ergo divinatio quæ fit per astra, non est illicita.

2. Præterea. Scientia humana ex experimentis originem sumit, ut patet per Philosophum in I. Metaph. (cap. 1. non longe a princ.) Sed per multa experimenta aliqui compererunt, ex consideratione siderum aliqua futura posse prænosci. Ergo non videtur esse illicitum tali divinatione uti.

3. Præterea. Divinatio dicitur esse illicita, inquantum innititur pacto cum dæmonibus inito. Sed hoc non fit in divinatione quæ fit per astra, sed solum consideratur dispositio creaturarum Dei. Ergo videtur quod hujusmodi divinatio non sit illicita.

Sed contra est quod dicit Augustinus in IV Confess. (cap. III. in princ.) *Illos planetarios, quos Mathematicos vocant, consulere non desistebam, quod quasi nullum eis esset sacrificium, & nullæ preces ad aliquem spiritum, ob divinationem dirigerentur: quod tamen christiana, & vera pietas repellit, & damnat.*

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est (art. 1. & II. hu. quæst.) divinationi, quæ ex opinione falsa, vel vana procedit, ingerit se operatio dæmonis, ut hominum animos implicet vanitati, aut falsitati. Vana autem, aut falsa opinione utitur, si quis ex consideratione siderum futura velit præcognoscere, quæ per ea præcognosci non possunt. Est ergo considerandum, quid per cælestium corporum inspectionem de futuris possit præcognosci. Et de his quidem quæ ex necessitate eveniunt, manifestum est quod per considerationem stellarum possunt præcognosci; sicut astrologi prænuntiant eclipses futuras.

Circa præcognitionem vero futurorum eventuum ex consideratione stellarum, diversi diversa dixerunt. Fuerunt enim qui dicerent, quod stellæ potius significant quam faciant ea quæ ex earum consideratione prænuntiantur. Sed hoc irrationabiliter dicitur. Omne enim corporale signum vel est effectus ejus, cujus est signum (sicut fumus significat ignem, a quo causatur) vel procedit ab eadem causa; & sic dum designat causam, per consequens significat effectum; sicut iris quandoque significat serenitatem, inquantum causa ejus est causa serenitatis. Non potest autem dici, quod dispositiones cælestium corporum, & motus sint effectus futurorum eventuum: nec iterum possunt reduci in aliquam superiorem causam communem, quæ sit corporalis; possunt autem reduci in unam causam communem, quæ est providentia divina. Sed alia ratione disponuntur a divina providentia motus, & situs cælestium corporum, & alia ratione eventus contingentium futurorum: quia illa disponuntur secundum rationem necessitatis, ut semper, & eodem modo proveniant; hæc autem secundum rationem contingentiæ, ut variabiliter contingant. Unde non potest esse quod ex inspectione siderum accipiatur præcognitio futurorum, nisi sicut ex causis præcognoscuntur effectus.

Duplices autem effectus subtrahuntur causalitati cælestium corporum. Primo quidem omnes effectus per accidens contingentes sive in rebus humanis, sive in rebus naturalibus: quia, ut probatur in VI. Metaph. (tex. 4. 5. & 6.) ens per accidens non habet causam, & præcipue naturalem, cujusmodi est virtus cælestium corporum: quia quod per accidens fit, neque est ens proprie, neque unum; sicut quod lapide cadente fiat terræmotus, vel quod homine fodiente sepulcrum, inveniatur thesaurus: hæc enim, & hujusmodi non sunt simpliciter unum, sed simpliciter multa. Operatio autem naturæ semper terminatur ad aliquid unum, sicut & procedit ab uno principio, quod est forma rei naturalis. Secundo autem subtrahuntur causalitati cælestium corporum actus liberi arbitrii, quod est facultas voluntatis, & rationis. Intellectus enim, sive ratio non est corpus, nec actus organi corporei; & per consequens

quens nec voluntas, quæ est in ratione, ut patet per Philosophum in III. de Anima (tex. 42.) Nullum autem corpus potest imprimere in rem incorpoream. Unde impossibile est quod corpora cælestia directe imprimant in intellectum, & voluntatem: hoc enim esset ponere intellectum non differre a sensu: quod Aristoteles in Lib. II. de Anima (tex. 150. & 151.) imponit his qui dicebant, quod *talis voluntas est in hominibus, qualem in diem inducit pater virorum, deorumque*, scilicet Sol, vel cælum. Unde corpora cælestia non possunt esse per se causa operationum liberi arbitrii; possunt tamen ad hoc dispositive inclinare, inquantum imprimunt in corpus humanum, & per consequens in vires sensitivas, quæ sunt actus corporalium organorum, quæ inclinant ad humanos actus. Quia tamen vires sensitivæ obediunt rationi, ut patet per Philosophum in III. de Anima (tex. 42. & 47) & I. Etich. (cap. ult. a med.) nulla necessitas ex hoc libero arbitrio imponitur; sed contra inclinationem cælestium corporum homo potest per rationem operari.

Si quis ergo consideratione astrorum utatur ad præcognoscendos futuros casuales, vel fortuitos eventus, aut etiam ad cognoscendum per certitudinem futura opera hominum; procedit hoc ex falsa, & vana opinione: & sic operatio dæmonis se immiscet: unde erit divinatio superstitiosa, & illicita. Si vero aliquis utatur consideratione astrorum ad præcognoscendum futura quæ ex cælestibus causantur corporibus, puta siccitates, & pluvias, & alia huiusmodi, non erit illicita divinatio, nec superstitiosa.

Et secundum hoc patet responsio ad primum.

Ad secundum dicendum, quod hoc quod astrologi ex consideratione astrorum frequenter vera prænuntiant, contingit dupliciter. Uno quidem modo quia plures hominum passiones corporales sequuntur; & ideo actus eorum disponuntur ut in pluribus secundum inclinationem cælestium corporum: pauci autem sunt, idest soli sapientes, qui ratione huiusmodi inclinationes moderentur: & ideo astrologi in multis vera prænuntiant, & præcipue in communibus eventibus, qui dependent ex multitudine. Alio modo propter dæmones se immiscentes. Unde Augustinus in II. super Gen. ad lit. (cap. XVII. ad fin.) dicit: *Fatendum est, quando a Mathematicis vera dicuntur, instinctu quodam occultissimo dici, quem nescientes humanæ mentes patiuntur; quod tamen ad decipiendos homines fit spirituum immundorum, & seductorum operatione, qui quædam vera de temporalibus rebus nosse permittuntur*. Unde concludit: *Quapropter bono Christiano, sive Mathematici, sive quilibet impie divinantium, & maxime dicentes vera, cavendi sunt; ne consortio dæmoniorum animam deceptam pacto quodam societatis irretiant*.

Et per hoc patet responsio ad tertium.

ARTICULUS VI. 510

Utrum divinatio quæ fit per somnia, sit illicita.

III. cont. cap. CLIV. *& opusc.* XXV. *cap.* IV.

AD sextum sic proceditur. Videtur quod divinatio quæ fit per somnia, non sit illicita. Uti enim instructione divina non est illicitum. Sed in somniis homines instruuntur a Deo: dicitur enim Iob XXXIII. 15. *Per somnium in visione nocturna, quando irruit sopor super homines, & dormiunt in lectulo, tunc aperit*, scilicet Deus, *aures virorum, & erudiens eos instruit disciplina*. Ergo uti divinatione quæ est per somnia, non est illicitum.

2. Præterea. Illi qui interpretantur somnia, proprie utuntur divinatione somniorum. Sed sancti viri leguntur somnia interpretati; sicut Ioseph est interpretatus somnia pincernæ Pharaonis, & magistri pistorum, ut legitur Gen. XL. & Daniel interpretatus est somnium Regis Babylonis, ut habetur Dan. II. & IV. Ergo divinatio somniorum non est illicita.

3. Præterea. Illud quod communiter homines experiuntur, irrationabile est negare. Sed omnes experiuntur somnia habere aliquam significationem futurorum. Ergo vanum est negare somnia habere vim divinationis. Ergo licitum est eis intendere.

Sed contra est quod dicitur Deuter. XVIII. 10 *Non inveniatur in te qui observet somnia*.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est (art. 2. & 6. hu. quæst.) divinatio quæ innititur falsæ opinioni, est superstitiosa, & illicita. Ideo considerare oportet, quid sit verum circa præcognitionem futurorum de somniis. Sunt autem somnia futurorum eventuum quando

doque quidem causa; puta cum mens alicuius solicita ex his quæ videt in somniis, inducitur ad aliquid faciendum, vel vitandum: quandoque vero somnia sunt signa aliquorum futurorum eventuum, inquantum reducuntur ad aliquam causam communem somniis, & futuris eventibus; & secundum hoc plurimæ præcognitiones futurorum in somniis fiunt. Est ergo considerandum, quæ sit causa somniorum, & an possit esse causa futurorum eventuum, vel ea possit cognoscere.

Sciendum est ergo, quod somniorum causa quandoque quidem est interius, quandoque autem exterius. Interior autem somniorum causa est duplex. Una quidem animalis, inquantum scilicet ea occurrunt hominis phantasiæ in dormiendo circa quæ eius cogitatio, & affectio fuit immorata in vigilando: & talis causa somniorum non est causa futurorum eventuum: unde huiusmodi somnia per accidens se habent ad futuros eventus; & si quandoque simul concurrant, erit casuale. Quandoque vero causa intrinseca somniorum est corporalis: nam ex interiori dispositione corporis formatur aliquis motus in phantasia conveniens tali dispositioni; sicut homini in quo abundant frigidi humores, occurrunt insomnia, quod sit in aqua, vel nive: & propter hoc medici dicunt esse intendendum somniis ad cognoscendum interiores dispositiones.

Causa autem somniorum exterior similiter est duplex, scilicet corporalis, & spiritualis. Corporalis quidem, inquantum imaginatio dormientis immutatur vel ab ab aere continenti, vel ex impressione cælestis corporis; ut sic dormienti aliquæ phantasiæ appareant conformes cælestium dispositioni. Spiritualis autem causa est quandoque quidem a Deo, qui ministerio Angelorum aliqua hominibus revelat in somniis, secundum illud Num. XII. 6. *Si quis fuerit inter vos Propheta Domini, in visione apparebo ei, vel per somnium loquar ad illum*. Quandoque vero operatione dæmonum aliquæ phantasiæ dormientibus apparent, ex quibus quandoque aliqua futura revelant his qui cum eis habent pacta illicita.

Sic ergo dicendum, quod si quis utatur somniis ad præcognoscenda futura, secundum quod somnia procedunt ex revelatione divina, vel ex causa naturali intrinseca, sive extrinseca, quantum potest se virtus talis causæ extendere; non erit illicita divinatio. Si autem huiusmodi divinatio causetur ex revelatione dæmonum, cum quibus pacta habentur expressa, quia ad hoc invocantur, vel tacita, quia huiusmodi divinatio extenditur ad quod se non potest extendere; erit divinatio illicita, & superstitiosa.

Et per hoc patet responsio ad obiecta.

ARTICULUS VII. 511

Utrum divinatio quæ fit per auguria, & omina, & alias huiusmodi observationes exteriorum rerum, sit illicita.

III. cont. cap. CLIV. *& opusc.* XXV. *cap.* III. *&* V. *& Isa.* II. *lect.* 2. *princ.*

AD septimum sic proceditur. Videtur quod divinatio quæ fit per auguria, & omina, & alias huiusmodi observationes exteriorum rerum, non sic illicita. Si enim esset illicita, sancti viri ea non uterentur. Sed de Ioseph legitur quod auguriis intendebat: legitur enim Gen. XLIV. quod dispensator Ioseph dixit: *Scyphus quem furati estis, ipse est in quo bibit dominus meus, & in quo augurari solet*: & ipse postea dixit fratribus suis: *An ignoratis quod non sit similis mei in augurandi scientia?* Ergo uti tali divinatione non est illicitum.

2. Præterea. Aves aliqua circa futuros eventus temporum naturaliter cognoscunt, secundum illud Hierem. VIII. 7. *Milvus in cælo cognovit tempus suum; turtur, & hirundo, & ciconia custodierunt tempus adventus sui*. Sed naturalis cognitio est infallibilis, & a Deo. Ergo uti cognitione avium ad præcognoscendum futura, quod est augurari, non videtur esse illicitum.

3. Præterea. Gedeon in numero Sanctorum ponitur, ut patet ad Heb. XI. Sed Gedeon usus fuit omine, ex hoc quod audivit recitationem, & interpretationem cuiusdam somnii, ut Iudic. VII. dicitur: similiter Eliezer servus Abrahæ, ut legitur Gen. XXIV. Ergo videtur quod talis divinatio non sit illicita.

Sed contra est quod dicitur Deuteron. XVIII. 10 *Non inveniatur in te qui observet auguria*.

Respondeo dicendum, quod motus, vel garritus avium, vel quæcumque dispositiones in huiusmodi rebus considerata manifestum est quod non sunt causa futurorum eventuum. Unde ex eis futura cognosci non possunt sicut ex causis. Relinquitur ergo quod si ex eis aliqua futura

tura cognoſcantur, hoc erit, inquantum ſunt effectus aliquarum cauſarum, quæ etiam ſunt cauſantes, vel præcognoſcentes futuros eventus. Cauſa autem operationum brutorum animalium eſt inſtinctus quidam, quo moventur motu naturali: non enim habent dominium ſui actus.

Hic autem inſtinctus poteſt ex duplici cauſa procedere. Uno quidem modo ex cauſa corporali. Cum enim bruta animalia non habeant niſi animam ſenſitivam, cuius omnes potentiæ ſunt actus corporalium organorum, ſubiacet eorum anima diſpoſitioni continentium corporum, & primordialiter cæleſtium. Et ideo nihil prohibet aliquas eorum operationes eſſe futurorum ſigna, inquantum conformantur diſpoſitionibus corporum cæleſtium, & aeris continentis, ex quibus proveniunt aliqui futuri eventus. In hoc tamen duo conſiderari oportet. Primum quidem, ut operationes huiuſmodi non extendantur niſi ad præcognoſcenda futura quæ cauſantur per motus cæleſtium corporum, ut ſupra dictum eſt (art. 5 & 6. præc.) Secundo, ut non extendantur niſi ad ea quæ aliqualiter poſſunt ad huiuſmodi animalia pertinere: conſequuntur enim per cæleſtia corpora cognitionem quamdam naturalem, & inſtinctum ad ea quæ eorum vitæ ſunt neceſſaria; ſicut ſunt immutationes quæ fiunt per pluvias, & ventos, & alia huiuſmodi.

Alio modo inſtinctus huiuſmodi cauſantur ex cauſa ſpirituali; ſcilicet vel ex Deo, ut patet in columba ſuper Chriſtum deſcendente, & in corvo qui pavit Heliam, & in cete qui abſorbuit, & eiecit Ionam; vel etiam ex dæmonibus, qui utuntur huiuſmodi operationibus brutorum animalium ad implicandos animos hominum vanis opinionibus. Et eadem ratio videtur eſſe de omnibus aliis huiuſmodi, præterquam de ominibus: quia verba humana, quæ accipiuntur pro omine, non ſubduntur diſpoſitioni ſtellarum; diſponuntur tamen ſecundum divinam providentiam, & quandoque ſecundum dæmonum operationem.

Sic ergo dicendum, quod omnis huiuſmodi divinatio, ſi extendatur ultra illud ad quod poteſt pertingere ſecundum ordinem naturæ, vel divinæ providentiæ, eſt ſuperſtitioſa, & illicita.

Ad primum ergo dicendum, quod hoc quod Ioſeph dixit, non eſſe aliquem ſibi ſimilem in ſcientia augurandi, ſecundum Auguſtinum, ioco dixit, non ſerio, referens forte hoc ad illud quod vulgus de eo opinabatur: & ſic etiam diſpenſator eius locutus eſt.

Ad ſecundum dicendum, quod illa auctoritas loquitur de cognitione avium reſpectu eorum quæ ad eas pertinent: & ad hæc præcognoſcenda, conſiderare earum voces, & motus non eſt illicitum; puta ſi quis ex hoc quod cornicula frequenter crocitat, prædicat pluviam cito eſſe futuram.

Ad tertium dicendum, quod Gedeon obſervavit recitationem, & expoſitionem ſomnii, accipiens ea pro omine, quaſi ordinata ad ſui inſtructionem a divina providentia: & ſimiliter Eliezer attendit verba puellæ, oratione præmiſſa ad Deum.

ARTICULUS VIII. 512

Utrum divinatio ſortium ſit illicita.

III. cont. cap. CLIV. *& op.* ſc. XXV. *cap* IV. *& V. & Eth.* I. *lect.* 4. *fin.*

AD octavum ſic proceditur. Videtur quod divinatio ſortium non ſit illicita. Quia ſuper illud Pſal. XXX. *In manibus tuis ſortes meæ*, dicit Gloſſa Auguſtini (ord) „ Sors non eſt aliquid „ mali, ſed res in humana dubitatione „ divinam indicans voluntatem. "

2. Præterea. Ea quæ a Sanctis in Scripturis obſervata leguntur, non videntur eſſe illicita. Sed ſancti viri tam in veteri, quam in novo Teſtamento inveniuntur ſortibus uſi eſſe. legitur enim Ioſ. VII. quod Ioſue ex præcepto Domini, iudicio ſortium punivit Acham, qui de anathemate ſurripuerat: Saul etiam ſorte deprehendit, filium ſuum Ionatham mel comediſſe, ut habetur I. Regum XIV. Ionas etiam a facie Domini fugiens, ſorte deprehenſus eſt, & in mare deiectus, ut legitur Ionæ I. Zacharias etiam ſorte exiit ut incenſum poneret, ut legitur Luc. I. Mathias etiam eſt ſorte ab Apoſtolis ad Apoſtolatum electus, ut legitur Act. I. Ergo videtur quod divinatio ſortium non ſit illicita.

3. Præterea. Pugna pugilum, quæ *monomachia* dicitur (ideſt ſingularis concertatio) & iudicia ignis, & aquæ, quæ dicuntur vulgaria, videntur ad ſortes pertinere: quia per huiuſmodi aliqua exquiruntur occulta. Sed huiuſmodi non videntur eſſe illicita: quia & David cum Philiſthæo ſingulare iniiſſe certamen legitur,

gitur, ut habetur I. Reg. XVII. Ergo videtur quod divinatio sortium non sit illicita.

Sed contra est quod in Decr. XXVI. quaest. V. (cap. VII.) dicitur: *Sortes, quibus cuncta vos in vestris discriminatis (a) provinciis, quas patres damnaverunt, nihil aliud quam divinationes, & maleficia esse decernimus. Quamobrem volumus omnino illas damnari; & ultra inter Christianos nolumus nominari, & ne exerceantur, sub anathematis interdicto prohibemus.*

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (art. 3. hu. quaest.) sortes proprie dicuntur, cum aliquid fit, ut eius eventu considerato aliquid occultum innotescat. Et quidem si quaeratur iudicio sortium quid cui sit exhibendum, sive illud sit res possessa, sive sit honor, sive dignitas, seu poena, aut actio aliqua, vocatur *sors divisoria*: si autem inquiratur quid agere oporteat, vocatur *sors consultoria*: si vero quaeratur quid sit futurum, vocatur *sors divinatoria*. Actus autem hominum, qui requiruntur ad sortes, non subduntur dispositioni stellarum, nec etiam eventus ipsorum. Unde si quis ea intentione sortibus utatur, quasi huiusmodi actus humani qui requiruntur ad sortes, secundum dispositionem stellarum sortiantur effectum; vana, & falsa est opinio, & per consequens non carens daemonum ingestione: ex quo talis divinatio erit superstitiosa, & illicita.

Hac autem causa remota, necesse est quod sortialium actuum expectetur eventus vel ex fortuna, vel ex aliqua spirituali causa dirigente. Et si quidem ex fortuna, quod locum habere potest solum in divisoria sorte, non videtur habere nisi forte vitium vanitatis; sicut si aliqui non valentes aliquid concorditer dividere, velint sortibus ad divisionem uti, quasi fortunae exponentes quam quis partem accipiat.

Si vero ex spirituali causa expectetur sortium iudicium, quandoque quidem expectatur ex daemonibus; sicut legitur Ezech. XXI. 21. quod *Rex Babylonis stetit in bivio, in capite duarum viarum, divinationem quaerens, commiscens sagittas interrogavit idola, & exta consuluit*: & tales sortes sunt illicitae, & secundum Canones prohibentur. Quandoque vero expectatur a Deo, secundum illud Proverb. XVI. 33. *Sortes mittuntur in sinum, sed a Domino temperantur*: & talis sors secundum se non est malum, ut Augustinus dicit (loc. cit. in arg. I.)

Potest tamen in hoc quadrupliciter peccatum incidere. Primo quidem, si absque ulla necessitate ad sortes recurratur: hoc enim videtur ad Dei tentationem pertinere. Unde Ambrosius dicit super Lucam (cap. I. sup. illud, *Factum est autem*:) *Qui sorte eligitur, humano iudicio non comprehenditur*. Secundo, si quis etiam in necessitate absque reverentia Dei sortibus utatur. Unde super Actus Apostolorum dicit Beda (in fin. comment. cap. I.) *Sed si qui necessitate aliqua compulsi, Deum putant sortibus exemplo Apostolorum esse consulendum, videant hoc ipsos Apostolos nonnisi collecto fratrum coetu, & precibus ad Deum fusis egisse*. Tertio, si divina oracula ad terrena negotia convertantur. Unde Augustinus dicit ad inquisitiones Ianuarii (epist. LV. al. CXIX. cap. XX. cir. med.) *Qui de paginis evangelicis sortes legunt, etsi optandum sit ut id potius faciant quam ad daemonia consulenda concurrant; tamen etiam ista mihi displicet consuetudo, ad negotia saecularia, & ad vitae huius vanitates divina oracula velle convertere*. Quarto, si in electionibus ecclesiasticis, quae Spiritus sancti inspiratione fieri debent, aliqui sortibus utantur. Unde, sicut Beda dicit super Act. Apost. (loc. sup. cit.) *Mathias ante Pentecosten ordinatus sorte quaeritur, quia scilicet nondum erat plenitudo Spiritus sancti in Ecclesia effusa; septem autem diaconi postea non sorte, sed electione discipulorum sunt ordinati*. Secus autem est in temporalibus dignitatibus, quae ad terrena disponenda ordinantur; in quarum electione plerumque homines sortibus utuntur, sicut & in temporalium rerum divisione.

Si vero necessitas immineat, licitum est cum debita reverentia sortibus divinum iudicium implorare. Unde Augustinus dicit in epist. ad Honor. (quae est CCXXVIII. al. CLXXX. vers. fi.) *Si inter Dei ministros sit disceptatio, qui eorum persecutionis tempore maneant, ne fuga fiat omnium, & qui eorum fugiant, ne morte omnium deseratur Ecclesia; si haec disceptatio aliter non potuerit terminari, quantum mihi videtur, qui maneant, & qui fugiant, sorte legendi sunt*. Et in I. de doct. christ. (cap. XXVIII.) dicit: *Si tibi abundaret aliquid quod oporteret dari ei qui non haberet, nec duobus dari posset;* si ti-

(a) Ita cum codd. Alcan. & Rom. veteres edit. & Nicolaius. Al. iudiciis.

si tibi occurrerent duo, quorum neuter alium vel indigentia, vel erga te aliqua necessitudine superaret; nihil iustius faceres quam ut sorte eligeres, cui dandum esset quod dari utrique non posset.

Et per hoc patet responsio ad primum, & secundum.

Ad tertium dicendum, quod iudicium ferri candentis, vel aquæ ferventis ordinatur quidem ad alicuius peccati occulti inquisitionem per aliquid quod ab homine fit; & in hoc convenit cum sortibus: inquantum tamen expectatur aliquis miraculosus effectus a Deo, excedit communem sortium rationem. Unde huiusmodi iudicium illicitum redditur: tum quia ordinatur ad iudicanda occulta, quæ divino iudicio reservantur: tum etiam quia huiusmodi iudicium non est auctoritate divina sancitum. Unde 2. quæst. v. decreto Stephani Papæ V. (cap. *Consuluisti*) dicitur: *Ferri candentis, vel aquæ ferventis examinatione confessionem extorqueri a quolibet, sacri non censent Canones: & quod sanctorum Patrum documento sancitum non est, superstitiosa adinventione non est præsumendum. Spontanea enim confessione, vel testium approbatione publicata delicta, habito præ oculis Dei timore, concessa sunt nostro regimini iudicare; occulta vero, & incognita illi sunt relinquenda qui solus novit corda filiorum hominum.* Et eadem ratio videtur esse de lege duellorum; nisi quod plus accedit ad communem rationem sortium, inquantum non expectatur ibi miraculosus effectus; nisi forte quando pugiles sunt valde impares virtute, vel arte.

QUAESTIO XCVI.

De superstitionibus observantiarum, in quatuor articulos divisa.

Postea considerandum est de superstitionibus observantiarum: & circa hoc quæruntur quatuor.

Primo de observantiis ad scientiam acquirendam, quæ traduntur in arte notoria.

Secundo de observantiis quæ ordinantur ad aliqua corpora immutanda.

Tertio de observantiis quæ ordinantur ad coniecturas sumendas fortuniorum, vel infortuniorum.

Quarto de suspensionibus sacrorum verborum ad collum.

ARTICULUS I. 513

Utrum uti observantiis artis notoriæ sit illicitum.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod uti observantiis artis notoriæ non sit illicitum. Dupliciter enim aliquid dicitur illicitum: uno modo secundum genus operis, sicut homicidium, vel furtum; alio modo ex eo quod ordinatur ad malum finem, sicut cum aliquis dat eleemosynam propter inanem gloriam. Sed ea quæ observantur in arte notoria, secundum genus operis non sunt illicita, sunt enim quædam ieiunia, & orationes ad Deum: ordinantur etiam ad bonum finem, scilicet ad scientiam acquirendam. Ergo uti huiusmodi observationibus non est illicitum.

2. Præterea. Dan. 1. 17. legitur, quod *pueris* abstinentibus *dedit Deus scientiam, & disciplinam in omni libro, & sapientia.* Sed observantiæ artis notoriæ sunt secundum aliqua ieiunia, & abstinentias quasdam. Ergo videtur quod divinitus sortiatur ars illa effectum. Non ergo illicitum est ea uti.

3. Præterea. Ideo videtur esse inordinatum a dæmonibus inquirere de futuris, quia ea non cognoscunt, sed hoc est proprium Dei, ut dictum est (quæst. præc. art. 1.) Sed veritates scientiarum dæmones sciunt, quia scientiæ sunt de his quæ sunt ex necessitate, & semper; quæ subiacent humanæ cognitioni, & multo magis dæmonum, qui sunt perspicaciores, ut Augustinus dicit (Lib. de divinat. dæm. cap. III. & IV. & Lib. II. sup. Gen. ad lit. cap. XVII. sub fi.). Ergo non videtur esse peccatum uti arte notoria, etiamsi per dæmones sortiantur effectum.

Sed contra est quod dicitur Deuter. XVIII. 10. *Non inveniatur in te qui quærat a mortuis veritatem*: quæ quidem inquisitio innititur auxilio dæmonum. Sed per observantias artis notoriæ inquiritur cognitio veritatis per quædam pacta significationum cum dæmonibus inita. Ergo uti arte notoria non est licitum.

Respondeo dicendum, quod ars notoria est & illicita, & inefficax. Illicita quidem est, quia utitur quibusdam ad scientiam acquirendam quæ non habent secundum se virtutem causandi scientiam, sicut inspectione quarumdam figurarum, & prolatione quorumdam igno-

torum verborum, & aliis huiusmodi. Et ideo huiusmodi ars non utitur his ut causis, sed ut signis; non autem ut signis divinitus institutis, sicut sunt sacramentalia signa. Unde relinquitur quod sint supervacua signa, & per consequens pertinentia *ad pacta quaedam significationum cum daemonibus placita atque foederata*. Et ideo ars notoria penitus est repudianda, & fugienda a Christiano, sicut & aliae artes nugatoriae, vel noxiae superstitionis, ut Augustinus dicit in II. de doct. christ. (cap. XXIII. cir. med.)

Est etiam huiusmodi ars inefficax ad scientiam acquirendam. Cum enim per huiusmodi artem non intendatur acquisitio scientiae per modum homini connaturalem, scilicet adinveniendo, vel addiscendo, consequens est quod iste effectus vel expectetur a Deo, vel a daemonibus. Certum est autem aliquos a Deo sapientiam, & scientiam per infusionem habuisse; sicut de Salomone legitur III. Reg. III. & II. Paral. I. Dominus etiam discipulis suis dixit Luc. XXI. 15. *Ego dabo vobis os, & sapientiam; cui non poterunt resistere, & contradicere omnes adversarii vestri*. Sed hoc donum non datur quibuscumque, aut cum certa observatione, sed secundum arbitrium Spiritus sancti, secundum illud I. ad Corinth. XII. 8. *Alii quidem datur per Spiritum sermo sapientiae, alii sermo scientiae secundum eumdem Spiritum*: & postea subditur: *Haec omnia operatur unus atque idem Spiritus, dividens singulis prout vult*. Ad daemones autem non pertinet illuminare intellectum, ut habitum est in prima huius operis parte (quaest. CIX. art. 3.) Acquisitio autem scientiae, & sapientiae fit per illuminationem intellectus: & ideo nullus umquam per daemones scientiam acquisivit. Unde Augustinus dicit in X. de civit. Dei (cap. IX. cir. med.) *Porphyrium fateri theurgicis theletis*, idest operationibus daemonum, *animae intellectuali nihil purgationis accedere, quod eam faciat idoneam ad videndum Deum suum, & perspicienda ea quae vera sunt*, qualia sunt omnia scientiarum theoremata. Possent tamen daemones hominibus colloquentes verbis exprimere aliqua scientiarum documenta; sed hoc non quaeritur per artem notoriam.

Ad primum ergo dicendum, quod acquirere scientiam bonum est; sed acquirere eam modo indebito non est bonum: & ad hunc finem intendit ars notoria.

Ad secundum dicendum, quod pueri illi non abstinebant secundum vanam observantiam artis notoriae, sed secundum auctoritatem legis divinae, nolentes inquinari cibis gentilium: & ideo merito obedientiae consecuti sunt a Deo scientiam, secundum illud Psal. CXVIII. 100. *Super senes intellexi, quia mandata tua quaesivi*.

Ad tertium dicendum, quod exquirere cognitionem futurorum a daemonibus, non solum est peccatum propter hoc quod ipsi futura non cognoscunt, sed propter societatem cum eis initam, quae etiam in proposito (a) non habet locum.

ARTICULUS II. 514

Utrum observationes ad corporum immutationem ordinatae, puta ad sanitatem, vel ad aliquod huiusmodi, sint illicitae.

III. contr. cap. V. & opusc. XXVI. & Gal. IV. lect. 4.

AD secundum sic proceditur. Videtur quod observationes ordinatae ad corporum immutationem, puta ad sanitatem, vel ad aliquid huiusmodi, non sint illicitae. Licitum enim est uti naturalibus virtutibus corporum ad proprios effectus inducendos. Res autem naturales habent quasdam virtutes occultas, quarum ratio ab homine assignari non potest; sicut quod adamas trahit ferrum, & multa alia, quae Augustinus enumerat XXI. de civ. Dei (cap. V. & VII.) Ergo videtur quod uti huiusmodi rebus ad corpora immutanda non sit illicitum.

2. Praeterea. Sicut corpora naturalia subduntur corporibus caelestibus, ita etiam corpora artificialia. Sed corpora naturalia sortiuntur quasdam virtutes occultas speciem consequentes ex impressione caelestium corporum. Ergo & corpora artificialia, puta imagines, sortiuntur aliquam virtutem occultam a corporibus caelestibus ad aliquos effectus causandos. Ergo uti eis, & aliis huiusmodi non est illicitum.

3. Praeterea. Daemones etiam possunt multipliciter corpora transmutare, ut dicit Augustinus III de Trin. (cap. VIII. & IX.) Sed eorum virtus a Deo est. Ergo licet uti eorum virtute ad aliquas huiusmodi immutationes faciendas.

(a) *Ita cum codicibus edit. veteres omnes, & Nicolaius, Theologi particulam non intrusam putant: quos edit. Patavina sequitur.*

Sed contra est quod Augustinus dicit in II. de doct. christ. (cap. xx.) quod *ad superstitionem pertinent molimina magicarum artium, & ligaturae, & remedia, quae medicorum quoque disciplina condemnat, sive in praecantationibus, sive in quibusdam notis, quas characteres vocant, sive in quibuscumque rebus suspendendis, atque ligandis*.

Respondeo dicendum, quod in his quae fiunt ad aliquos effectus particulares inducendos, considerandum est, utrum naturaliter videantur posse tales effectus causare: sic enim non erit illicitum, licet enim causas naturales adhibere ad proprios effectus.

Unde si naturaliter non videantur posse tales effectus causare, consequens est quod nec adhibeantur ad hos effectus causandos tamquam causae, sed solum quasi signa: & sic pertinent ad pacta significationum cum daemonibus inita. Unde Augustinus dicit in XXI. de civ. Dei (cap. vi. cir. med.) *Illiciuntur daemones per creaturas, quas non ipsi, sed Deus condidit, delectabilibus pro sua diversitate diversis, non ut animalia cibis, sed ut spiritus signis, quae cuiusque delectationi congruunt, per varia genera lapidum, herbarum, lignorum, animalium, carminum, rituum*.

Ad primum ergo dicendum, quod si simpliciter adhibeantur res naturales ad aliquos effectus producendos, ad quos putantur naturalem habere virtutem, non est superstitiosum, vel illicitum. Si vero adiungantur vel characteres aliqui, vel aliqua nomina, vel aliae quaecumque vanae observationes, quae manifestum est naturaliter efficaciam non habere, erit superstitiosum, & illicitum.

Ad secundum dicendum, quod virtutes naturales corporum naturalium consequuntur eorum formas substantiales, quas sortiuntur ex impressione caelestium corporum: & ideo ex eorumdem impressione sortiuntur quasdam virtutes activas. Sed corporum artificialium formae procedunt ex conceptione artificis; & cum nihil aliud sint quam compositio, ordo, & figura, ut dicitur in I. Physic. (tex. 46.) non possunt habere naturalem virtutem ad agendum: & inde est quod ex impressione caelestium corporum nullam virtutem sortiuntur, inquantum sunt artificialia, sed solum secundum materiam naturalem. Falsum est ergo quod Porphyrio videbatur, ut Augustinus dicit in X. de civit. Dei (cap. xi. a med. & Lib. XXI. cap. vi.) *herbis, & lapidibus, & animantibus, & sonis certis quibusdam, ac vocibus, & figurationibus, atque figmentis, quibusdam etiam observatis in caeli conversione motibus siderum, fabricari in terra ab hominibus potestates idoneas variis effectibus exequendis*; quasi effectus magicarum artium ex virtute caelestium corporum provenirent. Sed, sicut Augustinus ibidem subdit (cap. xi. a med.) *totum hoc ad daemones pertinet, ludificatores animarum sibi subditarum*. Unde etiam imagines quas astronomicas vocant, ex operatione daemonum habent effectum: cuius signum est quod necesse est eis inscribi quosdam characteres, qui naturaliter ad nihil operantur: non enim est figura actionis naturalis principium. Sed in hoc distant astronomicae imagines a necromanticis, quod in necromanticis fiunt expresse invocationes, & praestigia quaedam, unde pertinent ad expressa pacta cum daemonibus inita; sed in aliis imaginibus sunt quaedam tacita pacta per quaedam figurarum seu characterum signa.

Ad tertium dicendum, quod ad dominium divinae maiestatis, cui daemones subsunt, pertinet ut eis utatur Deus ad quodcumque voluerit. Sed homini non est potestas super daemones commissa, ut eis licite possit uti ad quodcumque voluerit; sed est ei contra daemones bellum indictum. Unde nullo modo licet homini daemonum auxilio uti per pacta tacita, vel expressa.

ARTICULUS III. 515

Utrum observationes quae ordinantur ad praecognoscendum aliqua fortunia, vel infortunia, sint illicitae.

Opusc. xxvi. & *Galat.* iv. *lect.* 4.

AD tertium sic proceditur. Videtur quod observationes quae ordinantur ad praecognoscendum aliqua fortunia, vel infortunia, non sint illicitae. Inter alia enim infortunia hominum sunt etiam infirmitates. Sed infirmitates in hominibus quaedam signa praecedunt, quae etiam a medicis observantur. Ergo observare huiusmodi significationes non videtur esse illicitum.

2. Praeterea. Irrationabile est negare illud quod quasi communiter omnes experiuntur. Sed quasi omnes experiuntur quod aliqua tempora, vel loca, vel verba audita, vel occursus hominum, sive ani-

animalium, sive distorti, aut inordinati actus, aliquod præsagium habent boni, vel mali futuri. Ergo observare ista non videtur esse illicitum.

3. Præterea. Actus hominum, & eventus ex divina providentia disponuntur secundum ordinem quemdam; ad quem pertinere videtur quod præcedentia sint subsequentium signa: unde ea quæ antiquis patribus contigerunt, signa sunt eorum quæ in nobis complentur, ut patet per Apostolum I. ad Corinth. x. Observare autem ordinem ex divina providentia procedentem, non est illicitum. Ergo observare huiusmodi præsagia non videtur esse illicitum.

Sed contra est quod Augustinus dicit in II. de doctr. christ. (cap. xx.) quod *ad pacta cum dæmonibus inita pertinent millia inanium observationum; puta si membrum aliquod salierit; si iunctim ambulantibus amicis lapis, aut canis, aut puer medius intervenerit; limen calcare, cum ante domum suam aliquis transit; redire ad lectum, si quis cum se calciat, sternutaverit; redire domum, si procedens offenderit; cum vestis a soricibus roditur, plus timere suspicionem mali futuri quam præsens damnum dolere.*

Respondeo dicendum, quod homines huiusmodi observationes attendunt, non ut quasdam causas, sed ut signa quædam futurorum eventuum bonorum, vel malorum. Non observantur autem sicut signa a Deo tradita, cum non sint introducta ex auctoritate divina, sed magis ex vanitate humana, cooperante dæmonum malitia, qui nituntur animos hominum huiusmodi vanitatibus implicare.

Et ideo manifestum est omnes huiusmodi observationes esse superstitiosas, & illicitas: & videntur esse quædam reliquiæ idololatriæ, secundum quam observabantur auguria, & quidam dies fausti, vel infausti: quod quodammodo pertinet ad divinationem quæ fit per astra, secundum quæ diversificantur dies: (a) nisi quod huiusmodi observationes sunt sine ratione, & arte: unde sunt magis vanæ, & superstitiosæ.

Ad primum ergo dicendum, quod infirmitatum causæ præcedunt in nobis, ex quibus aliqua signa procedunt futurorum morborum, quæ licite a medicis observantur. Unde & si quis præsagium futurorum eventuum consideret ex sua causa, non erit illicitum; ut si servus timeat flagella videns iram domini sui: & simile etiam esse posset, si quis timeret nocumentum alicui puero ex oculo fascinante, de quo dictum est in I. Lib. (quæst. cxvii. art. 3. ad 2.) Sic autem non est in huiusmodi observationibus.

Ad secundum dicendum, quod hoc quod a principio in istis observationibus aliquid veri homines experti sunt, accidit casu; sed postmodum cum homines incipiunt suum animum huiusmodi observantiis implicare, multa secundum huiusmodi observationes eveniunt per deceptionem dæmonum; *ut in his observationibus homines implicati curiosiores fiant, & se magis inserant multiplicibus laqueis perniciosi erroris*, ut Augustinus dicit in II. de doct. christ. (cap. xxiii. paulo a princ.)

Ad tertium dicendum, quod in populo Iudæorum, ex quo Christus erat nasciturus, non solum dicta, sed etiam facta fuerunt prophetica, ut Augustinus dicit contra Faust. (Lib. IV. cap. ii. & Lib. XXII. cap. xxiv.) Et ideo licitum est illa facta assumere ad nostram instructionem, sicut signa divinitus data. Non autem omnia quæ aguntur per divinam providentiam, sic ordinantur, ut sint futurorum signa. Unde ratio non sequitur.

ARTICULUS IV. 516

Utrum suspendere divina verba ad collum sit illicitum.

Quol. xii. *cap.* xiv.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod suspendere divina verba ad collum non sit illicitum. Non enim divina verba minoris sunt efficaciæ, cum scribuntur, quam cum proferuntur. Sed licet aliqua sacra verba dicere ad aliquos effectus (puta ad sanandum infirmos) sicut *Pater noster*, vel *Ave Maria*, vel qualitercumque nomen Domini invocetur, secundum illud Marci ult. 17. *In nomine meo eiicient dæmonia, linguis loquentur novis, serpentes tollent*. Ergo videtur quod licitum sit aliqua sacra scripta collo suspendere in remedium infirmitatis, vel cuiuscumque nocumenti.

2. Præterea. Verba sacra non minus operantur in corporibus hominum quam in corporibus serpentum, & aliorum animalium. Sed incantationes quamdam efficaciam habent ad reprimendum serpentes, vel ad sanandum quædam alia animalia: unde dicitur in Psal. lvii. 5. *Sicut aspi-*

(a) *Ita cum cod. Alcan. edit. passim. Al.* Videtur ergo quod huiusmodi &c.

aspidis surdæ, & obturantis aures suas, quæ non exaudiet vocem incantantium, & venefici incantantis sapienter. Ergo licet suspendere sacra verba ad remedium hominum.

3. Præterea. Verbum Dei non est minoris sanctitatis quam reliquiæ Sanctorum: unde Augustinus dicit (in Lib. I hom. hom. XXVI. ante med.) quod *non minus est verbum Dei quam corpus Christi*. Sed reliquias Sanctorum licet homini collo suspendere, vel qualitercumque portare ad suam protectionem. Ergo pari ratione licet homini verbo, vel scripto verba sacræ Scripturæ ad suam tutelam assumere.

4. Sed contra est quod Chrysostomus (alius Auctor) dicit super Matth. (hom XLIII. in op. imperf. a med.) *Quidam aliquam partem Evangelii scriptam circa collum portant. Sed nonne quotidie Evangelium in Ecclesia legitur, & auditur ab omnibus? Cui ergo in auribus posita Evangelia nihil prosunt, quomodo possunt eum circa collum suspensa salvare? Deinde ubi est virtus Evangelii? In figuris litterarum, an in intellectu sensuum? Si in figuris, bene circa collum suspendis; si in intellectu, ergo melius in corde posita prosunt quam circa collum suspensa*.

Respondeo dicendum, quod in omnibus incantationibus, vel scripturis suspensis duo cavenda videntur. Primo quidem quid sit quod profertur, vel scribitur: quia si est aliquid ad invocationes dæmonum pertinens, manifeste est superstitiosum, & illicitum. Similiter etiam videtur esse cavendum, si contineat ignota nomina, ne sub illis aliquid illicitum lateat. Unde Chrysostomus dicit super Matth. (loc. sup. cit.) quod *Pharisæorum magnificantium fimbrias suas exemplo nunc multi aliqua nomina Hebraica Angelorum confingunt, & scribunt, & alligant; quæ non intelligentibus metuenda videntur*. Est etiam cavendum ne aliquid falsitatis contineat: quia sic eius effectus non posset expectari a Deo, qui non est testis falsitatis.

Deinde cavendum est secundo ne cum verbis sacris contineantur aliqua vana, puta aliqui characteres inscripti, præter signum crucis: aut si spes habeatur in modo scribendi, aut ligandi, aut in quacumque huiusmodi vanitate, quæ ad divinam reverentiam non pertineat: quia hoc iudicaretur superstitiosum: alias autem est licitum. Unde in Decretis dicitur XXVI. quæst. V. cap. *Non liceat Christianis* &c. *Nec in collectionibus herbarum, quæ medicinales sunt, aliquas observationes, aut incantationes licet attendere, nisi tantum cum symbolo divino, aut dominica oratione; ut tantum creator, & Deus omnium honoretur*.

Ad primum ergo dicendum, quod etiam proferre divina verba, aut invocare divinum nomen, si respectus habeatur solum ad reverentiam Dei, a quo expectatur effectus, licitum erit; si vero habeatur respectus ad aliquid aliud vane observatum, illicitum erit.

Ad secundum dicendum, quod etiam in incantationibus serpentum, vel quorumcumque animalium, si respectus habeatur solum ad verba sacra, & ad virtutem divinam, non erit illicitum. Sed plerumque tales incantationes habent illicitas observantias, & per dæmones sortiuntur effectum; & præcipue in serpentibus, quia serpens fuit primum dæmonis instrumentum ad hominem decipiendum. Unde dicit Glossa (ord. Aug.) ibidem: *Notandum, quia non laudatur (a) res a Scriptura, undecumque datur in Scriptura similitudo; ut patet de iniquo iudice, qui rogantem viduam vix audivit*.

Ad tertium dicendum, quod eadem etiam ratio est de portatione reliquiarum: quia si portentur ex fiducia Dei, & Sanctorum, quorum sunt reliquiæ, non erit illicitum; si autem circa hoc attenderetur aliquid aliud vanum, puta quod vas esset triangulare, aut aliquid aliud huiusmodi, quod non pertineret ad reverentiam Dei, & Sanctorum, esset superstitiosum, & illicitum.

Ad quartum dicendum, quod Chrysostomus loquitur, quando respectus habetur magis ad figuras scriptas quam ad verborum intellectum.

QUAESTIO XCVII.

De tentatione Dei,

in quatuor articulos divisa.

Deinde considerandum est de vitiis religioni oppositis per religionis defectum, quæ manifestam habent contrarietatem ad religionem: unde sub irreligiositate continentur. Huiusmodi autem sunt ea quæ pertinent ad contemptum, sive ad irreverentiam Dei, & rerum sacrarum. Primo ergo considerandum est de vitiis quæ pertinent directe ad irreve-

(a) *Ita post Garc'am editi omnes libri. In mss. & editis vetustioribus deest res.*

verentiam Dei. Secundo de his quæ pertinent ad irreverentiam sacrarum rerum.

Circa primum considerandum occurrit de tentatione, qua Deus tentatur; & de periurio, in quo nomen Dei irreverenter assumitur.

Circa primum quæruntur quatuor.

Primo, in quo consistit Dei tentatio.

Secundo, utrum sit peccatum.

Tertio, cui virtuti opponatur.

Quarto de comparatione eius ad alia vitia.

ARTICULUS I. 517

Utrum Dei tentatio consistat in aliquibus factis, in quibus solius divinæ potestatis expectatur effectus.

IV. dist. XLI. *art.* 4. *ad* 2. *& II. Cor.* XI. *fin.*

AD primum sic proceditur. Videtur quod tentatio Dei non consistat in aliquibus factis, in quibus solius divinæ potestatis expectatur effectus. Sicut enim Deus tentatur ab homine, ita etiam homo tentatur & a Deo, & ab homine, & a dæmone. Sed non quandocumque tentatur homo, expectatur aliquis effectus potestatis ipsius. Ergo etiam neque per hoc quod Deus tentatur, expectatur solus effectus potestatis ipsius.

2 Præterea. Omnes illi qui per invocationem divini nomis miracula operantur, expectant aliquem effectum solius divinæ potestatis. Si ergo in factis huiusmodi consisteret divina tentatio, quicumque miracula facerent, Deum tentarent.

3. Præterea. Ad perfectionem hominis pertinere videtur ut prætermissis humanis auxiliis in solo Deo spem ponat. Unde Ambrosius super illud Luc. IX. *Nihil tuleritis in via &c.* dicit: „ Qualis „ debeat esse qui evangelizat regnum „ Dei, præceptis evangelicis designatur; „ hoc est ut subsidii sæcularis adminicu- „ la non requirat, fideque tutus putet „ sibi, quo minus ista requirat, magis „ posse suppetere. " Et B. Agatha dixit: „ Medicinam corporalem corpori meo „ numquam exhibui; sed habeo Domi- „ num Iesum Christum, qui solo sermo- „ ne restaurat universa. " Sed Dei tentatio non consistit in eo quod ad perfectionem pertinet. Ergo Dei tentatio non consistit in huiusmodi factis, in quibus expectatur solum Dei auxilium.

Sed contra est quod Augustinus dicit XXII. contra Faustum (cap. XXXVI. a med.) quod *Christus, qui palam docendo, & arguendo, & tamen inimicorum rabiem valere in se aliquid non sinendo, Dei demonstrabat potestatem; idem tamen fugiendo, & latendo hominis instruebat infirmitatem; ne Deum tentare audeat, quando habet quod faciat, ut quod cavere oportet, evadat.* Ex quo videtur in hoc Dei tentationem consistere, quando prætermittit homo facere quod potest ad pericula evadenda, respiciens solum ad auxilium divinum.

Respondeo dicendum, quod tentare est proprie experimentum sumere de eo qui tentatur. Sumimus autem experimentum de aliquo & verbis, & factis: verbis quidem, ut experiamur an sciat quod quærimus, vel an possit, aut velit illud implere; factis autem, cum per ea quæ facimus, exploramus alterius prudentiam, vel voluntatem, vel potestatem.

Utrumque autem horum contingit dupliciter. Uno quidem modo aperte; sicut cum quis tentatorem se profitetur, sicut Samson Iud. XIV. proposuit Philisthæis problema ad eos tentandum. Alio vero modo insidiose, & occulte; sicut Pharisæi tentaverunt Christum, ut legitur Matth. XXII. Rursus quandoque quidem expresse, puta cum quis dicto, vel facto intendit experimentum sumere de aliquo; quandoque vero interpretative, quando scilicet etsi hoc non intendat ut experimentum sumat, id tamen agit, vel dicit, quod ad nihil aliud videtur ordinabile nisi ad experimentum sumendum.

Sic ergo homo tentat Deum quandoque verbis, quandoque factis: verbis quidem Deo colloquimur orando: unde in sua petitione expresse aliquis Deum tentat, quando ea intentione aliquid a Deo postulat, ut exploret Dei scientiam, potestatem, vel voluntatem: factis autem expresse aliquis Deum tentat, quando per ea quæ facit, intendit experimentum sumere divinæ potestatis, sive pietatis, aut scientiæ. Sed quasi interpretative Deum tentat qui etsi non intendit experimentum de Deo sumere, aliquid tamen petit, vel facit quod ad nihil aliud est utile nisi ad probandam Dei potestatem, vel bonitatem, vel cognitionem. sicut cum quis equum currere facit, ut evadat hostes, hoc non est experimentum de equo sumere; sed si equum currere faciat absque aliqua utilitate, hoc nihil aliud esse videtur quam experimentum sumere de equi velocitate. Et idem

idem est in omnibus aliis rebus. Quando ergo propter aliquam necessitatem, seu utilitatem committit se aliquis divino auxilio in suis petitionibus, vel factis, hoc non est Deum tentare: dicitur enim in II. Paralip. XX. 12. *Cum ignoramus quid agere debeamus, hoc solum habemus residui ut oculos nostros dirigamus ad te*. Quando vero hoc agitur absque utilitate, & necessitate, hoc est interpretative tentare Deum. Unde super illud Deut. VI. *Non tentabis Dominum Deum tuum*, dicit Gloss. (ordin.) „ Deum tentat qui „ habens quod faciat, sine ratione com„ mittit se periculo, experiens utrum „ possit liberari a Deo. "

Ad primum ergo dicendum, quod homo etiam quandoque factis tentatur, utrum possit, vel sciat, vel velit huiusmodi factis auxilium, vel impedimentum præstare.

Ad secundum dicendum, quod Sancti suis precibus miracula facientes, ex aliqua necessitate, vel utilitate moventur ad petendum divinæ potestatis effectus.

Ad tertium dicendum, quod prædicatores regni Dei ex magna necessitate, & utilitate subsidia temporalia prætermittunt, ut verbo Dei expeditius vacent: & ideo si soli Deo innitantur, non ex hoc tentant Deum; sed si absque utilitate, vel necessitate humana subsidia desererent, tentarent Deum. Unde & Augustinus dicit XXII. contra Faustum (cap XXXVI. a med.) quod *Paulus non fugit quasi non credendo in Deum, sed ne Deum tentaret, si fugere noluisset, cum sic fugere potuisset*. Beata vero Agatha experta erat erga se divinam benevolentiam, ut vel infirmitates non pateretur, pro quibus corporali medicina indigeret, vel statim sentiret divinæ sanationis effectum.

ARTICULUS II. 518

Utrum tentare Deum sit peccatum.

I. P. quæst. CXII. *art.* 2. *cor.*

AD secundum sic proceditur. Videtur quod tentare Deum non sit peccatum. Deus enim non præcepit aliquod peccatum. Præcepit autem ut homines eum probent; quod est eum tentare: dicitur enim Malach. III. 10. *Inferte omnem decimam in horreum meum, ut sit cibus in domo mea; & probate me super hoc, dicit Dominus, si non aperuero vobis cataractas cæli*. Ergo videtur quod tentare Deum non sit peccatum.

2. Præterea. Sicut aliquis tentatur ad hoc quod experientia sumatur de scientia, vel potentia eius, ita etiam & de bonitate, vel voluntate ipsius. Sed licitum est quod aliquis experimentum sumat divinæ bonitatis, sive etiam voluntatis: dicitur enim in Psal. XXXIII. 9. *Gustate, & videte, quoniam suavis est Dominus*: & ad Rom. XII. 2. *Ut probetis, quæ sit voluntas Dei bona, & beneplacens, & perfecta*. Ergo tentare Deum non est peccatum.

3. Præterea. Nullus vituperatur in Scriptura ex eo quod a peccato cessat, sed magis si peccatum committat. Vituperatur autem Achaz, qui Domino dicenti, *Pete tibi signum a Domino Deo tuo*, respondit, *Non petam, & non tentabo Dominum*: & dictum est ei: *Numquid parum est vobis molestos esse hominibus, quia molesti estis & Deo meo?* ut dicitur Isa. VII. 11. De Abraham autem legitur Gen. XV. 8. quod dixit ad Dominum: *Unde scire possum, quod possessurus sim eam?* scilicet terram repromissam a Deo. Similiter etiam Gedeon signum a Deo petiit de victoria repromissa, ut legitur Iudic. VI. Qui tamen ex hoc non reprehenduntur. Ergo tentare Deum non est peccatum.

Sed contra est, quod prohibetur in lege Dei: dicitur enim Deut VI. 16. *Non tentabis Dominum Deum tuum*.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (art. præc.) tentare est experimentum sumere. Nullus autem experimentum sumit de eo de quo est certus. Et ideo omnis tentatio ex aliqua ignorantia, vel dubitatione procedit vel eius qui tentat (sicut cum quis experimentum de aliqua re sumit ut eius qualitatem cognoscat) sive aliorum (sicut cum quis experimentum de aliquo sumit, ut aliis ostendat) per quem modum Deus dicitur nos tentare. Ignorare autem, vel dubitare de his quæ pertinent ad Dei perfectionem, est peccatum. Unde manifestum est quod tentare Deum ad hoc quod ipse tentans cognoscat Dei virtutem, est peccatum.

Si quis autem ad hoc experimentum sumat eorum quæ ad divinam perfectionem pertinent, non ut ipse cognoscat, sed ut aliis demonstret; hoc non est tentare Deum; cum subsit i[illegible] necessitas, seu pia utilitas, & alia q[illegible] ad hoc concurrere debent. Sic enim Apostoli petiverunt a Domino, ut in nomine Iesu Christi fierent signa, ut dicitur Act. 4.

ad

ad hoc scilicet quod virtus Christi infidelibus manifestaretur.

Ad primum ergo dicendum, quod solutio decimarum erat in lege praecepta, ut supra habitum est (quaest. lxxxvii. art. 1.) unde habebat necessitatem ex obligatione praecepti, & utilitatem quae ibi dicitur, *ut sit cibus in domo mea*: unde solvendo decimas non tentabant Deum. Quod autem ibidem subditur, *Et probate me*, non est intelligendum causaliter, quasi ad hoc solvere deberent decimas, ut probarent si Deus aperiret eis cataractas caeli; sed consecutive, quia scilicet si decimas solverent, experimento probaturi erant beneficia quae eis Deus conferret.

Ad secundum dicendum, quod duplex est cognitio divinae bonitatis, vel voluntatis. Una quidem speculativa: & quantum ad hanc non licet dubitare, nec probare, utrum Dei voluntas sit bona, vel utrum Deus sit suavis. Alia autem est cognitio divinae voluntatis, sive bonitatis effectiva, sive experimentalis; dum quis experitur in seipso gustum divinae dulcedinis, & complacentiam divinae voluntatis, sicut de Hierotheo dicit Dionysius II. cap. de div. Nom. (lect. 4. cir. fin.) quod *didicit divina ex compassione ad ipsa*. Et hoc modo monemur ut probemus Dei voluntatem, & gustemus eius suavitatem.

Ad tertium dicendum, quod Deus volebat signum dare Regi Achaz, non pro ipso solum, sed pro totius populi instructione: & ideo reprehenditur quasi impeditor communis boni, & salutis, quod signum petere nolebat. Nec petendo tentasset Deum, tum quia ex mandato Dei petiisset, tum quia hoc pertinebat ad utilitatem communem. Abraham autem signum petiit ex instinctu divino: & ideo non peccavit. Gedeon vero ex debilitate fidei signum petiisse videtur: & ideo a peccato non excusatur, sicut ibid. Glossa (Aug. Lib. Qq. sup. Iudic. quaest. xlix ante med.) dicit; sicut & Zacharias peccavit, dicens Luc. 1. 18. ad Angelum, *Unde hoc sciam?* unde & propter hanc incredulitatem punitus fuit.

Sciendum tamen, quod dupliciter aliquis signum petit a Deo. Uno modo ad explorandam divinam potestatem, aut veritatem dicti eius: & hoc de se pertinet ad Dei tentationem. Alio modo ad hoc quod instruatur, quid circa aliquod factum sit placitum Deo: & hoc nullo modo pertinet ad Dei tentationem.

ARTICULUS III. 519

Utrum tentatio Dei opponatur virtuti religionis.

AD tertium sic proceditur. Videtur quod tentatio Dei non opponatur virtuti religionis. Tentatio enim Dei habet rationem peccati ex hoc quod homo de Deo dubitat, ut dictum est (art. praec.) Sed dubitare de Deo pertinet ad peccatum infidelitatis, quod opponitur fidei. Ergo tentatio Dei magis opponitur fidei quam religioni.

2. Praeterea. Eccli. XVIII. 23. dicitur: *Ante orationem praepara animam tuam, & noli esse quasi homo qui tentat Deum*: ubi dicit Glossa (interlinearis) „ qui „ (scilicet tentans Deum) orat quod do„ cuit, sed non facit quod iussit. “ Sed hoc pertinet ad praesumptionem, quae opponitur spei. Ergo videtur quod tentatio Dei sit peccatum oppositum spei.

3. Praeterea. Super illud Psal. lxxvii. *Et tentaverunt Deum in cordibus suis*, dicit Glossa (interl.) quod „ tentare Deum „ est dolose postulare, ut in verbis sit „ simplicitas, cum sit in corde malitia. “ Sed dolus opponitur virtuti veritatis. Ergo tentatio Dei non opponitur religioni, sed veritati.

Sed contra est quod, sicut ex praedicta Glossa habetur, *tentare Deum est inordinate postulare*. Sed debito modo postulare est actus religionis, ut supra habitum est (quaest. lxxxiii. art. 3.) Ergo tentare Deum est peccatum religioni oppositum.

Respondeo dicendum, quod, sicut ex supra dictis patet (quaest. lxxxi art. 1. & seq.) finis religionis est Deo reverentiam exhibere. Unde omnia illa quae directe pertinent ad irreverentiam Dei, religioni opponuntur. Manifestum est autem quod tentare aliquem, ad irreverentiam eius pertinet. Nullus enim praesumit tentare eum de cuius excellentia certus est. Unde manifestum est quod tentare Deum est peccatum religioni oppositum.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut supra dictum est (quaest. lxxxi. art. 7.) ad religionem pertinet protestari fidem per aliqua signa ad divinam reverentiam pertinentia. Et ideo ad irreligiositatem pertinet quod ex incertitudine fidei homo aliqua faciat quae ad divinam irreverentiam pertinent; cuiusmodi

di eſt tentare Deum : & ideo eſt irreligioſitatis ſpecies.

Ad ſecundum dicendum, quod ille qui ante orationem animam ſuam non præparat, dimittendo ſi quid adverſum aliquem habet, vel alias ad devotionem ſe non diſponendo, non facit quod in ſe eſt, ut exaudiatur a Deo : & ideo quaſi interpretative tentat Deum. Et quamvis huiuſmodi interpretativa tentatio videatur ex præſumptione, ſeu indiſcretione provenire; tamen hoc ipſum ad irreverentiam Dei pertinet quod homo præſumptuoſe, & ſine debita diligentia ſe habeat in his quæ ad Deum pertinent. Dicitur enim I. Pet. v. 6. *Humiliamini ſub potenti manu Dei:* & II. ad Tim. II. 15. *Solicite cura teipſum probabilem exhibere Deo*. Unde etiam huiuſmodi tentatio irreligioſitatis ſpecies eſt.

Ad tertium dicendum, quod in comparatione ad Deum, qui novit cordis abſcondita, non dicitur aliquis doloſe poſtulare, ſed per reſpectum ad homines : unde dolus per accidens ſe habet ad tentationem Dei: & propter hoc non oportet quod tentatio Dei directe opponatur veritati.

ARTICULUS IV. 520

Utrum tentatio Dei ſit gravius peccatum quam ſuperſtitio.

AD quartum ſic proceditur. Videtur quod tentatio Dei ſit gravius peccatum quam ſuperſtitio. Maior enim pœna pro maiori peccato infertur. Sed gravius eſt punitum in Iudæis peccatum tentationis Dei, quam peccatum idololatriæ, quod tamen eſt præcipuum inter ſuperſtitiones: quia pro peccato idololatriæ interfecti ſunt ex eis (*a*) viginti tria millia hominum, ut legitur Exod. XXXII. pro peccato autem tentationis omnes univerſaliter in deſerto perierunt, terram promiſſionis non intrantes, ſecundum illud Pſal. XCIV. 9. *Tentaverunt me patres veſtri:* & poſtea ſubditur: *Quibus iuravi in ira mea, ſi introibunt in requiem meam*. Ergo tentare Deum eſt gravius peccatum quam ſuperſtitio.

2. Præterea. Tanto aliquod peccatum videtur eſſe gravius, quanto magis virtuti opponitur. Sed irreligioſitas, cuius ſpecies eſt tentatio Dei, magis opponitur virtuti religionis quam ſuperſtitio, quæ habet aliquam ſimilitudinem cum ipſa. Ergo tentatio Dei eſt gravius peccatum quam ſuperſtitio.

3. Præterea. Maius peccatum videtur eſſe irreverenter ſe habere ad parentes, quam reverentiam parentibus debitam aliis exhibere. Sed Deus eſt honorandus a nobis ſicut omnium pater, ut dicitur Malach. I. Ergo maius peccatum eſſe videtur tentatio Dei, per quam irreverenter nos habemus ad Deum, quam idololatria, per quam reverentia Deo debita exhibetur creaturæ.

Sed contra eſt quod ſuper illud Deuteron. XVII. *Cum reperti fuerint apud te &c.* dicit Gloſſa (ordin.) „ Lex erro„ rem, & idololatriam maxime deteſta„ tur: maximum enim eſt ſcelus, hono„ rem Creatoris impendere creaturæ. “

Reſpondeo dicendum, quod in peccatis quæ religioni adverſantur, tanto aliquid gravius eſt, quanto magis divinæ reverentiæ adverſatur. Cui quidem minus adverſatur quod aliquis de divina excellentia dubitet, quam quod contrarium per certitudinem ſentiat. Sicut enim magis eſt infidelis qui in errore confirmatus eſt, quam qui de veritate fidei dubitat; ita etiam magis contra Dei reverentiam agit qui ſuo facto proteſtatur errorem contra divinam excellentiam, quam qui proteſtatur dubitationem. Superſtitioſus autem proteſtatur errorem, ut ex dictis patet (quæſt. XCII.) Ille autem qui tentat Deum verbis, vel factis, proteſtatur dubitationem de divina excellentia, ut dictum eſt (art. I. & 2. hu. quæſt.)

Et ideo gravius eſt peccatum ſuperſtitionis quam peccatum tentationis Dei.

Ad primum ergo dicendum, quod peccatum idololatriæ non fuit punitum illa pœna quaſi ſufficienti; ſed in poſterum pro illo peccato gravior pœna reſervabatur : dicitur enim Exod. XXXII. 34. *Ego autem in die ultionis viſitabo hoc peccatum eorum*.

Ad ſecundum dicendum, quod ſuperſtitio habet ſimilitudinem cum religione, quantum ad materialem actum quem exhibet, ſicut religio; ſed quantum ad finem, plus contrariatur ei quam tentatio Dei, quia plus pertinet ad divinam irreverentiam, ut dictum eſt (in corp. art.)

Ad tertium dicendum, quod de ratione divinæ excellentiæ eſt quod ſit ſingularis, & incommunicabilis. Et ideo idem eſt contra divinam reverentiam agere ali-

(*a*) *Ita mſſ. & editi omnes, præter Patav. ubi legitur* quaſi viginti tria ; *& indicatur ſuperior quæſtio* LXXV. *art. 4. arg. 1. quo loco item habent adverbium* quaſi, *ut iam notavimus*.

aliquid, & divinam reverentiam alteri communicare. Non est autem similis ratio de honore parentum, qui potest sine culpa aliis communicari.

QUAESTIO XCVIII.

De periurio,

in quatuor articulos divisa.

Deinde considerandum est de periurio: & circa hoc quaeruntur quatuor.

Primo, utrum falsitas requiratur ad periurium.

Secundo, utrum periurium sit semper peccatum.

Tertio, utrum semper sit peccatum mortale.

Quarto, utrum peccet ille qui iniungit iuramentum periuro.

ARTICULUS I. 521

Utrum falsitas eius quod in iuramento confirmatur, requiratur ad periurium.

Inf. quaest. CXXXII. *art.* 3. *ad* 3. *&* III. *dist.* XXXIX. *art.* 4.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod falsitas eius quod in iuramento confirmatur, non requiratur ad periurium. Ut enim supra dictum est (quaest. LXXXIX. art. 3.) sicut veritas debet concomitari iuramentum, ita etiam iudicium, & iustitia. Sicut ergo incurritur periurium per defectum veritatis; ita etiam per defectum iudicii, puta cum aliquis indiscrete iurat; & per defectum iustitiae, puta cum aliquis iurat aliquid illicitum.

2. Praeterea. Illud per quod aliquid confirmatur, potius esse videtur eo quod confirmatur per illud; sicut in syllogismo principia sunt potiora conclusione. Sed in iuramento confirmatur dictum hominis per assumptionem divini nominis. Ergo magis videtur esse periurium, cum aliquis iurat per falsos deos, quam si veritas desit dicto hominis quod iuramento confirmatur.

3. Praeterea. Augustinus dicit in Lib. de verbis Apostoli Iacobi (serm. XXVIII. cap. II.) *Homines falsum iurant, vel cum fallunt, vel cum falluntur:* & ponit tria exempla: quorum primum est: (a) *Fac illum iurare qui verum putat esse pro quo iurat, & tamen falsum est*: secundum est: *Da alium, qui scit falsum esse, & iurat tamquam verum sit*: tertium est: *Da alium, qui putat falsum esse, & iurat tamquam verum sit, quod forte verum est*: de quo postea subdit, quod *periurus est*. Ergo aliquis veritatem iurans potest esse periurus. Non ergo falsitas requiritur ad periurium.

Sed contra est quod periurium definitur esse *mendacium iuramento firmatum*.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (quaest. XCII. art. 2.) morales actus ex fine speciem sortiuntur. Finis autem iuramenti est confirmatio dicti humani: cui quidem confirmationi falsitas opponitur: per hoc enim confirmatur aliquod dictum, quod ostenditur firmiter esse verum: quod quidem non potest contingere de eo quod falsum est. Unde falsitas directe evacuat finem iuramenti: & propter hoc a falsitate praecipue specificatur perversitas iuramenti, quae *periurium* dicitur.

Et ideo falsitas est de ratione periurii.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut Hieronymus dicit Hier. IV. (sup. illud *Iurabis, Vivit Dominus*) quodcumque illorum trium defuerit, periurium est, non tamen eodem ordine. Sed primo quidem & principaliter periurium est, quando deest veritas, ratione iam dicta (in corp.) Secundario autem, quando deest iustitia: quocumque enim modo quis iurat illicitum, ex hoc ipso falsitatem incurrit, quia obligatus est ad hoc quod contrarium faciat. Tertio vero, quando deest iudicium: quia cum indiscrete iurat, ex hoc ipso periculo se committit falsitatem incurrendi.

Ad secundum dicendum, quod principia in syllogismis sunt potiora, tamquam habentia rationem activi principii, ut dicitur in II. Physic. (tex. LXXXIX.) sed in moralibus actibus principalior est finis quam principium activum. Et ideo licet sit perversum iuramentum, quando aliquis verum iurat per falsos deos; tamen ab illa perversitate iuramenti *periurium* non nominatur, quod tollit iuramenti finem, falsum iurando.

Ad tertium dicendum, quod actus morales procedunt a voluntate, cuius obiectum est bonum apprehensum. Et ideo si falsum apprehendatur ut verum, erit quidem relatum ad voluntatem materialiter

(a) *Ita post Garciam Theologi, Nicolaius, & edit. omnes. In cod. Alcan deest in secundo exempl.* tamquam verum sit, *& initio tertii* Fac illum alium &c. *In edit. Rom. aliisque vetustis.* Fac illum iurare qui verum putat esse pro quo iurat: secundum est: Da alium qui scit falsum esse, & iurat: tertium est: Da alium &c.

liter falsum, formaliter autem verum. Si autem id quod est falsum, accipiatur ut falsum, erit falsum & materialiter, & formaliter. Si autem id quod est verum, apprehendatur ut falsum, erit verum materialiter, & falsum formaliter. Et ideo in quolibet istorum casuum salvatur aliquo modo ratio periurii propter aliquem falsitatis modum. Sed quia in unoquoque potius est id quod est formale, quam id quod est materiale, non ita est periurus ille qui falsum iurat, quod putat esse falsum: dicit enim ibid. Augustinus: ***Interest, quemadmodum verbum procedat ex animo, quia ream linguam non facit nisi rea mens.***

ARTICULUS II. 522

Utrum omne periurium sit peccatum.

AD secundum sic proceditur. Videtur quod non omne periurium sit peccatum. Quicumque enim non implet quod iuramento confirmavit, periurus esse videtur. Sed quandoque aliquis iurat se facturum aliquid illicitum (puta adulterium, vel homicidium) quod si faciat, peccat. Si ergo etiam non faciendo peccaret peccato periurii, sequeretur quod esset perplexus.

2. Praeterea. Nullus peccat faciendo quod melius est. Sed quandoque aliquis periurando facit quod melius est; sicut cum quis iuravit se non intraturum religionem, vel quaecumque opera virtuosa non facturum. Ergo non omne periurium est peccatum.

3. Praeterea. Ille qui iurat facere alterius voluntatem, nisi eam faciat, videtur incurrere periurium. Sed quandoque potest contingere quod non peccat, si eius non impleat voluntatem; puta cum praecipit ei aliquid nimis durum, & importabile. Ergo videtur quod non omne periurium sit peccatum.

4. Praeterea. Iuramentum promissorium se extendit ad futura, sicut assertorium ad praeterita, & praesentia. Sed potest contingere quod tollatur obligatio iuramenti per aliquid quod in futurum emergat; sicut cum aliqua civitas iurat se aliquid servaturam, & postea superveniunt novi cives, qui illud non iuraverunt; vel cum Canonicus aliquis iurat statuta Ecclesiae alicuius se servaturum, & postmodum aliqua fiunt de novo. Ergo videtur quod iste qui transgreditur iuramentum, non peccet.

Sed contra est quod Augustinus dicit in Libr. de verbis Apost. Iacobi (serm. XXVIII. cap. II.) de periurio loquens: *Videtis, quam ista detestanda sit bellua, & de rebus humanis exterminanda.*

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (quaest. lxxxix. art. 1.) iurare est Deum testem invocare. Pertinet autem ad Dei irreverentiam, quod aliquis eum testem invocet falsitatis: quia per hoc dat intelligere vel quod Deus veritatem non cognoscat, vel quod falsitatem testificari velit. Et ideo periurium manifeste est peccatum religioni contrarium, cuius est Deo reverentiam exhibere.

Ad primum ergo dicendum, quod ille qui iurat se facturum aliquid illicitum, iurando incurrit periurium propter defectum iustitiae; sed si non impleat quod iuravit, in hoc periurium non incurrit: quia hoc non erat tale quid quod sub iuramento cadere posset.

Ad secundum dicendum, quod ille qui iurat se non intraturum religionem, vel non daturum eleemosynam, vel aliquid huiusmodi, iurando periurium incurrit propter defectum iudicii: & ideo quando facit id quod melius est, non est periurium, sed periurio contrarium: contrarium enim eius quod facit, sub iuramento cadere non poterat.

Ad tertium dicendum, quod cum aliquis iurat, vel promittit se facturum voluntatem alterius, intelligenda est debita conditio: si scilicet id quod ei mandatur, licitum sit, & honestum, & portabile, sive moderatum.

Ad quartum dicendum, quod quia iuramentum est actio personalis, ille qui de novo fit civis alicuius civitatis, non obligatur quasi iuramento ad servanda illa quae civitas se servaturam iuravit; tamen tenetur ex quadam fidelitate, ex qua obligatur ut sicut fit socius bonorum civitatis, ita etiam fiat particeps onerum. Canonicus vero qui iurat se servaturum statuta edita in aliquo collegio, non tenetur ex iuramento ad servandum futura, nisi intenderit se obligare ad omnia statuta praeterita, & futura; tenetur tamen ea servare ex ipsa vi statutorum, quae habent coactivam virtutem, ut ex supradictis patet (1. 2. quaest. xcvi. art. 4.).

AR-

ARTICULUS III. 523

Utrum omne periurium sit peccatum mortale.

Sup. quæst. lxxx. *art.* 5. *corp. & III. dist.* xxxix. *art.* 5. *quæst.* 1.

AD tertium sic proceditur. Videtur quod non omne periurium sit peccatum mortale. Dicitur enim Extra de iureiur. (cap. *Verum*:) *In ea quæstione quæ ponitur, an a sacramenti vinculo absolvantur qui illud inviti pro vita, & rebus servandis fecerunt, nihil aliud arbitramur, quam quod antecessores nostri Romani Pontifices arbitrati fuisse noscuntur; qui tales a iuramenti nexibus absolverunt. Ceterum, ut agatur consultius, & auferatur materia deierandi, non eis ita expresse dicatur, ut iuramenta non servent; sed si ea non attenderint, non ob hoc sunt tamquam pro mortali crimine puniendi*. Non ergo omne periurium est peccatum mortale.

2. Præterea. Sicut Chrysostomus (alius Auctor.) dicit (hom. xliv. in op. imperf. a med. & hab. cap. *Si aliqua* xxii. quæst. 1.) *maius est iurare per Deum quam per Evangelium*. Sed non semper peccat mortaliter qui per Deum iurat aliquod falsum; puta si ex ioco, vel lapsu linguæ aliquis tali iuramento in communi sermone utatur. Ergo nec etiam si aliquis frangat iuramentum, quod solemniter per Evangelium iurat, semper erit peccatum mortale.

3. Præterea. Secundum iura propter periurium aliquis incurrit infamiam, ut habetur vi. quæst. 1. cap. *Infames*. Non autem videtur quod propter quodlibet periurium aliquis infamiam incurrat; sicut dicitur de assertorio iuramento violato per periurium. Ergo videtur quod non omne periurium sit peccatum mortale.

Sed contra. Omne peccatum quod contrariatur præcepto divino, est peccatum mortale. Sed periurium contrariatur præcepto divino: dicitur enim Levit. xix. 12. *Non periurabis in nomine meo*. Ergo est peccatum mortale.

Respondeo dicendum, quod secundum doctrinam Philosophi (Lib. I. Poster. tex. 5.) *propter quod unumquodque tale, illud magis*. Videmus autem quod ea quæ ex se sunt peccata venialia, vel etiam bona ex genere, si in contemptum Dei fiant, sunt peccata mortalia. Unde multo magis quicquid est quod de sui ratione pertinet ad contemptum Dei, est peccatum mortale. Periurium autem de sui ratione importat contemptum Dei: ex hoc enim habet rationem culpæ, ut dictum est (art. præc.) quia ad irreverentiam Dei pertinet.

Unde manifestum est quod periurium ex sui ratione est peccatum mortale.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut supra dictum est (quæst. lxxxix. art. 7. ad 3.) coactio non aufert iuramento promissorio vim obligandi, respectu eius quod licite fieri potest. Et ideo si aliquis non impleat quod coactus iuravit, nihilominus periurium incurrit, & mortaliter peccat. Potest tamen per auctoritatem summi Pontificis ab obligatione etiam iuramenti absolvi, præsertim si coactus fuerit tali metu qui cadere posset in constantem virum. Quod autem dicitur, quod tales non sunt puniendi tamquam pro mortali crimine, non hoc ideo dicitur, quia non peccent mortaliter, sed quia pœna eis minor infligitur.

Ad secundum dicendum, quod ille qui iocose periurat, non evitat divinam irreverentiam, sed quantum ad aliquid magis auget: & ideo non excusatur a peccato mortali. Ille autem qui ex lapsu linguæ falsum iurat, si quidem advertat se iurare, & falsum esse quod iurat, non excusatur a peccato mortali, sicut nec a Dei contemptu; si autem hoc non advertat, non videtur habere intentionem iurandi, & ideo a crimine periurii excusatur. Est ergo gravius peccatum, si quis solemniter iuret per Evangelium, quam si per Deum in communi sermone iuret, tum propter scandalum, tum propter maiorem deliberationem. Quibus æqualiter hinc inde pensatis, gravius est, si quis per Deum iurans periuret, quam si periuret iurans per Evangelium.

Ad tertium dicendum, quod non propter quodlibet peccatum mortale aliquis infamis efficitur ipso iure. Unde non sequitur, si ille qui iurat falsum iuramento assertorio, non est infamis ipso iure, sed solum per sententiam definitivam latam contra eum in accusatione, propter hoc non peccet mortaliter. Ideo autem magis reputatur infamis ipso iure qui frangit iuramentum promissorium solemniter factum, quia in eius potestate remanet, postquam iuravit, ut det suo iuramento veritatem: quod non contingit in iuramento assertorio.

AR-

ARTICULUS IV. 524

Utrum peccet qui iniungit iuramentum ei qui periurat.

III. dist. XXXIX. *art.* 5. *quaest.* 2.

AD quartum sic proceditur. Videtur quod ille peccet qui iniungit iuramentum ei qui periurat. Aut enim scit eum verum iurare, aut falsum. Si scit eum verum iurare, pro nihilo ei iuramentum iniungit; si autem credit eum falsum iurare, quantum est de se, inducit eum ad peccandum. Ergo videtur quod nullo modo debeat quis alicui iuramentum iniungere.

2. Praeterea. Minus est accipere iuramentum ab aliquo, quam iuramentum iniungere alicui. Sed recipere iuramentum ab aliquo non videtur esse licitum; & praecipue si periuret, quia in hoc videtur consentire peccato. Ergo videtur quod multo minus liceat exigere iuramentum ab eo qui periurat.

3. Praeterea. Dicitur Levit. v. 1. *Si peccaverit anima, & audierit vocem iurantis falsum, testisque fuerit quod aut ipse vidit, aut conscius est, nisi indicaverit, portabit iniquitatem suam.* Ex quo videtur quod aliquis sciens aliquem iurare falsum, teneatur eum accusare. Non igitur licet ab eo exigere iuramentum.

Sed contra. Sicut peccat ille qui falsum iurat, ita ille qui per falsos deos iurat. Sed licet uti iuramento eius qui per falsos deos iurat, ut Augustinus dicit ad Publicolam (ep. CLIV. a princ.) Ergo licet iuramentum exigere ab eo qui falsum iurat.

Respondeo dicendum, quod circa eum qui exigit ab alio iuramentum, distinguendum videtur. Aut enim exigit iuramentum pro seipso, propria sponte; aut exigit iuramentum pro alio, ex necessitate officii sibi commissi.

Et si quidem aliquis pro seipso exigit iuramentum tamquam persona privata, distinguendum videtur, ut Augustinus dicit in serm. de periuriis (qui est XXVIII. de verb. Apost. cap. x.) *Si enim nescit eum iuraturum falsum, & ideo dicit*, Iura mihi, *ut fides ei (a) fiat, non est peccatum; tamen est humana tentatio*, quia scilicet procedit ex quadam infirmitate, qua homo dubitat alium esse verum dicturum. Et hoc est illud (*b*) iuramentum de quo Dominus dicit Matth. v. 37. (*c*) *Quod amplius est, a malo est. Si* autem *scit eum fecisse*, scilicet contrarium eius quod iurat, *& cogit eum iurare, homicida est: ille enim de suo periurio se interimit; sed iste manum interficientis impressit.*

Si autem aliquis exigat iuramentum tamquam persona publica, secundum quod exigit ordo iuris, ad petitionem alterius; non videtur esse in culpa, si ipse iuramentum exigat, sive sciat eum falsum iurare, sive verum: quia non videtur ille exigere, sed ille ad cuius (*d*) instantiam exigit.

Ad primum ergo dicendum quod obiectio illa procedit, quando pro se aliquis exigit iuramentum; & tamen non semper scit eum iurare verum, vel falsum; sed quandoque dubitat de facto, & credit eum verum iuraturum; & tunc ad maiorem certitudinem exigit iuramentum.

Ad secundum dicendum, quod sicut Augustinus dicit ad Public. (loc. cit. ante med.) *quamvis dictum sit, ne iuremus, numquam tamen me in Scripturis sanctis legisse memini, ne ab aliquo iurationem accipiamus.* Unde ille qui iurationem recipit, non peccat; nisi forte quando propria sponte ad iurandum cogit eum quem scit falsum iuraturum.

Ad tertium dicendum, quod, sicut Augustinus dicit (in Lib. Qq. sup. Levit. quaest. 1.) Moyses non expressit in praedicta auctoritate, cui sit indicandum periurium alterius: & ideo intelligitur quod debeat indicari talibus qui magis possunt prodesse quam obesse periuro. Similiter etiam non expressit, quo ordine debeat manifestari: & ideo videtur servandus ordo evangelicus, si sit peccatum periurii occultum; & praecipue quando non vergit in detrimentum alterius, quia in tali casu non haberet locum ordo evangelicus, ut supra dictum est (quaest. XXXIII. art. 8. & quaest. LXVIII. art. 1.)

Ad quartum dicendum, quod licet malo uti propter bonum, sicut & Deus utitur; non tamen licet aliquem ad malum inducere. Unde licet eius qui per falsos deos iurare paratus est, iuramentum recipere; non tamen licet eum inducere ad hoc quod per falsos deos iuret. Alia tamen ratio videtur esse in eo qui per verum Deum falsum iurat: quia in tali iuramento deest bonum fidei, qua utitur aliquis in iuramento illius,

(a) *Al.* sit. (b) *Al.* illud malum. (c) *Vulgata*: Quod autem his abundantius est &c. (d) *Ita mss. & editi omnes. Theologi* iustitiam.

lius qui verum per falsos deos iurat, ut Augustinus dicit ad Publicolam (loc. cit. a princ.) Unde in iuramento eius qui falsum per verum Deum iurat, non videtur esse aliquod bonum, quo uti liceat.

QUAESTIO XCIX.

De sacrilegio,

in quatuor articulos divisa.

Deinde considerandum est de vitiis ad irreligiositatem pertinentibus, quibus rebus sacris irreverentia exhibetur: & primo de sacrilegio; secundo de simonia.

Circa primum quæruntur quatuor.
Primo, quid sit sacrilegium.
Secundo, utrum sit speciale peccatum.
Tertio de speciebus sacrilegii.
Quarto de pœna sacrilegii.

ARTICULUS I. 525

Utrum sacrilegium sit sacræ rei violatio.

Inf. art. 2. *ad* 3. *& quæst.* clxv. *art.* 10. *ad* 3.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod sacrilegium non sit sacræ rei violatio. Dicitur enim xvii. quæst. iv. (in appendice Grat. ad cap. *Si quis suadente*) *Committunt sacrilegium qui de Principis iudicio disputant, dubitantes an is dignus sit honore quem Princeps elegerit.* Sed hoc ad nullam rem sacram pertinere videtur. Ergo sacrilegium non importat sacræ rei violationem.

2. Præterea. Ibidem (cap. *Constituit*) subditur, quod *si quis permiserit Iudæos officia publica exercere, velut in sacrilegum excommunicatio proferatur.* Sed officia publica non videntur ad aliquod sacrum pertinere. Ergo videtur quod sacrilegium non importet violationem alicuius sacri.

3. Præterea. Maior est virtus Dei quam virtus hominis. Sed res sacræ a Deo sanctitatem obtinent. Ergo non possunt per homines violari: & ita sacrilegium non videtur esse sacræ rei violatio.

Sed contra est quod Isidorus dicit in Lib. X. Etym. (ad lit. *S.*) quod *sacrilegus dicitur ab eo quod sacra legit*, idest furatur.

Respondeo dicendum, quod, sicut ex supra dictis patet (quæst. lxxxi. art. 5. & 1. 2. quæst. ci. art. 4.) sacrum dicitur aliquid ex eo quod ad divinum cultum ordinatur. Sicut autem ex eo quod aliquid ordinatur in finem bonum, sortitur rationem boni; ita etiam ex hoc quod aliquid deputatur ad cultum Dei, efficitur quoddam divinum; & sic ei quædam reverentia debetur, quæ refertur in Deum.

Et ideo omne illud quod ad irreverentiam rerum sacrarum pertinet, ad iniuriam Dei pertinet, & habet sacrilegii rationem.

Ad primum ergo dicendum, quod secundum Philosophum in I. Ethic. (cap. II. in fi.) bonum commune gentis est quoddam divinum: & ideo antiquitus rectores reipublicæ *divini* vocabantur, quasi divinæ providentiæ ministri, secundum illud Sap. vi. 5. *Cum essetis ministri regni illius, non recte iudicastis.* Et sic per quamdam nominis extensionem illud quod pertinet ad irreverentiam Principis, scilicet disputare de eius iudicio, an oporteat (*a*) ipsum sequi, secundum quamdam similitudinem sacrilegium dicitur.

Ad secundum dicendum, quod populus christianus per fidem, & sacramenta Christi sanctificatus est, secundum illud I. ad Cor. vi. 11. *Sed abluti estis, sed sanctificati estis.* Et ideo I. Pet. II. 9. dicitur: *Vos estis genus electum, regale sacerdotium, gens sancta, populus acquisitionis.* Et ideo id quod fit in iniuriam populi christiani, scilicet quod infideles ei præficiantur, pertinet ad irreverentiam sacræ rei. Unde rationabiliter sacrilegium dicitur.

Ad tertium dicendum, quod violatio hic large dicitur quæcumque irreverentia, vel exhonoratio. Sicut autem honor est in honorante, non autem in eo qui honoratur, ut dicitur in I. Ethic. (cap. v.) ita etiam irreverentia est in eo qui irreverenter se habet; quamvis etiam nihil noceat ei cui irreverentiam exhibet. Quantum ergo est in ipso, rem sacram violat, licet illa in se non violetur.

ARTICULUS II. 526

Utrum sacrilegium sit peccatum speciale.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod sacrilegium non sit peccatum speciale. Dicitur enim xvii. quæst. iv. (in append. Grat. ad cap. *Si quis suadente*) *Committunt sacrilegium qui in divinæ legis sanctitatem aut nesciendo committunt, aut negligendo violant, & offendunt.* Sed hoc fit per omne peccatum: nam peccatum est *dictum, vel factum, vel concupitum contra legem Dei*, ut Augustinus dicit XXII. contra Faustum (cap. xxvii. in princ.) Ergo sacrilegium est generale peccatum.

(*a*) *Ita ex cod. Camer. Theologi, Nicolaius, & posteriores edit. Codex Alcan. Edit. Rom. aliaque viteret cum, relatum ad Principem.*

2. Præterea. Nullum ſpeciale peccatum continetur ſub diverſis generibus peccatorum. Sed ſacrilegium ſub diverſis generibus peccatorum continetur; puta ſub homicidio, ſi quis ſacerdotem occidat; ſub luxuria, ſi quis virginem ſacratam violet, vel quamcumque mulierem in loco ſacro; ſub furto, ſi quis rem ſacram furatus fuerit. Ergo ſacrilegium non eſt ſpeciale peccatum.

3. Præterea. Omne ſpeciale peccatum invenitur diſtinctum ab aliis peccatis, ut de iniuſtitia ſpeciali Philoſophus dicit in V. Ethicor. (cap. 11.) Sed ſacrilegium non videtur inveniri abſque aliis peccatis, ſed quandoque coniungitur furto, quandoque homicidio, ut dictum eſt (in arg. præc.) Non ergo eſt ſpeciale peccatum.

Sed contra eſt quod opponitur ſpeciali virtuti, ſcilicet religioni, ad quam pertinet revereri Deum, & divina. Ergo ſacrilegium eſt ſpeciale peccatum.

Reſpondeo dicendum, quod ubicumque invenitur ſpecialis ratio deformitatis, ibi neceſſe eſt quod ſit ſpeciale peccatum: quia ſpecies cuiuſlibet rei præcipue attenditur ſecundum rationem formalem ipſius, non autem ſecundum materiam, vel ſubiectum. In ſacrilegio autem invenitur ſpecialis ratio deformitatis, qua ſcilicet violatur res ſacra per aliquam irreverentiam. Et ideo eſt ſpeciale peccatum, & opponitur religioni.

Sicut enim Damaſcenus dicit in Lib. IV. (orthod. Fid. cap. 11. cir. med.) *purpura regale indumentum facta honoratur, & glorificatur; & ſi quis hanc perforaverit, morte damnatur*, quaſi contra Regem agens: ita etiam ſi quis rem ſacram violat, ex hoc ipſo contra Dei reverentiam agit; & ſic per irreligioſitatem peccat.

Ad primum ergo dicendum, quod illi dicuntur ſacrilegium in divinæ legis ſanctitatem committere qui legem Dei impugnant, ſicut hæretici, & blaſphemi: qui ex hoc quod Deo non credunt, incurrunt infidelitatis peccatum; ex hoc vero quod divinæ legis verba pervertunt, ſacrilegium incurrunt.

Ad ſecundum dicendum, quod nihil prohibet unam ſpecialem rationem peccati in pluribus peccatorum generibus inveniri, ſecundum quod diverſa peccata ad finem unius peccati ordinantur, prout etiam in virtutibus apparet quibus imperatur ab una virtute. Et hoc modo quocumque genere peccati aliquis faciat contra reverentiam debitam ſacris rebus, ſacrilegium formaliter committit; licet materialiter ſint ibi diverſa genera peccatorum.

Ad tertium dicendum, quod ſacrilegium interdum invenitur ſeparatum ab aliis peccatis, eo quod actus non habet aliam deformitatem, niſi quia res ſacra (*a*) violatur; puta ſi quis iudex capiat aliquem de loco ſacro, quem in aliis locis licite capere poſſet.

ARTICULUS III. 527

Utrum ſpecies ſacrilegii diſtinguantur ſecundum res ſacras.

Inf. quæſt. CLIV. *art.* 10. *ad* 3.

AD tertium ſic proceditur. Videtur quod ſpecies ſacrilegii non diſtinguantur ſecundum res ſacras. Materialis enim diverſitas non diverſificat ſpeciem, ſi ſit eadem ratio formalis. Sed in violatione quarumcumque rerum ſacrarum videtur eſſe eadem ratio formalis peccati, & quod non ſit diverſitas niſi materialis. Ergo per hoc non diverſificatur ſacrilegii ſpecies.

2. Præterea. Non videtur eſſe poſſibile quod aliqua ſint eiuſdem ſpeciei, & cum hoc differant ſpecie. Sed homicidium, & furtum, & illicitus concubitus, ſunt diverſæ ſpecies peccatorum. Ergo non poſſunt convenire in una ſpecie ſacrilegii: & ita videtur quod ſacrilegii ſpecies diſtinguantur ſecundum diverſas ſpecies aliorum peccatorum, & non ſecundum diverſitatem rerum ſacrarum.

3. Præterea. Inter res ſacras connumerantur etiam perſonæ ſacræ. Si ergo una ſpecies ſacrilegii eſſet qua violatur perſona ſacra, ſequeretur quod omne peccatum quod perſona ſacra committeret, eſſet ſacrilegium, quia per quodlibet peccatum violatur perſona peccantis. Non ergo ſpecies ſacrilegii accipiuntur ſecundum res ſacras.

Sed contra eſt quod actus, & habitus diſtinguuntur ſecundum obiecta. Sed res ſacra eſt obiectum ſacrilegii, ut dictum eſt (art. 1. hu. quæſt.) Ergo ſpecies ſacrilegii diſtinguuntur ſecundum differentiam rerum ſacrarum.

Reſpondeo dicendum, quod, ſicut dictum eſt (ibid.) peccatum ſacrilegii in hoc conſiſtit quod aliquis irreverenter ſe habet ad rem ſacram. Debetur autem reverentia rei ſacræ ratione ſanctitatis. Et ideo ſecundum diverſam rationem ſanctitatis rerum ſacrarum, quibus irreverentia exhibetur, neceſſe eſt quod ſacrilegii ſpecies diſtinguantur. Tanto enim ſacrilegium eſt gravius, quanto res ſacra in quam peccatur, maiorem obtinet ſanctitatem.

At-

(a) *Al.* videatur.

Attribuitur autem sanctitas & personis sacris, idest divino cultui dedicatis, & locis sacris, & rebus quibusdam aliis sacris. Sanctitas autem loci ordinatur ad sanctitatem hominis, qui in loco sacro cultum Deo exhibet. Dicitur enim II. Machab. v. 19. *Non propter locum gentem, sed propter gentem Dominus locum elegit*. Et ideo gravius peccatum est sacrilegium quo peccatur contra personam sacram, quam quo peccatur contra locum sacrum. Sunt tamen in utraque sacrilegii specie diversi gradus, secundum differentiam personarum, & locorum sacrorum.

Similiter etiam & tertia species sacrilegii, quæ circa alias res sacras committitur, diversos habet gradus, secundum differentiam rerum sacrarum. Inter quas summum locum obtinent ipsa sacramenta, quibus homo sanctificatur: quorum præcipuum est Eucharistiæ sacramentum, quod continet ipsum Christum. Et ideo sacrilegium quod contra hoc sacramentum committitur, gravissimum est inter omnia. Post sacramenta autem secundum locum tenent vasa consecrata ad sacramentorum susceptionem, & ipsæ imagines sacræ, & reliquiæ Sanctorum, in quibus quodammodo ipsæ personæ Sanctorum venerantur, & dehonorantur; deinde ea quæ pertinent ad ornatum Ecclesiæ, & ministrorum; deinde ea quæ sunt deputata ad sustentationem ministrorum, sive sint mobilia, sive immobilia. Quicumque autem contra quodcumque prædictorum peccat, crimen sacrilegii incurrit.

Ad primum ergo dicendum, quod non est in omnibus prædictis eadem ratio sanctitatis. Et ideo differentia sacrarum rerum non solum est differentia materialis, sed etiam formalis.

Ad secundum dicendum, quod nihil prohibet aliqua duo esse secundum aliquid unius speciei, & secundum aliud diversarum; sicut Socrates, & Plato conveniunt in specie animalis; differunt autem in specie colorati, si unus sit albus, & alius niger. Et similiter etiam possibile est aliqua duo peccata differre specie secundum materiales actus, convenire autem in specie secundum unam rationem formalem sacrilegii; puta si quis sanctimonialem violaverit verberando, vel concumbendo.

Ad tertium dicendum, quod omne peccatum quod sacra persona committit, materialiter quidem, & quasi per accidens est sacrilegium. Unde Hieronymus (Bernard. Lib. II. de Considerat. cap. 1.) dicit, quod *nugæ in ore sacerdotis sacrilegium sunt, vel blasphemia*. Formaliter autem, & proprie illud solum peccatum sacræ personæ sacrilegium est quod agitur directe contra eius sanctitatem; puta si virgo Deo dicata fornicetur. Et eadem ratio est in aliis.

ARTICULUS IV. 528

Utrum pœna sacrilegii debeat esse pecuniaria.

Inf. quæst. clxv. *art.* 10. *ad* 2.

AD quartum sic proceditur. Videtur quod pœna sacrilegii non debeat esse pecuniaria. Pœna enim pecuniaria non solet imponi pro culpa criminali. Sed sacrilegium est culpa criminalis: unde capitali sententia punitur secundum leges civiles. Ergo sacrilegium non debet puniri pœna pecuniaria.

2. Præterea. Idem peccatum non debet duplici pœna puniri, secundum illud Nahum 1. 9. *Non consurget duplex tribulatio*. Sed pœna sacrilegii est excommunicatio: maior quidem, si violencia inferatur in personam sacram, vel si aliquis incendat, vel frangat Ecclesiam; minor autem in aliis sacrilegiis. Ergo non debet sacrilegium puniri pœna pecuniaria.

3. Præterea. Apostolus dicit I. ad Thessal. 11. 5. *Non fuimus aliquando in occasione avaritiæ*. Sed hoc videtur ad occasionem avaritiæ pertinere quod pœna pecuniaria exigatur pro violatione rei sacræ. Ergo non videtur talis esse conveniens sacrilegii pœna.

Sed contra est quod dicitur xvii. quæst. iv. (cap. xx.) *Si quis contumax, vel superbus fugitivum servum de atrio Ecclesiæ per vim abstraxerit, nongentos solidos componat*: & ibidem postea subditur (cap. xxi.) *Quisquis inventus fuerit reus sacrilegii, triginta libras examinati argenti purissimi componat*.

Respondeo dicendum, quod in pœnis infligendis duo sunt consideranda. Primo quidem æqualitas, ad hoc quod pœna sit iusta, ut scilicet *in quo quis peccat, per hoc torqueatur*, ut dicitur Sap. xi. 17. Et hoc modo conveniens pœna sacrilegi, qui sacris iniuriam infert, est excommunicatio, per quam a sacris arcetur.

Secundo autem consideratur utilitas. Nam pœnæ quasi medicinæ quædam infliguntur, ut his territi homines a peccato desistant. Sacrilegus autem, qui sacra non reveretur, non sufficienter videtur a peccando arceri per hoc quod sacra ei interdicuntur, de quibus non curat: & ideo se-

cundum leges humanas adhibetur capitalis pœna; secundum vero Ecclesiæ statuta, quæ mortem corporalem non infligit, adhibetur pœna pecuniaria, ut saltem pœnis temporalibus homines a sacrilegiis revocentur.

Ad primum ergo dicendum, quod Ecclesia mortem corporalem non infligit, sed loco eius infligit excommunicationem.

Ad secundum dicendum, quod necesse est duas pœnas adhiberi, quando per unam non sufficienter revocatur aliquis a peccando. Et ideo oportuit supra pœnam excommunicationis adhiberi aliquam temporalem pœnam, ad coercendum homines qui spiritualia contemnunt.

Ad tertium dicendum, quod si pecunia exigeretur absque rationabili causa, hoc videretur ad occasionem avaritiæ pertinere. Sed quando exigitur ad hominum correctionem, habet manifestam utilitatem: & ideo non pertinet ad occasionem avaritiæ.

QUAESTIO C.

De simonia,

in sex articulos divisa.

Deinde considerandum est de simonia: & circa hoc quæruntur sex.

Primo, quid sit simonia.

Secundo, utrum liceat pro sacramentis pecuniam accipere.

Tertio, utrum liceat accipere pecuniam pro spiritualibus actibus.

Quarto, utrum liceat vendere ea quæ sunt spiritualibus annexa.

Quinto, utrum solum munus a manu faciat simoniacum, an etiam munus a lingua, & ab obsequio.

Sexto de pœna simoniaci.

ARTICULUS I. 529

Utrum simonia sit studiosa voluntas emendi, vel vendendi aliquid spirituale, vel spirituali annexum.

IV dist. xxv. quæst. III. art. 1. quæst. 1. per tot. & quæst. 3.

AD primum sic proceditur. Videtur quod simonia non sit *studiosa voluntas emendi, vel vendendi aliquid spirituale, vel spirituali annexum*. Simonia enim est hæresis quædam: dicitur enim 1. quæst. 1. (cap. *Eos qui per pecunias*) *Tolerabilior est Macedonii, & eorum qui circa ipsum sunt sancti Spiritus impugnatorum impia hæresis, quam simoniacorum. Illi enim creaturam, & servum Dei Patris, & Filii Spiritum sanctum delirando fatentur; isti vero eumdem Spiritum sanctum efficiunt servum suum. Omnis enim dominus quod habet, si vult, vendit, sive servum, sive aliquid aliud eorum quæ possidet*. Sed infidelitas non consistit in voluntate, sed magis in intellectu, sicut & fides, ut ex supra dictis patet (quæst. 1. art. 2. & quæst. x. art. 2) Ergo simonia non debet per voluntatem definiri.

2. Præterea. Studiose peccare est peccare ex malitia; quod est peccare in Spiritum sanctum. Si ergo simonia est studiosa voluntas peccandi, sequitur quod semper sit peccatum in Spiritum sanctum.

3. Præterea. Nihil est magis spirituale quam regnum cælorum. Sed licet emere regnum cælorum: dicit enim Gregorius in quadam hom. (v. in Evang. ante med.) *Regnum cælorum tantum valet, quantum habes*. Ergo non est simonia velle emere aliquid spirituale.

4. Præterea. Nomen simoniæ a Simone mago acceptum est: de quo legitur Act. VIII. quod obtulit Apostolis pecuniam ad spiritualem potestatem emendam, ut scilicet quibuscumque manus imponeret, reciperent Spiritum sanctum. Non autem legitur, quod aliquid voluerit vendere. Ergo simonia non est voluntas vendendi aliquid spirituale.

5. Præterea. Multæ aliæ sunt voluntariæ commutationes præter emptionem, & venditionem, sicut permutatio, & transactio. Ergo videtur quod insufficienter definiatur simonia.

6. Præterea. Omne quod est spirituali annexum, est spirituale. Superflue ergo additur, *vel spirituali annexum*.

7. Præterea. Papa secundum quosdam non potest committere simoniam. Potest autem emere, vel vendere aliquid spirituale. Ergo simonia non est voluntas emendi, vel vendendi aliquid spirituale, vel spirituali annexum.

Sed contra est quod Gregorius (VII.) dicit in Registro: (ut hab. cap. *Presbyter*, 1. quæst. 1. ex Regesto) *Altare, vel decimas, vel Spiritum sanctum emere, vel vendere, simoniacam hæresim esse, nullus fidelium ignorat*.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (1. 2. quæst. XVIII. art. 2.) actus aliquis est malus ex genere, eo quod cadit super materiam indebitam. Emptionis autem, & venditionis est materia indebita res spiritualis triplici ratione. Primo quidem quia res spiritualis non potest aliquo terreno pretio compensari; sicut de sapientia dicitur Proverb. III. 15. *Pretiosior est cunctis opibus; & omnia quæ de-*

siderantur, huic non valent comparari. Ideo enim Petrus in ipsa sui radice Simonis pravitatem condemnans, dixit (Act. VIII. 20.) *Pecunia tua tecum sit in perditionem: quoniam donum Dei existimasti pecunia possideri*. Secundo quia id non potest esse debita venditionis materia, cuius venditor non est dominus, ut patet in auctoritate supra inducta (in arg. 1.) Prælatus autem Ecclesiæ non est dominus spiritualium rerum, sed dispensator, secundum illud I. ad Cor. IV. 1. *Sic nos existimet homo ut ministros Christi, & dispensatores mysteriorum Dei*. Tertio quia venditio repugnat spiritualium origini, quæ ex gratuita voluntate Dei proveniunt. Unde & Dominus dicit Matth. x. 8. *Gratis accepistis, gratis date*.

Et ideo aliquis emendo, vel vendendo rem spiritualem, irreverentiam exhibet Deo, & rebus divinis: propter quod peccat peccato irreligiositatis.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut religio consistit in quadam fidei protestatione, quam tamen aliquis interdum non habet in corde; ita etiam vitia opposita religioni habent quamdam protestationem infidelitatis, licet quandoque non sit infidelitas in mente. Secundum hoc ergo simonia hæresis dicitur secundum exteriorem protestationem: quia in hoc quod aliquis vendit donum Spiritus sancti, quodammodo protestatur se esse dominum spiritualis doni: quod est hæreticum. Sciendum tamen, quod Simon magus, præter hoc quod ab Apostolis Spiritus sancti gratiam pecunia emere voluit, dixit, quod mundus non erat a Deo creatus, sed a quadam superna virtute, ut dicit Isidorus in Lib. VIII. Etym. (cap. V. in princ.) Et sic secundum hoc inter alios hæreticos simoniaci computantur, ut patet in Lib. Augustini de hæresibus (hæresi 1.)

Ad secundum dicendum, quod, sicut supra dictum est (quæst. LVIII. art. 4.) iustitia, & omnes partes eius, & per consequens omnia vitia opposita, sunt in voluntate sicut in subiecto. Et ideo convenienter simonia per voluntatem definitur. Additur autem *studiosa*, ad designandum electionem, quæ principaliter pertinet ad virtutem, & vitium. Non autem omnis qui peccat electione, peccat peccato in Spiritum sanctum, sed solum qui peccatum eligit per contemptum eorum per quæ homines solent retrahi a peccando, ut supra dictum est (quæst. XIV. art. 1. & 2.)

Ad tertium dicendum, quod regnum cælorum dicitur emi, dum quis dat quod habet, propter Deum, large sumpto nomine emptionis, secundum quod accipitur pro merito: quod tamen non pertingit ad perfectam rationem emptionis: tum quia *non sunt condignæ passiones huius temporis*, nec aliqua nostra dona, vel opera *ad futuram gloriam, quæ revelabitur in nobis*, ut dicitur Rom. VIII. 18. tum quia meritum non consistit principaliter in exteriori dono, vel actu, vel passione, sed in interiori affectu.

Ad quartum dicendum, quod Simon magus ad hoc emere voluit potestatem spiritualem, ut eam postea venderet. Dicitur enim 1. quæst. III. (cap. *Salvator*) quod *Simon magus donum Spiritus sancti emere voluit, ut ex venditione signorum, quæ per eum fierent, multiplicatam pecuniam lucraretur*. Et sic illi qui spiritualia vendunt, conformantur Simoni mago in intentione; in actu vero illi qui emere volunt: illi autem qui vendunt, in actu imitantur Giezi discipulum Helisæi, de quo legitur IV. Reg. V. quod accepit pecuniam a leproso mundato: unde venditores spiritualium possunt dici non solum *Simoniaci*, sed etiam *Giezitæ*.

Ad quintum dicendum, quod nomine emptionis, & venditionis intelligitur omnis contractus non gratuitus. Unde nec permutatio præbendarum, vel ecclesiasticorum beneficiorum fieri potest auctoritate partium absque periculo simoniæ, sicut nec transactio, ut iura determinant (cap. *Quæsitum*, de rerum permutat. & cap. *Super* de transactionib.) Potest tamen prælatus ex officio suo permutationes huiusmodi facere pro causa utili, vel necessaria.

Ad sextum dicendum, quod sicut anima vivit secundum seipsam, corpus autem vivit ex unione animæ; ita etiam quædam sunt spiritualia secundum seipsa, sicut sacramenta, & alia huiusmodi, quædam autem dicuntur spiritualia ex hoc quod talibus adhærent. Unde 1. quæst. III. cap. *Si quis obiecerit*, dicitur, quod *spiritualia sine corporalibus rebus non proficiunt, sicut nec anima sine corpore corporaliter vivit*.

Ad septimum dicendum, quod Papa potest incurrere vitium simoniæ, sicut & quilibet alius homo. Peccatum enim tanto in aliqua persona est gravius, quanto maiorem obtinet locum. Quamvis enim res Ecclesiæ sint eius ut principalis dispensatoris; non tamen sunt eius ut domini, & possessoris. Et ideo si reciperet pro aliqua re spirituali pecuniam de reditibus Ecclesiæ alicuius, non careret vitio simoniæ: & si-

& similiter etiam posset simoniam committere, recipiendo pecuniam ab aliquo laico non de bonis Ecclesiæ.

ARTICULUS II. 530

Utrum semper sit illicitum pro sacramentis pecuniam dare.

III. dist. XXV. *quæst.* III. *art.* 2. *quæst.* I.

AD secundum sic proceditur. Videtur quod non semper sit illicitum pro sacramentis pecuniam dare. Baptismus enim est ianua sacramentorum, ut in tertia parte dicetur (quæst. lxvIII. art. 6. & quæst. lxxIII. art. 3.) Sed licet, ut videtur, in aliquo casu dare pecuniam pro baptismo, puta quando sacerdos puerum morientem sine pretio baptizare non vellet. Ergo non semper est illicitum emere, vel vendere sacramenta.

2. Præterea. Maximum sacramentorum est Eucharistia, quæ in Missa consecratur. Sed pro Missis cantandis aliqui sacerdotes præbendam, vel pecuniam accipiunt Ergo licet multo magis alia sacramenta emere, vel vendere.

3. Præterea. Sacramentum pœnitentiæ est sacramentum necessitatis, quod præcipue in absolutione consistit. Sed quidam absolventes ab excommunicatione pecuniam exigunt. Ergo non semper est illicitum sacramentum emere, vel vendere.

4. Præterea. Consuetudo facit ut non sit peccatum id quod alias peccatum esset, sicut Augustinus dicit (Lib. XXII. cont. Faust. cap. xlvII. in princ.) quod *habere plures uxores, quando mos erat, crimen non erat*. Sed apud quosdam est consuetudo quod in consecrationibus Episcoporum, benedictionibus Abbatum, & ordinationibus clericorum pro chrismate, vel oleo sancto, & aliis huiusmodi aliquid detur. Ergo videtur quod hoc non sit illicitum.

5. Præterea. Contingit quandoque quod aliquis malitiose impedit aliquem vel ab Episcopatu obtinendo, vel ab aliqua alia dignitate. Sed licet unicuique redimere suam vexationem. Ergo licitum videtur in tali casu pecuniam dare pro Episcopatu, vel aliqua alia ecclesiastica dignitate.

6. Præterea. Matrimonium est quoddam sacramentum. Sed quandoque datur pecunia pro matrimonio. Ergo licitum est sacramentum vendere.

Sed contra est quod dicitur I. quæst. I. (cap. xIx.) *Qui pro pecunia quemquam consecraverit, alienus sit a sacerdotio.*

Respondeo dicendum, quod sacramenta novæ legis sunt maxime spiritualia, inquantum sunt causa spiritualis gratiæ, quæ pretio æstimari non potest; & eius rationi repugnat quod non gratuito detur. Dispensantur autem sacramenta per Ecclesiæ ministros, quos oportet a populo sustentari, secundum illud Apostoli I. ad Cor. Ix. 13. *Nescitis quoniam qui in sacrario operantur, quæ de sacrario sunt, edunt; & qui altari deserviunt, cum altari participant?*

Sic ergo dicendum est, quod accipere pecuniam pro spirituali sacramentorum gratia, est crimen simoniæ, quod nulla consuetudine potest excusari: quia consuetudo non præiudicat iuri naturali, vel divino. Per pecuniam autem intelligitur omne illud cuius pretium potest pecunia æstimari, ut Philosophus dicit in IV. Ethic. (cap. I. circ. princ.) Accipere autem aliqua ad sustentationem eorum qui sacramenta Christi ministrant, secundum ordinationem Ecclesiæ, & consuetudines approbatas, non est simonia, neque peccatum. Non enim sumitur tamquam pretium mercedis, sed tamquam stipendium necessitatis. Unde super illud I. ad Tim v. *Qui bene præsunt Presbyteri &c.* dicit Glossa Augustini (Lib. de Pastorib. cap. II. in fin.) „ Accipiant sustentationem necessitatis a populo, mercedem dispensationis a Domino."

Ad primum ergo dicendum, quod in casu necessitatis quilibet potest baptizare. Et quia nullo modo est peccandum, pro eodem est habendum, si sacerdos absque pretio baptizare non velit, ac si non esset qui baptizaret. Unde ille qui gerit curam pueri, in tali casu licite potest eum baptizare, vel a quocumque alio facere baptizari. Posset tamen licite aquam a sacerdote emere, quæ est purum elementum corporale. Si autem esset adultus qui baptismum desideraret, & immineret mortis periculum, nec sacerdos eum vellet sine pretio baptizare, deberet, si posset, per alium baptizari: quod si non posset ad alium habere recursum, nullo modo deberet pretium pro baptismo dare, sed potius absque baptismo decedere: suppleretur enim ei ex baptismo flaminis quod ei ex sacramento deesset.

Ad secundum dicendum, quod sacerdos non accipit pecuniam quasi pretium consecrationis Eucharistiæ, aut Missæ decantandæ (hoc enim esset simoniacum;) sed quasi stipendium suæ sustentationis, ut dictum est (in corp.)

Ad tertium dicendum, quod pecunia non exigitur ab eo qui absolvitur, quasi pretium

tium absolutionis (hoc enim esset simoniacum;) sed quasi pœna culpæ præcedentis, pro qua fuit excommunicatus.

Ad quartum dicendum, quod, sicut dictum est (in corp. art. & 1. 2. quæst. XCVII. art. 3.) consuetudo non præiudicat iuri naturali, vel divino, quo simonia prohibetur. Et ideo si aliqua ex consuetudine exigantur quasi pretium rei spiritualis, cum intentione emendi, vel vendendi, est manifeste simonia, & præcipue si ab invito exigantur: si vero exigantur quasi quædam stipendia per consuetudinem approbata, non est simonia; si tamen desit intentio emendi, vel vendendi, sed intentio referatur ad solam consuetudinis observantiam, & præcipue quando aliquis voluntarie solvit. In his tamen omnibus solicite cavendum est quod habet speciem simoniæ, vel cupiditatis, secundum illud Apostoli I. ad Thessal. ult. 22. *Ab omni specie mala abstinete vos*.

Ad quintum dicendum, quod antequam alicui acquiratur ius in Episcopatu, vel quacumque dignitate, vel præbenda, per electionem, vel provisionem, seu collationem, simoniacum esset adversantium obstacula pecunia redimere: sic enim per pecuniam pararet sibi viam ad rem spiritualem obtinendam. Sed postquam ius alicui iam acquisitum est, licet per pecuniam iniusta impedimenta removere.

Ad sextum dicendum, quod quidam dicunt, quod pro matrimonio licet pecuniam dare: quia in eo non confertur gratia. Sed hoc non est usquequaque verum, ut in tertia parte huius operis dicetur. (Quam non absolvit. Vide Supplem. quæst. XLII. art. 3.)

Et ideo aliter dicendum est, quod matrimonium non solum est Ecclesiæ sacramentum, sed etiam naturæ officium. Et ideo dare pecuniam pro matrimonio, inquantum est naturæ officium, licitum est; inquantum vero est Ecclesiæ sacramentum, est illicitum. Et ideo secundum iura (cap. *Cum in Ecclesiæ* de simonia) prohibetur ne pro benedictione nuptiarum aliquid exigatur.

ARTICULUS III. 531

Utrum liceat dare, & accipere pecuniam pro spiritualibus actibus.

IV. dist. XXV. *quæst.* III. *art.* 2. *quæst.* 2. *& quo.* VIII. *art.* II.

AD tertium sic proceditur. Videtur quod licitum sit dare, & accipere pecuniam pro spiritualibus actibus. Usus enim prophetiæ est spiritualis actus. Sed pro usu prophetiæ olim aliquid dabatur, ut patet I. Reg. IX. & III. Reg. XIV. Ergo videtur quod liceat dare, & accipere pecuniam pro actu spirituali.

2. Præterea. Oratio, prædicatio, laus divina sunt actus maxime spirituales. Sed ad impetrandum orationum suffragia pecunia datur sanctis viris, secundo illud Luc. XVI. 9 *Facite vobis amicos de mammona iniquitatis*: prædicatoribus etiam spiritualia seminantibus temporalia debentur secundum Apostolum I. ad Cor. IX. celebrantibus etiam divinas laudes in ecclesiastico officio, & processiones facientibus aliquid datur; & quandoque annui reditus ad hoc assignantur. Ergo licitum est pro spiritualibus actibus accipere aliquid.

3. Præterea. Scientia non est minus spiritualis quam potestas. Sed pro usu scientiæ licet pecuniam accipere; sicut advocato licet vendere iustum patrocinium, & medico consilium sanitatis, & magistro officium doctrinæ. Ergo pari ratione videtur quod liceat prælato aliquid accipere pro usu spiritualis suæ potestatis, puta pro correctione, vel dispensatione, vel aliquo huiusmodi.

4. Præterea. Religio est status spiritualis perfectionis. Sed in aliquibus monasteriis aliquid ab his qui recipiuntur, exigitur. Ergo licet pro spiritualibus aliquid exigere.

Sed contra est quod dicitur 1. quæst. 1. (cap. CI.) *Quicquid invisibilis gratiæ consolatione tribuitur, numquam quæstibus, vel quibuslibet præmiis venumdari penitus debet*. Sed omnia huiusmodi spiritualia per invisibilem gratiam tribuuntur. Ergo non licet ea quæstibus, vel præmiis venumdare.

Respondeo dicendum, quod sicut sacramenta dicuntur spiritualia, quia spiritualem conferunt gratiam; ita etiam quædam alia dicuntur spiritualia, quia ex spirituali gratia procedunt, & ad eam disponunt: quæ tamen per hominum ministerium exhibentur, quos oportet a populo sustentari, cui spiritualia administrant, secundum illud I. ad Cor. IX. 7. *Quis militat suis stipendiis umquam? ... Quis pascit gregem, & de lacte gregis non manducat?* Et ideo vendere quod spirituale est in huiusmodi actibus, aut emere, simoniacum est. Sed accipere, aut dare aliquid pro sustentatione ministrantium spiritualia, secundum ordinationem Ecclesiæ, & consuetudinem approbatam, licitum est; ita tamen quod desit intentio emptionis, vel venditionis, & quod ab invitis non exigatur per spiritualium subtractionem,

quæ

quæ sunt exhibenda: hoc enim haberet quamdam venditionis speciem.

Gratis tamen spiritualibus prius exhibitis, licite possunt statutæ, & consuetæ oblationes, & quicumque alii proventus exigi a nolentibus, & valentibus solvere, auctoritate superioris interveniente.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut Hieronymus dicit super Michæam (post med. comm. ad cap. III.) munera quædam sponte exhibebantur bonis prophetis ad sustentationem ipsorum, non quasi ad emendum prophetiæ usum; quem tamen pseudo prophetæ retorquebant ad quæstum.

Ad secundum dicendum, quod illi qui dant eleemosynas pauperibus, ut orationum ab ipsis suffragia impetrent, non eo tenore dant, quasi intendentes orationes emere; sed per gratuitam beneficentiam pauperum animos provocant ad hoc quod pro eis gratis & ex caritate orent. Prædicantibus etiam temporalia debentur ad sustentationem prædicantium, non autem ad emendum prædicationis verbum. Unde super illud I. ad Timoth. v. *Qui bene præsunt Presbyteri &c.* dicit Glossa (Augustini Lib. de Pastorib. cap. II. ad fin.) „ Necessitatis est accipere unde vivitur, caritatis est præbere: non tamen „ venale est Evangelium, ut pro his prædicetur: si enim sic vendunt, magnam „ rem vili vendunt pretio. “ Similiter etiam aliqua temporalia dantur Deum laudantibus in celebratione ecclesiastici officii sive pro vivis, sive pro mortuis, non quasi pretium, sed quasi sustentationis stipendium. Et eo etiam tenore pro processionibus faciendis in aliquo funere aliquæ eleemosynæ recipiuntur. Si autem hujusmodi pacto interveniente fiant, aut etiam cum intentione emptionis, vel venditionis, simoniacum esset. Unde illicita esset ordinatio, si in aliqua Ecclesia statueretur quod non fieret processio in funere alicuius, nisi solveret certam pecuniæ quantitatem: quia per tale statutum præcluderetur via gratis officium pietatis aliquibus impendendi. Magis autem licita esset ordinatio, si statueretur, quod omnibus certam eleemosynam dantibus tali honor exhiberetur: quia per hoc non præcluderetur via aliis exhibendi. Et præterea prima ordinatio habet speciem exactionis; secunda autem habet speciem gratuitæ recompensationis.

Ad tertium dicendum, quod ille cui committitur spiritualis potestas, ex officio obligatur ad usum potestatis sibi commissæ in spiritualium dispensatione; & etiam pro sua sustentatione statuta stipendia habet ex reditibus Ecclesiæ: & ideo si aliquid acciperet pro usu spiritualis potestatis, non intelligeretur locare operas suas, quas ex debito suscepti officii debet impendere, sed intelligeretur vendere ipsum spiritualis gratiæ usum. Et propter hoc non licet pro quacumque dispensatione aliquid accipere; nec etiam pro hoc quod vices suas committant; nec etiam pro hoc quod subditos suos corrigant, vel a corrigendo desistant. Licet tamen eis accipere procurationes, quando subditos visitant, non quasi pretium correctionis, sed quasi debitum stipendium. Ille autem qui habet scientiam, & non suscepit cum hoc officium, ex quo obligetur aliis usum scientiæ impendere, licite potest pretium suæ doctrinæ, vel consilii accipere, non quasi veritatem, aut scientiam vendens, sed quasi operas suas locans. Si autem ex officio ad hoc teneretur, intelligeretur ipsam vendere veritatem: unde graviter peccaret; sicut patet in illis qui instituuntur in aliquibus Ecclesiis ad docendum clericos Ecclesiæ, & alios pauperes, pro quo ab Ecclesia beneficium recipiunt; a quibus non licet eis aliquid recipere, nec ad hoc quod doceant, nec ad hoc quod aliqua festa faciant, vel prætermittant.

Ad quartum dicendum, quod pro ingressu monasterii non licet aliquid exigere, vel accipere quasi pretium; licet tamen, si monasterium sit tenue, quod non sufficiat ad tot personas nutriendas, gratis quidem ingressum monasterii exhibere, sed accipere aliquid pro victu personæ quæ in monasterio fuerit recipienda, si ad hoc non sufficiant monasterii opes. Similiter etiam licitum est, si propter devotionem, quam aliquis ad monasterium ostendit, largas eleemosynas faciendo, facilius in monasterio recipiatur: sicut etiam licitum est aliquem e converso provocare ad devotionem monasterii per temporalia beneficia, ut ex hoc inclinetur ad monasterii ingressum; licet non sit licitum ex pacto aliquid dare, vel recipere pro ingressu monasterii, ut habetur 1. quæst. II. cap. *Quam pio*.

ARTICULUS IV. 532

Utrum sit licitum pecuniam accipere pro his quæ sunt spiritualibus annexa.

Sup. art. 1. ad 6. & IV. dist. xxv. quæst. III. art. 2. quæst. 3.

AD quartum sic proceditur. Videtur quod licitum sit pecuniam accipere pro

pro his quæ sunt spiritualibus annexa. Omnia enim temporalia videntur spiritualibus annexa: quia temporalia sunt propter spiritualia quærenda. Si ergo non licet vendere ea quæ sunt spiritualibus annexa, nihil temporale vendere licebit: quod patet esse falsum.

2. Præterea. Nihil videtur magis esse spiritualibus annexum quam vasa consecrata. Sed calicem licet vendere pro redemptione captivorum, ut Ambrosius dicit (Lib. II. de offic. cap. XXVIII.) Ergo licitum est vendere ea quæ sunt spiritualibus annexa.

3. Præterea. Spiritualibus annexa dicuntur ius sepulturæ, ius patronatus, & ius primogenituræ secundum antiquos (quia primogeniti ante legem sacerdotis officio fungebantur) & etiam ius accipiendi decimas. Sed Abraham emit ab Ephron speluncam duplicem in sepulturam, ut habetur Genes. XXIII. Iacob autem emit ab Esau ius primogenituræ, ut habetur Genes. XXV. Ius etiam patronatus transit cum re vendita, & in feudum conceditur: decimæ etiam concessæ sunt quibusdam militibus, & redimi possunt: prælati etiam interdum retinent sibi ad tempus fructus præbendarum, quas conferunt; cum tamen præbendæ sint spiritualibus annexæ. Ergo licet emere, & vendere ea quæ sunt spiritualibus annexa.

Sed contra est quod dicit Paschalis Papa, & habetur 1. quæst. III. cap. *Si quis obiecerit. Quisquis horum alterum vendit, sine quo nec alterum provenit, neutrum invenditum derelinquit. Nullus ergo emat Ecclesiam, vel præbendam, vel aliquid ecclesiasticum.*

Respondeo dicendum, quod aliquid potest esse annexum spiritualibus dupliciter. Uno modo sicut ex spiritualibus dependens; sicut habere beneficia ecclesiastica dicitur spiritualibus annexum, quia non competit nisi habenti officium clericale: unde huiusmodi nullo modo possunt esse sine spiritualibus. Et propter hoc ea nullo modo vendere licet: quia, eis venditis, intelliguntur etiam spiritualia venditioni subiici.

Quædam autem sunt annexa spiritualibus, inquantum ad spiritualia ordinantur; sicut ius patronatus, quod ordinatur ad præsentandum clericos ad ecclesiastica beneficia; & vasa sacra, quæ ordinantur ad sacramentorum usum: unde huiusmodi non præsupponunt spiritualia, sed magis ea ordine temporis præcedunt. Et ideo aliquo modo vendi possunt, non autem inquantum sunt spiritualibus annexa.

Ad primum ergo dicendum, quod omnia temporalia annectuntur spiritualibus sicut fini: & ideo ipsa quidem temporalia vendere licet; sed ordo eorum ad spiritualia sub venditione cadere non debet.

Ad secundum dicendum, quod etiam vasa sacra sunt spiritualibus annexa sicut fini: & ideo eorum consecratio vendi non potest. Tamen pro necessitate Ecclesiæ, & pauperum, materia eorum vendi potest, dummodo præmissa oratione prius confringantur: quia post confractionem non intelliguntur esse vasa sacra, sed purum metallum: unde si ex eadem materia similia vasa iterum integrarentur, indigerent iterum consecrari.

Ad tertium dicendum, quod spelunca duplex, quam Abraham emit in sepulturam, non habetur quod erat terra consecrata ad sepeliendum: & ideo licebat Abrahæ terram illam emere ad usum sepulturæ, ut ubi institueret sepulcrum; sicut etiam nunc liceret emere aliquem agrum communem ad instituendum ibi cæmeterium, vel etiam Ecclesiam. Tamen quia apud Gentiles loca sepulturæ deputata religiosa reputabantur, si Ephron pro loco sepulturæ intendit pretium accipere, peccavit vendens, licet Abraham non peccaverit emens, quia non intendebat emere nisi terram communem: licet enim etiam nunc terram, ubi quondam fuit Ecclesia, vendere, aut emere in casu necessitatis; sicut & de materia sacrorum valorum dictum est (in solut. præc.) Vel excusatur Abraham, quia in hoc redemit suam vexationem. Quamvis enim Ephron gratis ei sepulturam offerret, perpendit tamen Abraham quod gratis recipere sine eius offensa non posset. Ius autem primogenituræ debebatur Iacob ex divina electione, secundum illud Malach. I. 2. *Iacob dilexi, Esau autem odio habui*: & ideo Esau peccavit primogenita vendens; Iacob autem non peccavit emendo, quia intelligitur suam vexationem redemisse. Ius autem patronatus per se vendi non potest, nec in feudum dari; sed transit cum villa quæ venditur, vel conceditur. Ius autem spirituale accipiendi decimas non conceditur laicis, sed tantummodo res temporales, quæ nomine decimæ dantur, ut supra dictum est (quæst. LXXXVII. art. 3.) Circa collationem vero beneficiorum sciendum est, quod si Episcopus antequam beneficium alicui conferat, ob aliquam causam ordinaverit aliquid subtrahendum de fructibus beneficii con-

conferendi, & in pios usus expendendum, non est illicitum; si vero ab eo cui beneficium confert, requirat aliquid sibi exhiberi de fructibus illius beneficii, idem est ac si aliquod munus ab eo exigeret, & non caret vitio simoniæ.

ARTICULUS V. 533

Utrum liceat spiritualia dare pro munere quod est ab obsequio, vel a lingua.

IV. dist. XXV. *quæst.* III. *art.* 3.

AD quintum sic proceditur. Videtur quod liceat spiritualia dare pro munere quod est ab obsequio, vel a lingua. Dicit enim Gregorius in Registro (Lib. II. epist. XVIII. in princ.) *Ecclesiasticis utilitatibus deservientes, ecclesiastica dignum est remuneratione gaudere*. Sed deservire ecclesiasticis utilitatibus pertinet ad munus ab obsequio. Ergo videtur quod licitum sit pro obsequio accepto ecclesiastica beneficia largiri.

2. Præterea. Sicut carnalis videtur esse intentio, si quis alicui det beneficium ecclesiasticum pro suscepto servitio, ita etiam si quis det intuitu consanguinitatis. Sed hoc non videtur esse simoniacum: quia non est ibi emptio, vel venditio. Ergo nec primum.

3. Præterea. Id quod solum ad preces alicuius fit, gratis fieri videtur; & ita non videtur locum habere simonia, quæ in emptione, vel venditione consistit. Sed munus a lingua intelligitur, si quis ad preces alicuius ecclesiasticum beneficium conferat. Ergo non est simoniacum.

4. Præterea. Hypocritæ spiritualia opera faciunt, ut laudem humanam consequantur; quæ ad munus linguæ pertinere videtur: nec tamen hypocritæ dicuntur simoniaci. Non ergo per munus a lingua simonia contrahitur.

Sed contra est quod Urbanus II. Papa dicit (epist. XVII. ad Lucium to. 10. Concil. & hab. cap. *Salvator*, 1 quæst. III.) *Quisquis res ecclesiasticas non ad quod institutæ sunt, sed ad propria lucra munere linguæ, vel indebiti obsequii, vel pecuniæ largitur, vel adipiscitur, simoniacus est*.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (art. 2. hu. quæst.) nomine pecuniæ intelligitur cuiuscumque pretium quod pecunia mensurari potest. Manifestum est autem quod, obsequium hominis ad aliquam utilitatem ordinatur, quæ potest pretio pecuniæ æstimari: unde & pecuniaria mercede ministri conducuntur. Et ideo idem est quod aliquis det rem spiritualem pro aliquo obsequio temporali exhibito, vel exhibendo, ac si daret pro pecunia data, vel promissa, qua illud obsequium æstimari posset. Similiter etiam quod aliquis satisfaciat precibus alicuius ad temporalem gratiam quærendam, ordinatur ad aliquam utilitatem, quæ potest pecuniæ pretio æstimari.

Et ideo sicut contrahitur simonia accipiendo pecuniam, vel quamlibet aliam rem exteriorem (quod pertinet ad munus a manu;) ita etiam contrahitur per munus a lingua, vel ab obsequio.

Ad primum ergo dicendum, quod si aliquis clericus alicui prælato impendat obsequium honestum, & ad spiritualia ordinatum (puta ad Ecclesiæ utilitatem, vel ministrorum eius auxilium) ex ipsa devotione obsequii redditur dignus ecclesiastico beneficio, sicut & propter alia bona opera: unde non intelligitur esse munus ab obsequio: & in hoc casu loquitur Gregorius. Si vero sit inhonestum obsequium, vel ad carnalia ordinatum (puta quia servivit prælato ad utilitatem consanguineorum suorum, vel patrimonii sui, vel ad aliquid huiusmodi) erit munus ab obsequio; & est simoniacum.

Ad secundum dicendum, quod si aliquis aliquid spirituale alicui conferat gratis propter consanguinitatem, vel quamcumque carnalem affectionem, est quidem illicita, & carnalis collatio; non tamen simoniaca, quia nihil ibi accipitur: unde hoc non pertinet ad contractum emptionis, & venditionis, in quo fundatur simonia. Si tamen aliquis det beneficium ecclesiasticum alicui hoc pacto, vel intentione, ut exinde suis consanguineis provideat, est manifesta simonia.

Ad tertium dicendum, quod munus a lingua dicitur vel ipsa laus pertinens ad favorem humanum, qui sub pretio cadit, vel etiam preces, ex quibus acquiritur favor humanus, vel contrarium evitatur. Et ideo si aliquis principaliter ad hoc intendit, simoniam committit. Videtur autem ad hoc principaliter intendere qui preces pro indigno porrectas exaudit: unde ipsum factum est simoniacum. Si autem preces pro digno porriguntur, ipsum factum non est simoniacum, quia subeest debita causa, ex qua illi pro quo preces porriguntur, spirituale aliquid conferatur. Tamen potest esse simonia in intentione, si non attendatur ad dignitatem personæ, sed ad favorem humanum. Si vero aliquis pro se rogat, ut obtineat curam animarum, ex ipsa præsumptione redditur indignus; & sic preces sunt pro indigno. Licite tamen potest

aliquis, si sit indigens, pro se beneficium ecclesiasticum peteret sine cura animarum.

Ad quartum dicendum, quod hypocrita non dat aliquid spirituale propter laudem, sed solum demonstrat, & simulando magis furtive surripit laudem humanam quam emat. Unde non videtur pertinere ad vitium simoniæ.

ARTICULUS VI. 534

Utrum sit conveniens simoniaci pœna ut privetur eo quod per simoniam acquisivit.

IV. dist. xxv. quæst. III. art. 3. quæst. 1. ad 1.

AD sextum sic proceditur. Videtur quod non sit conveniens simoniaci pœna ut privetur eo quod per simoniam acquisivit. Simonia enim committitur ex eo quod alicuius muneris interventu spiritualia acquiruntur. Sed quædam sunt spiritualia, quæ semel adepta non possunt amitti, sicut omnes characteres qui per aliquam consecrationem imprimuntur. Ergo non est conveniens pœna, ut quis privetur eo quod simoniace acquisivit.

2. Præterea. Contingit quandoque quod ille qui est Episcopatum per simoniam adeptus, præcipiat subdito ut ab eo recipiat Ordines; & videtur quod ei debeat obedire, quamdiu ab Ecclesia toleratur. Sed nullus debet aliquid recipere ab eo qui non habet potestatem conferendi. Ergo Episcopus non amittit episcopalem potestatem, si eam simoniace acquisivit.

3. Præterea. Nullus debet puniri pro eo quod non est factum eo sciente & volente: quia pœna debetur peccato, quod est voluntarium, ut ex supra dictis patet (1. 2. quæst. LXXIV. art. 1. & 2.) Contingit autem quandoque quod aliquis simoniace consequitur aliquid spirituale procurantibus aliis, eo nesciente, & nolente. Ergo non debet puniri per privationem eius quod ei collatum est.

4. Præterea. Nullus debet reportare commodum de suo peccato. Sed si ille qui consecutus est beneficium ecclesiasticum per simoniam, restitueret quod percepit, quandoque hoc redundaret in utilitatem eorum qui fuerunt simoniæ participes; puta quando prælatus, & totum collegium in simoniam consensit. Ergo non semper est restituendum quod per simoniam acquiritur.

5. Præterea. Quandoque aliquis per simoniam in aliquo monasterio recipitur, & votum solemne ibi facit profitendo. Sed nullus debet absolvi ab obligatione voti propter culpam commissam. Ergo non debet monachus, quod simoniace acquisivit, amittere.

6. Præterea. Exterior pœna in hoc mundo non infligitur pro interiori motu cordis, de quo solius Dei est iudicare. Sed simonia committitur ex sola intentione, vel voluntate: unde & per voluntatem definitur, ut dictum est (art. 1. hu. quæst.) Ergo non debet semper aliquis privari eo quod simoniace acquisivit.

7. Præterea. Multo maius est promoveri ad maiora quam in susceptis permanere. Sed quandoque simoniaci ex dispensatione promoventur ad maiora. Ergo non semper debent susceptis privari.

Sed contra est quod dicitur 1. quæst. 1. cap. *Si quis Episcopus* (ex Concilio Chalced. cap. 11) *Qui ordinatus est* simoniace, *nihil ex ordinatione, vel promotione, quæ est per negotiationem facta, proficiat; sed sit alienus a dignitate, vel solicitudine quam pecuniis acquisivit.*

Respondeo dicendum, quod nullus potest licite retinere id quod contra voluntatem domini acquisivit: puta si aliquis dispensator de rebus domini sui daret alicui contra voluntatem, & ordinationem domini sui, ille qui acciperet, licite retinere non posset. Dominus autem, cuius Ecclesiarum prælati sunt dispensatores, & ministri, ordinavit ut spiritualia gratis darentur, secundum illud Matth. x. 8. *Gratis accepistis, gratis date.* Et ideo qui muneris interventu spiritualia quæcumque assequuntur, ea licite retinere non possunt. Insuper autem simoniaci tam vendentes, quam ementes spiritualia, aut etiam mediatores aliis pœnis puniuntur; scilicet infamia, & depositione, si sint clerici; & excommunicatione, si sint laici, ut habetur 1. quæst. 1. cap. *Si quis Episcopus.*

Ad primum ergo dicendum, quod ille qui simoniace recipit sacrum ordinem, recipit quidem characterem ordinis propter efficaciam sacramenti; non tamen recipit gratiam, neque ordinis executionem: eo quod quasi furtive suscepit characterem contra principalis domini voluntatem: & ideo est ipso iure suspensus & quoad se, ut scilicet de executione sui ordinis se non intromittat, & quoad alios, ut scilicet nullus ei communicet in ordinis executione; sive sit peccatum eius publicum, sive occultum. Nec potest repetere pecuniam quam turpiter dedit, licet alius iniuste detineat. Si vero sit simoniacus, quia contulit ordinem simoniace, vel quia dedit, vel recepit beneficium simoniace, vel fuit mediator simoniæ, si est publicum, est ipso iure suspensus & quoad se, & quoad alios; si autem est occultum, est suspensus ipso iure quoad se tantum, non autem quoad alios.

Ad secundum dicendum, quod nec propter præceptum eius, nec etiam propter ex-

con-

communicationem debet aliquis recipere ordinationem ab Episcopo quem scit simoniace promotum. & si ordinetur, non recipit ordinis executionem, etiam si ignoraret eum esse simoniacum, sed indiget dispensatione. Quamvis quidam dicunt, quod si non potest probare eum esse simoniacum, debet obedire recipiendo ordinem, sed non debet exequi sine dispensatione. Sed hoc absque ratione dicitur: quia nullus debet obedire alicui ad communicandum sibi in facto illicito. Ille autem qui est ipso iure suspensus & quoad se, & quoad alios, illicite confert ordinem. Unde nullus debet ipsi communicare, recipiendo ab eo quacumque ex causa. Si autem ei non constat, non debet peccatum credere alterius, & ita cum bona conscientia debet ab eo ordinem recipere. Si autem Episcopus sit simoniacus aliquo alio modo quam per promotionem suam simoniace factam, potest ab eo ordinem recipere, si sit occultum: quia non est suspensus quoad alios, sed solum quoad seipsum, ut dictum est (in solut. praeced.)

Ad tertium dicendum, quod hoc quod aliquis privetur eo quod accepit, non solum est poena peccati, sed etiam quandoque est effectus acquisitionis iniustae; puta cum aliquis emit rem aliquam ab eo qui vendere non potest. Et ideo si aliquis scienter, & propria sponte simoniace accipiat ordinem, vel ecclesiasticum beneficium, non solum privatur eo quod accepit, ut scilicet careat executione ordinis, & beneficium resignet (a) cum fructibus inde perceptis, sed etiam ulterius punitur, quia notatur infamia: (b) & tenetur ad restituendos fructus non solum perceptos, sed etiam eos qui percipi potuerunt a possessore diligenti: (quod tamen intelligendum est de fructibus qui supersunt, deductis expensis factis causa fructuum) exceptis fructibus illis qui alias expensi sunt in utilitatem Ecclesiae. Si vero eo nesciente, nec volente, per alios alicuius promotio simoniace procuratur, caret quidem ordinis executione, & tenetur resignare beneficium, quod est consecutus, cum fructibus extantibus; non autem tenetur restituere fructus consumptos, quia bona fide possedit: nisi forte inimicus eius fraudulenter pecuniam daret pro alicuius promotione, vel nisi ipse expresse contradixerit: tunc enim non tenetur ad renuntiandum, nisi forte postmodum pacto consenserit, solvendo quod fuit promissum.

Ad quartum dicendum, quod pecunia, vel possessio, vel fructus simoniace accepta debent restitui Ecclesiae, in cuius iniuriam data fuerunt, non obstante quod praelatus, vel aliquis de collegio illius Ecclesiae fuit in culpa: quia eorum peccatum non debet aliis nocere: ita tamen quod quantum fieri potest, ipsi qui peccaverunt, inde commodum non consequantur. Si vero praelatus, & totum collegium sunt in culpa, tunc debet cum auctoritate superioris vel pauperibus, vel alteri Ecclesiae erogari.

Ad quintum dicendum, quod si aliqui sunt in monasterio simoniace recepti, debent abrenuntiare: & si his scientibus commissa est simonia, post Concilium generale (c) sine spe restitutionis de monasterio suo repelluntur, & ad agendam perpetuam poenitentiam sunt in arctiori regula ponendi, vel in aliquo loco eiusdem ordinis, si arctior ordo non inveniretur. Si vero hoc fuit ante Concilium, debent in aliis locis eiusdem ordinis collocari. Et si hoc fieri non potest, dispensative debent in eisdem monasteriis recipi, ne in saeculo evagentur, mutatis tamen prioribus locis, & inferioribus assignatis. Si vero ipsis ignorantibus, sive ante Concilium, sive post, sint simoniace recepti, postquam renuntiaverint, possunt de novo recipi, locis mutatis, ut dictum est.

Ad sextum dicendum, quod quoad Deum sola voluntas facit simoniacum; sed quoad poenam ecclesiasticam exteriorem non punitur ut simoniacus, ut abrenuntiare teneatur; sed debet de mala intentione poenitere.

Ad septimum dicendum, quod dispensare cum eo qui est beneficiatus simoniace scienter, solus Papa potest; in aliis autem casibus potest etiam Episcopus dispensare; ita tamen quod prius abrenuntiet quod simoniace acquisivit; & tunc dispensationem consequatur; vel parvam, ut habeat laicam communionem; vel magnam, ut post poenitentiam in alia Ecclesia in suo ordine remaneat; vel maiorem, ut remaneat in eadem, sed in minoribus ordinibus; vel maximam, ut in eadem Ecclesia etiam maiores ordines exequatur, non tamen praelationem accipiat.

F I N I S T O M I XXII.

(a) *Ita cum mss. melioris notae editi potiores. Al.* cum fructibus imperceptis. (b) *Addit Nicolaus* ut dicitur cap. Si *quis prabendas* caus. 1. quaest, 111, (c) Lateranense videlicet sub Innocentio III.